АКАДЕМІЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

ПІДРУЧНИК

За науковою редакцією професора А.КОЛОДНОГО

Допущено Міністерством освіти України як підручник
для студентів вищих навчальних закладів

КИЇВ
"Світ Знань"
2000

Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного. - К.: Світ Знань, 2000.- 862 с

Підручник написано відповідно до дисциплінарної структури релігієзнавства і на основі новітніх здобутків цієї сфери гуманітарного знання з акцентацією уваги на проблемах історії і сьогоденного буття релігії в Україні. Цим він відрізняється від прийнятої ще в науковому атеїзмі і відтвореної опісля у видрукуваних посібниках з релігієзнавства змістовної структури.

Розраховано на науковців, викладачів релігієзнавчих курсів, студентів і широке коло читачів, які цікавляться проблемами природи і функціональності релігії.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор А.Глушак
доктор філософських наук П.Кралюк

Видання книги здіснене завдяки частковій фінансовій допомозі благодійної організації **"Центр практичної філософії".**

ЗМІСТ

РОЗДІЛИ. ФІЛОСОФСЬКЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

РОЗДІЛ ІІІ. ІСТОРИЧНЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

ВСТУП

Релігієзнавство - порівняно молода і водночас одна з найдавніших галузей гуманітарної науки. Молода тому, що її складові почали конституюватися в систему знання лише в XVIII-XIX ст. Найдавніша, бо окремі знання про релігію (переважно у богословській формі) виникають уже в стародавніх країнах - Китаї, Індії, Греції. Втім, як зауважує відомий західний дослідник релігії Уроул Кінг, ще й досі немає спільної точки зору щодо того, чим є релігієзнавство або що слід так називати.

Сучасні релігієзнавці мають різні думки з приводу об'єкту свого дослідження. Відмінність в поглядах дослідників релігії виявляється не лише в предметному плані, а й у методах творчого пошуку. Якщо західні релігієзнавці до певної міри слідують за академічними (світськими) традиціями, то дослідники східних країн у своїх розвідках щодо релігійного феномена так і не вийшли за межі його теологічного окреслення. Невизначеність щодо сутності та структури релігієзнавства, зумовлена насамперед тим, що дослідники переслідують різну мету та послуговуються при цьому різними методологічними засадами.

В тоталітарні комуністичні часи релігієзнавству, як специфічній сфері гуманітарного знання, в СРСР взагалі було відмовлено в праві на самостійне існування. Воно включалося в контекст так званого наукового атеїзму і розглядалося як невід'ємний складовий елемент останнього. Його існування мислилося лише в цій системі. При цьому спотворювалася сама природа релігієзнавства. Поділяючи науковий атеїзм на два аспекти - позитивний і критичний, деякі дослідники вважали, що релігієзнавство є сукупністю різних видів наукової критики релігії. Так, М.Горбачов виділяв три види критики - філософський, природничонауковий та історичний. В.Танчер доповнив їх соціально-класовим, логічним, естетичним і морально-етичним, а Г.Габинський - етнографічним, лінгвістичним, соціологічним, конкретно-соціальним і психологічним видами критики.[1] Покликанням цих видів критики було показати безпідставність концептів релігії та викрити її негативну роль в історії. Прихильники таких поглядів вдавалися часто до тенденційного підбору фактів, цитат, історичних епізодів, діючих осіб з церковної історії тощо. Релігієзнавство виступало вже не як знання про релігію, а як її критика, що спотворювало сутність релігієзнавчого пізнання, орієнтувало не на дослідження релігійного феномена в усій багатоманітності форм його існування і складної історії, а на пошуки (в основному - тенденційні) спростовувань релігійного світобачення, на

[1] Горбачев Н.А. К вопросу о предмете теории научного атеизма // Вопр. науч. атеизма. - М., 1996. - С. 78-82; ТанчерВ.К. Основи наук, атеїзму.- К., 1976. - С.4; Габинский Г.А. Актуальные вопросы истории атеизма // Вопр. философии.- 1980.- №6.-С. 172-175.

зведення до абсурду будь-яких форм релігійного світовідношення.

Саме такі установки, власне, й спричинили відсутність у релігієзнавстві власного предмета дослідження. Воно не виробило специфічних методів пізнання релігійного феномену, своєї категоріально-понятійної системи, а користувалося тим, що давали йому інші науки. При цьому релігієзнавство вбирало у свої теоретичні побудови лише ті наукові концепції та висновки, конкретні приклади й описи, котрі в той чи інший спосіб мали антирелігійну зорієнтованість, точніше, давали можливість шляхом довільних тлумачень і комбінацій "спростовувати" релігійні положення й ідеї. Саме тут слід шукати основу думки, згідно з якою релігієзнавство не має свого власного предмета дослідження, а є сукупністю знань про релігію з різних галузей наук, в певний спосіб синтезованих ним. В такому витлумаченні релігієзнавство виступало як опосередкований запереченням релігії атеїзм.

Основним завданням тих, хто працював у сфері наукового атеїзму, був пошук і відповідна інтерпретація знань про релігію, що давали різні науки. Через чіткі ідеологічні установки того часу запозичені знання вже були антирелігійно зорієнтовані, тому давали спотворені дані.

Однак не всі дослідники радянської доби зводили релігієзнавство лише до заперечення релігії. Так, О.Онищенко зазначав, що "релігієзнавство не лише заперечує релігію, а й описує її, з'ясовує її природу, сутність, походження, закономірності еволюції, сучасний стан, розкриває тенденції зміни".[2] Болгарський вчений Н.Мизов зауважив, що релігієзнавство "інтерпретує релігійний феномен".[3]

Включаючи сукупність знань про релігію як об'єктивно існуючий соціально-історичний феномен до позитивного змісту наукового атеїзму, дослідники відтак ставили перед релігієзнавцями завдання підпорядковувати знання розв'язанню теоретичних і практичних орієнтацій "наукового атеїзму" та довести неспроможність й недосконалість релігійних вірувань і в такий спосіб подолати релігійні забобони.

Не можна абсолютно відкидати доробки релігієзнавців тоталітарного періоду щодо пізнання релігійного феномена. Вони, безумовно, були. Проте заідеологізований підхід до релігії спричинив те, що навіть такі внутрішні її характеристики як специфіка структури, віра в надприродне, уособлювальний зміст її образів, догматичні, канонічні й обрядові особливості різних віровизнань не розглядалися як предметна сфера окремої, релігієзнавчої науки.

Виходячи з того, що "покликанням" наукового атеїзму було передусім не вивчення релігії, а її подолання, дослідники прагнули підпорядковувати й знання про релігію цій меті. Саме тому й робився явно тенденційний висновок: оскільки

[2] Онищенко А.С. Актуальные вопросы атеистической пропаганды. - К., 1984. - С.21.
[3] Мизов Н. Религиознание: система и същност. - София, 1977. - С. 32.

виявлені внутрішні характеристики релігії не існують поза тим загальним й найбільш істотним, що робить релігію неправдивим світоглядом, визначає її історичну долю і, зрештою, проявляється в її відносно самостійних внутрішніх характеристиках, то правильно зрозуміти їх можна лише в контексті цілісної теорії наукового атеїзму, де методологічна серцевина наче обростає релігієзнавчою проблематикою. Саме в такий спосіб, мовляв, ця проблематика набирає світоглядно-філософського, атеїстичного "звучання", входить до поняття предмета наукового атеїзму й існує як його специфічний аспект, а не як окрема галузь знання про релігію.[4]

Отже, ідеологічні установки, що базувалися на методології ленінського опійного підходу до релігії, перешкоджали самостійному розвитку релігієзнавчих досліджень. Визначена мета - подолання релігії - збіднювала їх предметну сферу, а то й орієнтувала на користування тим, що давали для реалізації цього завдання довільно та тенденційно підібрані висновки й факти з різних наук. Саме такий метод релігієзнавчих досліджень, що доповнювався обов'язковим коментуванням окремих висловлювань з творів класиків марксизму-ленінізму чи партійних документів, спричинив постановку питання про те, а чи може взагалі існувати загальна теорія релігії поза тими конкретними її дослідженнями, що традиційно провадяться в історії, філософії, етнографії, етнології, психології, археології тощо? Чи може вона і в який спосіб синтезувати різноманітні результати конкретно-релігієзнавчих досліджень і чи їх достатньо для пізнання релігійного феномену? За нинішніх умов відтак постало і питання, а чи можлива взагалі єдина академічна наука про релігію, яка мала б свою єдину методологію, специфічні методи дослідження цього духовного феномена, сформовану систему категорій і понять?

При цьому постає ще ряд питань, над якими нам доводиться працювати нині, а саме:

-Яка природа релігієзнавчих пошуків - чи то є різновид раціонального пізнання, а чи "одкровенне" пізнання буття, інтуїтивне осягнення трансцендентного?

-Якими мають бути об'єктивні умови розуміння релігійних феноменів: чи повинен мати дослідник власний релігійний досвід?

- Якщо релігієзнавство є самостійною галуззю наукового пізнання, то які закони має його предметна сфера?

-Чи має релігієзнавство свої специфічні методи наукового пошуку, чи повинно послуговуватися виключно методами інших наук?

- Чи є релігієзнавство філософською наукою і чим є для нього філософія релігії - його складовою чи загальною теорією релігії, що не охоплює всю сферу релігійного комплексу та стоїть осторонь релігієзнавства?

Основи наук, атеїзму. - К., 1973. - С. 15.

-В чому полягає лінія розмежування між релігієзнавством й іншими гуманітарними науками, що в контекст своїх досліджень включають також релігію і з яких релігієзнавці дістають для себе певний емпіричний матеріал?

Конституювання релігієзнавства як окремої сфери наукового знання поставило також питання про з'ясування принципів релігієзнавчих досліджень, розробку його категоріально-понятійного апарату. Адже навіть сучасне західне релігієзнавство піддається різноманітній критиці саме за те, що воно не визначилося щодо категоріально-понятійного апарату, не має однозначного розуміння сутності релігії.

Не всі з поставлених тут проблем знайшли висвітлення в нашому підручнику. Над деякими з них ще працює релігієзнавча наука,[5] інші питання потребують подальшого наукового дослідження, хоч тут їм і присвячено окремі теми чи підтеми. Автори загалом були однозначними у вирішенні поставлених завдань, хоч їх світоглядні уподобання дещо позначилися на характері витлумачення ними релігійних проблем.

Пропоноване видання докорінно відрізняється за змістом і структурою від навчальних посібників із релігієзнавства, що побачили світ протягом останніх п'яти років. Структура їх, а подекуди і зміст, нагадують переважно підручники з наукового атеїзму, Вони часто обмежені з'ясуванням проблем історії релігії. В оцінках церковно-релігійних явищ, окремих конфесій автори підручників презентують або дещо видозмінені опійні підходи недалекого минулого, або заангажовані та емоційні виклади газетярів чи конфесійних видань. Натомість у змісті розділів нашого підручника викладені здобутки сучасного світового релігієзнавства.

Не легко далася декому з авторів книги зміна тих світоглядним парадигм, заідеологізованих установок, якими вони послугували свого часу, але вона відбулася. То ж маємо перший в Україні підручник з релігієзнавства, де врахована вся його складна дисциплінарна структура. Він написаний на основі принципів об'єктивності, історизму, світоглядного та конфесійного плюралізму. Автори сповідують принцип можливості вільного функціонування будь-якого релігійного вірування, якщо воно діє в межах цивілізованих правових норм. Відтак науковці прагнули бути рівними, толерантними у ставленні до релігійних течій, не виявляли якоїсь конфесійної упередженості.

Зрозуміло, як і кожне видання, наш підручник викличе різні міркування. Ми завжди з вдячністю приймемо доброзичливу критику і слушні зауваження з тим, щоби наступне видання "Академічного релігієзнавства" зробити ще кращим.

До кожної теми додаємо список рекомендованої літератури, серед якої

[5] Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. К., 1996; Релігієзнавчий словник. - К., 1996.

зустрічаються й книги антирелігійного спрямування. їх пропонуємо прочитати не тому, що поділяємо світоглядні установки авторів. Потреба вивчення цих джерел зумовлена відсутністю в бібліотеках інших видань з теми. Тож студент повинен критично ставитися до змісту подібних видань, сприймати з них лише те, що відповідає його світоглядним уподобанням.

Підручник написаний колективом науковців Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України, а також ряду вузів країни, зокрема:

Вступ		- д.філос.н. А.Колодний.
Тема І.	§§ 1-2	- д.філос.н. А.Колодний
	§ 3	- д.філос.н. БЛобовик
	§ 4	- к.філос.н. Р.Трачук
	§ 5	- д.філос.н. А.Колодний
Тема II.	§§ 1-4	- д.філос.н. А.Колодний
	§ 5	- к.філос.н. Р.Трачук
Тема III.	§ 1	- к.філос.н. В.Кулик
	§ 2	- д.філос.н. А.Колодний та к.філос.н. В.Кулик
	§ 3-4	- к.філос.н. В.Кулик
	§ 5	- д.філос.н. А.Колодний.
Тема IV.	§§ 1-2	- к.філос.н. О.Сарапін
	§ 3	- к.філос.н. М.Бабій
	§ 4	- к.філос.н. О.Сарапін
	§ 5	- д.філос.н. БЛобовик
	§ 6	- к.філос.н. Л.Филипович
	§ 7	- к.філос.н. І.Богачевська
ТемаУ.	§§1-2	- д.філос.н. БЛобовик
	§ 3	- д.філос.н. А.Черній
	§ 4	- д.філос.н. БЛобовик
Тема VI.	§ 1	- д.філос.н. БЛобовик
	§ 2	- д.філос.н. А.Черній
	§ 3	- д.філос.н. М.Закович та д.філос.н. А.Колодний
	§§ 4-5	- д.філос.н. М.Закович
Тема VII.	§§1-4	- к.філос.н. О.Сарапін
	§ 5	- д.філос.н. БЛобовик
Тема VIII.	§§1-4	- к.філос.н. О.Сарапін
	§ 5	- д.філос.н. М.Закович та к.філос.н.О.Саган
Тема IX.	§§ 1-3	-Л.Чуприй

ТемаX.	§1-3	- д.філос.н. А.Колодний
	§ 4	- к.філос.н. П.Павленко
	§ 5	- д.філос.н. А.Колодний
Тема XI.	§§ 1-5	- д.філос.н. БЛобовик
Тема XII.	§§1-3	- к.філос.н. Л.Филипович
	§ 4	- к.філос.н. Л.Филипович, І.Козловський, к.філос.н. Н.Чухим, к.іст.н. ВЛремчук
	§ 5	- О.Найман
Тема XIII.	§ 1	- д.філос.н. А.Колодний
	§ 2	- І.Козловський
	§ 3	- д.філос.н. ПЛроцький
	§ 4	- д.філос.н. ВЛубський
Тема XIV.	§§1-4	- к.філос.н. С.Головащенко
Тема XV.	§§1-6	- д.філос.н. П.Саух
Тема XVI.	§ 1	- к.філос.н. О.Бучма
	§ 2	- к.філос.н. ГЛозко
	§§ 3-6	- д.філос.н. ПЛроцький
	§ 7	- к.філос.н. В.Єленський
Тема XVII.	§§ 1-3	- к.філос.н. В.Єленський
	§ 4	- Л.Чупрій
	§ 5	- Д.Кірюхін
Тема XVIII.	§§1-4	- к.мед.н. О.Карагодіна
Тема XIX.	§ 1	- к.філос.н. О.Бучма
	§ 2	- д.філос.н. А.Колодний та к.філос.н. О.Бучма
	§ 3-4	- к.філос.н. О.Бучма
	§ 5	- Л.Чупрій
	§ 6-7	- к.філос.н. П.Павленко
Тема XX.	§§1-4	- к.філос.н. О.Бабій
	§§ 5-6	- к.філос.н. ІЛисий
Тема XXI.	§§ 1-5	- к.філос.н. О.Саган
	§ 6	- к.філос.н. В.Климов та к.філос.н. О.Саган
Тема XXII.	§§1-5	- к.філос.н. Л.Филипович
Тема XXIII.	§§1-4	- к.філос.н. В.Щедрін
	§5 -	- к.філос.н. С.Свистунов
Тема XXIV.	§§ 1-4	- к.філос.н. М.Бабій
	§ 5	- д.філос.н. В.Бондаренко
Тема XXV.	§§1-2	- к.філос.н. Л.Филипович
	§ 3	- д.філос.н. А. Колодний

Тема XXVI. §§1-4 - д.філос.н. ПЯроцький
§ 5 - д.філос.н. А.Колодний
Тема XXVII. §§ 1-2 - д.філос.н. ПЯроцький §§ 3-4 - д.філос.н. І.Мозговий § 5 - д.філос.н. ПЯроцький та В.Медвідь § 6 - д.філос.н. ПЯроцький § 7 - д.філос.н. А. Колодний
Тема XXVIII. §§1-3 - к.філос.н. Л.Филипович
Тема XXIX. §§1-3 - д.філос.н. А.Черній
§ 4 - к.філос.н. А.Щедрін
Тема XXX. § 1 - к.філос.н. В.Єленський § 2 - д.філос.н. А.Колодний та к.філос.н. С.Здіорук § 3 - к.філос.н. В.Єленський § 4 - О.Литвиненко § 5 - д.філос.н. М.Закович та д.філос.н. А.Колодний §6 - к.філос.н. М.Бабій.

Розділ I
РЕЛІГІЄЗНАВСТВО - СПЕЦИФІЧНА СФЕРА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

ТЕМА I РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ЯК НАУКА

Визначення проблем або ж завдань тієї чи іншої галузі знання - то одне, а з'ясування її предмета - то інше. Визначитися з предметом свого дослідження релігієзнавству виявилося значно важче, ніж іншим гуманітарним наукам. Це зумовлено насамперед гносеологічними чинниками. Справа в тому, що описати феномен релігії за допомогою звичних понять і категорій не можна. Велику вагу в релігієзнавстві має специфіка предметного факту. Дослідники-релігієзнавці, крім предметної однорідності в межах підсистем свого предмета, мають справу з збірним (у певному розумінні) предметом, що призводить до співіснування різноманітних, інколи суперечливих, розумінь предмета релігієзнавства. Власне, на цьому й грунтується думка, згідно з якою в релігієзнавстві менш за все можна покладатися на доробок попередніх років.

1. Предмет і об'єкт релігієзнавства

Окрім гносеологічних чинників у поглядах дослідників на предмет релігієзнавства значну роль відіграють соціальні фактори, інтелектуальний і культурний рівень розвитку суспільства. Втім визначальним у тлумаченні предмета релігієзнавства є характер підходу до релігії та загальне розуміння природи, цінності та її функцій, що побутують в культурній свідомості тієї чи іншої епохи.

Багатоманітність форм і функцій релігії, історичних і сучасних, роблять практично неможливим коротке визначення її. До того ж, оскільки релігія не має над собою якогось роду, в межах котрого за допомогою певних індикаторів її можна було б охарактеризувати, то при її визначенні, зауважує німецький науковець Отто Больнов, варто звертатися до герменевтичного способу, тобто брати певну ідею й збагачувати її зміст різними індуктивними й позитивними дослідженнями.[1] Особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь

[1] Bollnow O.F. Religionswisseschaft als hermeneutische Disziplin // Studien zur Hermeneutik. - Freiburg-Munchen, 1982 - C.306.

зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, як донедавна твердилося, а такий стан, який можна назвати самовизначенням у світі, пошуком і здобуттям людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на це, особливістю релігії є й те, що вона виступає як засіб позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, зазнає впливу якихось вищих сил, які не піддаються логічному аналізу.

На думку О.Меня, при визначенні релігії, необхідно включати позалюдське начало, через зв'язок людини з яким й виникає релігія.[1] Релігія віднаходить в бутті сокровенну божественну сутність і виражає себе як відповідь на її прояви. Тому причетність людини до Всесвіту виявляється в релігії не просто через усвідомлення себе його частиною. Суть релігії полягає саме у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над самою собою, утворюючи з неї щось нове, вселенське. Людина, повчають богослови, повинна не думати про Бога, а відчувати його буття в собі. Відтак релігія є засобом самовизначення людини в світі, усвідомленням своєї богоподібності.

Подібні міркування про світ повертають нас до антропокосмізму, що панував в європейській (та й світовій) культурі до наукової революції XVII-XVIII ст., яка дезантропоморфізувала картину світу, відкинула абсолютні вищі цінності, відмовила людству в праві жити у посвяті їм та служінні космогенезу, його надзмістові.

З точки зору людинокосмізму, що нині утверджується, не існує дилеми теоретичного і практичного розуму. Знання про Космос має пізнавальні, етичні, аксіологічні виміри. В самій ієрархічній структурі Космосу знаходить своє відображення система людських цінностей, людської вдачі.

На відміну від філософії, яка задля розробки загальної теорії світу цікавиться не лише людиною, а й усім світом, їх співвідношенням, релігієзнавство зосереджується на першому елементі цього тандему, бо будь-яка релігійна система виступає не картиною світу, а картиною людини. Так, у Біблії вирішенню проблем світу відведено всього лише два перші розділи книги Буття, решта ж її змісту орієнтована на з'ясування питань місця людини у світі. Ідея антропоцентризму домінує в цій "книзі книг", стоїть над ідеєю геоцентризму.

Включаючи в об'єкт свого дослідження співвідношення "людина - світ", релігієзнавство насамперед акцентує увагу на співвідношенні "людина-індивід - світ", прагне з'ясувати місце людини як виокремленого індивіда у світі, не просто людини - фізичного тіла чи мислячої істоти, а людини - носія вселенської суті в собі. Екзистенціалістська гіпертрофія проблем індивідуального існування є саме тим, що характеризує релігієзнавче вирішення

[1] Мень А. История религии. В 7-ми томах. - Т.1. - М, 1991 - С.33.

питань відношення "людина - світ". При цьому людина не виноситься за світ, а тим паче не ототожнюється зі свідомістю, духовним, а відтак (що характерно для філософії діалектичного матеріалізму) не протиставляється буттю. Академічне релігієзнавство має розглядати людину саме в контексті буття, всередині його, у специфічному відношенні людини до нього як суб'єкта пізнання та дії, суб'єкта життя. "Такий підхід, - зауважує С.Рубінштейн, - передбачає інше поняття і об'єкта, що співвідноситься із суб'єктом: буття як об'єкт - це буття, що включає і суб'єкта.... Людина є частина буття, конечне сутнє, що є дзеркалом Всесвіту, всього буття; вона - реальність, в якій ідеально репрезентоване те, що перебуває за межами цієї конечності".[1] Але ж висновувати від людини до того, що перебуває поза нею, можна лише за умови, що сама людина постає не як окрема істота перед реалією нескінченного, а як щось більше від людського, як внутрішній елемент і учасник вселенського буття. Головна суть релігії полягає у вираженні того, що в людині діє щось надлюдське і підносить її над самою собою, формує з неї щось нове - світ вищої реальності, що виникає з середини самої людини. Тому релігію не можна ототожнювати лише з якимись ідеями, ритуалами чи інституціями, тобто формами її зовнішнього вираження.

Релігія - не лише віра людини в Абсолют, що є сутністю, законом світу, в реальну присутність в її житті і світу якоїсь вищої Розумної Сили, а й засіб прилучення людини до цього Вищого Начала не за допомогою раціо чи обрядової дії, а шляхом містичної інтуїції, так званого ейдетичного бачення. "Інтуїція, натхнення... - зазначав В.Вернадський, - не викликаються ні науковою, ні логічною думкою, не пов'язані зі словом і поняттям у своєму генезисі"." Інтуїція є ширшою за житейську логіку і, на думку А.Бергсона, переходить за інтелект.[3] Саме вона дає можливість відчути себе у світі і світ у собі. Тому (і це особливо характерно для релігії) інтуїція певною мірою збігається з вірою, котра є таким внутрішнім станом людини, в якому вона переконується в достовірності буття чогось без посередницької ролі в цьому відомих семи органів чуття або ж логічних розмірковувань. Це внутрішнє бачення, внутрішній досвід індивіда, скажемо тут словами І.Канта, є та річ-в-собі, що, маючи індивідуальне значення, не піддається зовні об'єктивованому вираженню, об'єктивному формулюванню.

Такий підхід до осягнення релігійних явищ вивів деяких дослідників на позицію нонкогнітивізму, суть якого полягає в особистісно-суб'єктивному, містичному, інструменталістському розумінні релігійного феномену. Релігія для прихильників нонкогнітивізму виступає як особистісно-суб'єктивний стан і

Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. - М., 1976 - С. 342.
Вернадский В.И. Размышления натуралиста. - М., 1977. - С.111. '
Бергсон А. Творческая эволюция. -М., 1914. -С.160.

переживання, а не як об'єктивно-метафізичні концепції, не як щось когнітивне, тобто знання в прийнятому в сучасній культурі розумінні.

Окреслений вище підхід до дослідження релігійного феномена для українського релігієзнавства є абсолютно новим. Але дослідження ірраціонального вимагає включення в пізнавальний процес специфічних методів наукового пошуку, звернення до спеціальних понять і категорій, пізнавальних прийомів, якими оперує хіба що філософія ірраціонального, філософія інтуїтивізму. Тут потрібно проаналізувати ще комплекс феноменів людського духу - надію, віру, любов, сповідь, долю тощо, котрі або взагалі не вивчалися в минулому, або розглядалися як щось хворобливе й пустоцвітне на живому дереві людського пізнання. Це вимагає вироблення спеціальних понять-категорій, що є і в богослов'ї, і в філософії ірраціоналізму та які не можна знайти у філософських системах, що ґрунтуються на раціональному пізнанні й позиціях матеріалізму.

Релігія надто складне духовне утворення. її можна розглядати як соціально-історичне явище, світоглядний чи культурний феномен, форму суспільної свідомості чи ідеології. Ці специфічні вияви релігійного феномена тривалий час нівелювалися. Сутність релігії зводилася до її компенсаційної функції, що виражалося в опійних характеристиках і відтворенні її історії саме як такого явища. Яскравим прикладом цієї тези є політизація релігієзнавства, котру до певної міри започаткував К.Маркс,[1] охарактеризувавши релігію як "опіум народу", і утвердив В.Ленін і ленінізм, абсолютизувавши цю характеристику ("наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію") і звівши її в ранг визначень релігії."

Домінуючим у релігієзнавстві XX ст. було визначення релігії Ф.Енгельсом як фантастичного відображення страждenною, залежною людиною реальних, пануючих над нею зовнішніх сил.[3] Проте це визначення, якщо взагалі його можна розглядати як визначення, а не як характеристику релігії, не відтворювало самої суті релігійного феномена. Воно спотворювало його реальний статус у духовному світі людини, ставило під сумнів право на існування ірраціональної сторони духовної діяльності людей. Тим часом релігія - це позалогічне освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті та перебувають під впливом Вищих Сил. Центральним для релігії є питання самовизначення у світі. Відтак вона є не формою виразу безсилля людини перед пануючими над нею зовнішніми силами, що в її свідомості набувають надприродного статусу, на чому наголошував Ф.Енгельс,

[1] Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ // Маркс К., Енгельс Ф. Твори.-Т. 1.-С. 385.

[2] Ленін В.І. Про ставлення робітничої партії до релігії//Повн. зібр. тв.- Т. 17.- С 390.

[3] Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. - Т. 20. - С 309.

а специфічним засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. Тож об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес людського самовизначення в світі через віру в свою причетність до світу надприродного, ірраціонального. В релігії людина усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через відношення до свого роду межових основ власного буття і самовизначається у ньому на основі усвідомлення своєї вселенської або, за термінологією теологів, богоподібної сутності.

Саме тому перед релігієзнавцями України стоїть завдання подолати хибні уявлення про релігію, що десятками років формувалися в свідомості людей, довести, що релігія не якась суб'єктивна вигадка, а вираз ірраціональної сторони духовності людини. Релігія орієнтує не на втечу від життя, а на вироблення практичних рецептів, які дають можливість пом'якшити, компенсувати негативні наслідки ірраціональних впливів іннатурального щодо активно діючої людини. Навіть К.Маркс відзначав, що релігія - не просто вияв безсилля людини, а й протест її проти свого становища як стражденної істоти, своєрідний енциклопедичний компендіум, логіка світу в популярній формі, моральна санкція життя людини в ньому.[1]

Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини в світі, відходу її від нього, а навпаки - вона є доказом входження людини в світ, усвідомленням себе його невід'ємною часточкою. Саме тому вона не забирає, а стверджує в людині людське. Лише примітивне тлумачення її суті богословами чи тенденційні та явно упереджені міркування антирелігійників можуть породити думку про релігію як фактор дегуманізації особистості.

Зауважимо, що для дослідження релігійного феномену некоректною була абсолютизація її гносеологічного аналізу, бо призначенням релігії є служіння орієнтиром у поєднанні людини з Всесвітом, у вишукуванні в ній того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального.

В наш час теологія переживає, скажемо так, антропологічну революцію, котра повертає її до відтворення справжньої суті релігії. Якщо в релігійних теоріях донедавна обгрунтування буття Бога на основі досвіду людського самопізнання вважалося чимось неосновним, а Бог виводився на основі аргументації, взятої з зовнішнього відносно людини світу (згадаємо тут космологічну, телеологічну, онтологічну та інші форми доведення його буття), то нині все докорінно змінилося. Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміщення у релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини. Релігія розглядається як автентичне вираження "людської ситуації", форма осмислення людиною фундаментальних

[1] Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ //Там само.- Т. 1.- С.384-385.

проблем свого існування. Людина стає єдиним, універсальним і вищим предметом теології. Тут доречними будуть пророчі слова Л.Фейєрбаха: "Таємницею теології є антропологія".[1]

Своєрідним поштовхом до такої докорінної переорієнтації релігієзнавства і теології є й те, що нині типовим стає віруючий, в структурі релігійності якого домінують не догми чи обряди, а суб'єктивне самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, проникнуте певним моральним стоїцизмом, переживанням екзистенційної ситуації. Людина починає усвідомлювати себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, шукати свою сутність у ньому. Свої прагнення до суверенітету, подолання залежності від зовнішнього світу вона компенсує в своїх уявленнях про гаранта цієї незалежності - Бога, доступ до котрого можна отримати через пізнання самої себе.

Зараз також відбувається своєрідне відродження християнсько-філософського погляду німецького мислителя минулого століття Карла Вернера. В своїй праці "Спекулятивна антропологія з християнсько-філософської точки зору" (1870 р.) він відзначав, що коли людська душа мислить і пізнає духовну суть Бога, вона лише вчиться розуміти свою власну сутність. Знання індивіда про себе як самоусвідомлюючу істоту вказує на прообраз людської особистості - абсолютну особистість Бога. Нині ми є свідками переходу від онтологічної та космологічної аргументацій буття Бога до антропологічної, а відтак і до психологізації й етизації релігії. Буття Бога людина доводить своїм буттям. Осмислення людиною самої себе, тобто самоосягнення, виступає у ролі форми її релігійного досвіду. Цей процес ми б назвали не стільки суб'єктивізацією, скільки містифікацією релігії. Він відмінний від масової набожності, яка тривалий час домінувала й акцентувала увагу на суто зовнішньому, обрядовому боці релігії. Дійсний релігійний досвід полягає не в формальному дотриманні культових приписів, а, як зауважує Е.Фромм, у "відновленні людиною божественного образу своєї особистості". Тому треба не думати про Бога, а відчувати в собі його буття.

Переживаючи й осмислюючи межі свого існування, людина прагне вийти за них. Наступає етап трансцендентування, сходження її до Абсолюту, подолання зовнішньої природної примусовості. Перейшовши межу природного буття, людина поглинається покликом своєї надприродної орієнтації на моральні цінності, суспільні ідеали, що не виводяться безпосередньо з її біологічної природи, а постають як щось надприродне. Релігія в житті людини все більше починає відігравати роль символів життєдіяльності. "Під релігією, - писав А.Тойнбі, - я розумію відношення до життя, яке допомагає людям здолати труднощі шляхом надання задовільних духовних відповідей на фундаментальні

[1] Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. философ, произведения. В 2-х т. - Т.2. - М., 1955.

питання про таємницю Всесвіту і людську роль в ньому, а також приписів для життя у Всесвіті".[1] Бог у свідомості віруючого постає скоріше як сила, що розчинилася у потоці самого життя, котра є своєрідним орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності. Догмати релігійних систем, зміст "священних книг" є символічним текстом-аналогом бажаної і водночас відповідної волі Всевишнього діяльності - пізнавальної та практичної.

Природні й історичні об'єкти здобувають в релігії роль знаків: людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина отримує можливість відчути свою причетність до процесів, які відбуваються у Всесвіті, але не мають конкретного логічного обґрунтування, виступають продуктом дії незбагненних Вищих Сил, що існують реально. Релігійні символи, хоч вони й людського походження, завжди виходять за межі буття. Вони виконують свої функції в житті людини завдяки тій "вісті", яку вони несуть.[2] Символи допомагають людині через інтуїтивне прозріння відчути реальну присутність у своєму особистому житті, житті всіх людей, у всьому Всесвіті побачити якогось Вищого Начала, Вищої Премудрості, Розумної Сили, що спрямовує й робить осмисленим як існування Всесвіту, так і її власне існування. "Релігійний символ, - відзначає Макс Планк, - завжди спрямований за межі самого себе. Його сенс ніколи не вичерпується ним самим, яке б почесне становище він не займав... Це важливо підкреслити саме тому, що відношення до тих чи інших релігійних символів протягом століть зазнавало неминучих змін, зумовлених розвитком культури".[3] При цьому важливо відзначити, що релігійний символ сам по собі ніколи не становив абсолютної цінності та завжди служив більш-менш досконалою вказівкою на Вище, що безпосередньо не сприймається.

У розумінні Бога ми близькі до думок предтечі нашого філософського мислення Григорія Сковороди, який вважав символи образами, що не лише означають певні явища, а й містять у собі зорієнтованість на якесь потаємне значення. "І як дві природи: головна й нижча, вічна й тлінна - все становлять, - зауважував філософ, - так і два образи, що складають символ, по всьому священному полю являються".[4] Символами він часто називав всі знаки й образи, що позначають "вічне начало". "Слово, ім'я, знак... назви має - то тлінні ворота, що ведуть до нетлінного джерела",[5] - писав Г.Сковорода. Тому важливо за тілесною природою кожного з них віднаходити нематеріальне, духовне, невидиме значення. Філософ вважав зовсім неважливими імена, якими

Цит. за: Попова М.А. Критика либерально-гуманистических концепций религии. - М., 1979. - С. 32. Див. також: Тойнбі А. Дослідження історії.- Т. 1-2.- К., 1995.

Лобовик Б.А. Религия и атеизм - слагаемые культуры // Культура. Религия. Атеизм. - К., 1991.-С.9-10.

' Планк М. Религия и естествознание // Вопр. философии. - 1990. - № 8. - С. 28. [4]

Сковорода Г. Кільце // Сковорода Г. Твори. В 2-х т. - Т.1. - К., 1994. - С. 407.

Сковорода Г. Верблюд та Олень // Там само. — С. 115.

називається Бог у різні часи в різних народів. Важливо, що ними позначається одна й та сама невидима натура, що є визначальною, вічною та нескінченною для всього. Тому Бог перебуває в умах, у душах, у тілі. Він є всім, що існує, і нічим з того, що існує. В "Алфавіті" Сковороди Бог не лише якась невидима натура, а й закономірність.

Виокремлюючи у Біблії дві натури - зовнішню, видиму й внутрішню, невидиму, філософ цінував схований у них під символами інший світ. "Біблія нам від предків наших заповітом залишена, - писав він, - та й сама вона є заповіт, що відобразив у собі мир Божий".[1] Мета кожного символу Біблії- вести розум людини до пізнання Начала, Невидимості, Вічності. Слово всієї Біблії створене для того, щоб вона була єдиним монументом начала, вважав Г.Сковорода.

Хоч витлумачення релігії як символічно знакової системи вже має свою історію, втім саме зараз, із впровадженням у релігієзнавство особливих методів, докорінно відмінних від тих, за допомогою яких досліджуються раціональні структури, воно (релігієзнавство) може набути нового звучання. При цьому важливим буде відхід до редуційного пояснення релігійного феномена, коли релігія зводилася до природного (натурального) чи соціально-історичного явища або фактора, поставала епіфеноменом цього явища чи ж функцією від цього фактора. Сучасний інструментарій релігієзнавчого аналізу унеможливлює сприйняття "безпосередньої[1]" релігії, особливостей внутрішнього світу суб'єкта релігійного досвіду. А саме тут і містяться головні виміри релігії. Вона утримує в собі таку істину, що не відповідає прийнятому науковому розумінню смислу істини. Понятійна фіксація змісту символічної системи релігії, вироблення релігієзнавчої мови - актуальна проблема сьогодення, що дозволить вийти за межі звуженого підходу до тлумачення суті релігії лише як віри в надприродне, розуміння її як трансцендентної форми.

Проте релігієзнавство буде обмеженим, якщо до предмета його дослідження включатимуться виключно трансцендентні форми релігії. Крім них, існують ще й світські та громадянські релігії. Зокрема, різновидами світських релігій є культи вождя, обраного народу, держави. Як і всяка релігія, світська релігія пов'язана з вірою у надприродні властивості предмета відповідного культу. Вона має специфічну культову ідеологію, регламентуючу систему обрядів і ритуалів, свою ієрархію, систему символів тощо. Світським релігіям властиві всі риси, що характеризують трансцендентні релігії, з якими вони ведуть гостру боротьбу. Прикладом може бути культ імператора в Стародавньому Римі чи поклоніння Верховній Істоті, введеній Конвентом в період якобінської диктатури у Франції (1794 р.).

Сприятливі умови для розвитку світських релігій відкривав соціалізм,

Сковорода Г. Кільце // Там само. - С.376.

який без них взагалі не міг би існувати. Одним із таких культів був ленінізм, який мав усе, що характеризує будь-який трансцендентний релігійний комплекс, а саме: систему непорушних догматів - вчення класиків марксизму-ленінізму, рішення з'їздів Комуністичної партії; ідею предтечі (К.Маркс) і спасителя, "живішого від усіх живих", - вождя й вчителя В.Леніна; своїх апостолів - членів політбюро ЦК Комуністичної партії, лідерів Компартії кожної окремої країни; культ - соціалістичну обрядовість; кодекс морального життя; есхатологічну перспективу - комунізм.

Дослідження природи світських і громадянських релігій - на часі, бо у багатоконфесійних країнах подеколи ця проблема актуалізується в різних сферах суспільного життя.

Як і кожна сфера наукового знання, релігієзнавство має свій специфічний об'єкт дослідження. Часто, виходячи з етимології слова "релігієзнавство", твердять, що ним є релігія як така. Подібна логіка мислення мала б привести до висновку, що об'єктом філософської науки є філософія, правознавства - право, політології - політика, мистецтвознавства - мистецтво тощо. Проте це далеко не так. Кожна гуманітарна наука відтворює конкретну специфічну сторону буття людини в світі, певний вид її діяльності, життєвого досвіду. У нас вкорінилося надто спрощене розуміння не лише сутності, а й структури релігії, складові котрої вбачалися лише в зовнішніх виявах діяльності людини: рівні мисленого осягнення, характері емоційного підґрунтя, обрядових дій. При цьому релігійний досвід людини та його інтерпретація на буденному чи теоретичному рівні мисленого осягнення зміщувалися в одну площину. Проте проблема їх співвідношення є однією з визначальних при вивченні релігії. Від її вирішення залежить рівень дослідження питань генезису, типології, онтологічного й епістемологічного статусу релігійного досвіду. Шкода лише, що принципова відмінність між цим досвідом і способами його інтерпретації надто спрощувалася.

За своєю сутністю проблема відношення релігійного досвіду і його інтерпретації - це проблема того, чи має інтерпретація якийсь формотворчий вплив на досвід, чи він є чимось таким, що просто накладається на досвід, існує як систематизоване висловлювання про нього. Як зауважує з цього приводу Ю.Кимелєв: "Чи слід містичний досвід розглядати як якусь "чисту" подію, що дістає опісля певну вербалізацію й інтерпретацію, або понятійність, взагалі зміст культурно-релігійної традиції одвічно, "конститутивно" інтегровано у фактуру досвіду".[1]

На нашу думку, рефлексивна інтерпретація, автоінтерпретація, хоч і не є складовою релігійного досвіду, але здійснюється в межах цього досвіду. Що ж до гетероінтерпретації (чи, як її називає Пітер Мур, доктринальної

Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М., 1989. - С. 133.

інтерпретації), то вона відбувається вже за досвідом (не будучи частиною його змісту, вона виступає як певна релігійна система, що обґрунтовує той чи інший тип релігійного світобачення та світовідношення). Якщо гетероінтерпретація після й "накладається" на релігійний досвід, все одно вона залишається вторинною, похідною. Інтерпретація ця і є тим, що прийнято називати богослов'ям чи теологією. Щодо цього слушними є міркування В.Джемса про релігію як таку сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, коли її відношення до того, що вона вшановує як Бога, встановлюється змістом цих складових. "Зважаючи на те - чи буде це відношення чисто виховним, чи втіленим в обрядовість, на основі релігії, в тому розумінні, в якому ми домовилися розуміти її, може вирости богослов'я, філософія або ж церковна організація".[1]

Ще одне. Як відомо, "апостол" української релігійної духовності Г.Сковорода не дотримувався обрядів, встановлених Православною Церквою. Він вчив, що не треба відвідувати храми і молитися там біля ікон аби тебе нібито краще почули, не треба руки підносити до неба, "адже Бог біля тебе, з тобою, в тобі". "У Бозі немає поділу, а є він єдністю, що простягається по всіх віках, місцях і створіннях, так Бог, і світ його, і чоловік його є єдиним".[2] Тому молитися можна будь-де. Зміст молитви, за Сковородою, моє бути надто простим - подяка Богу за те, що він потрібне зробив неважким, а важке зробив непотрібним, бо Бог перебуває в кожній людині, котра осягає його через самопізнання. То ж зовнішнє боговшанування та благочестя Сковорода розглядав як "безбожіє".

Масове обрядодійство є "безбожієм" тому, що своїм змістом воно "виводить" Бога з людини, часто стає для послідовника певної конфесії самодостатнім, виокремлює людину зі світу й протиставляє її Богу. Якщо Бог є дух, а не якесь матеріальне тіло, то й поклоніння йому має бути духовним. Саме тому релігійність Г.Сковороди повністю заперечує обрядову практику християнства. Не в дотриманні "зовнішніх обрядів", а в глибокій вірі він вбачав спасіння. Розглядаючи молитву як форму спілкування з Богом, філософ сам проводив багато часу в молитвах, закликав до цього інших. Однак молитва для нього є не фізичною дією з словесним доповненням, а богодуманням, пошуком істини серцем, зануреним у свій мікрокосм, через який пізнається таємниця всього світу.

Виходячи з міркувань філософа, ми вважаємо, що церемоніальна інтерпретація релігійного досвіду (так назвемо ту сукупність масових обрядових дійств, що є невід'ємним елементом функціонуючої церкви як організації послідовників певного культу) не входить в нього, є похідною і так само як і

[1] Джемс В. Многообразие религиозного опыта. - СПб., 1992. - С. 40.

[2] Сковорода Г. Діалог, або розмова про давній світ // Там само. - С.312.

доктринальна інтерпретація (теологія) "накладається" на нього.

Нам близька думка В.Джемса, згідно з якою особиста релігія та релігійний досвід є первинним, а богослов'я і всяка Церква з системою прийнятих нею богошанувальних обрядів є похідними, вторинними. "Засновники кожної церкви завжди здобували свою силу із безпосереднього особистого спілкування з божеством".[1] Релігія, у вузькому її розумінні, не є богослов'ям чи обрядовим комплексом, а таким внутрішнім особистісним станом, який прийнято називати вірою. Через цей стан людина відчуває власну причетність до Космосу, до Вищої сили, що визначає все в світі. Зауважимо, що відчуття не рівнозначне розумінню. Відчувати те, що ти є частиною Всесвіту, і розуміти це - не одне й те саме. В тому й особливість релігійного осягнення світу, що воно виявляється не на логічному рівні (в якій би формі - буденній чи теоретичній - він не функціонував). Тому у вузькій сфері релігії немає місця ні для теології, ні для обрядокомплексу. Релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи озаріння, що не піддається простій вербалізації. Його можна описати, але не можна осягнути.

Повернемося до Г.Сковороди. Одного разу під час перебування в Китаєвій пустині, що під Києвом, він, як це описує М.Ковалинський, безпосередньо спілкувався з Невидимим. "Відчув я всередині себе надзвичайний рух, який наповнював мене незрозумілою силою... Весь світ щез переді мною; лиш почуття любові, благонадійності, спокою, вічності оживляло моє існування... І відтоді я присвятив себе на синівський послух духу Божому".[2]

Навіть Ф.Енгельс, серце якого вразили й підкорили у церкві звуки органа, відзначав: "В той момент, коли труби сповіщають чудо перездійснення, коли священик піднімає блискучу дароносицю і парафіяни п'яніють від вина молитовності, тоді тікай, бережися, спасай свою свідомість із цього моря почуттів, що поширюється по церкві".[3]

Отже, релігійність - не притаманне особистості знання релігії, не сукупність певних обрядових дійств, зорієнтованих на існуючі десь поза людиною надприродні сутності, а насамперед певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, що охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї.

Як і кожна гуманітарна наука, релігієзнавство має свій об'єкт дослідження, де у знятому вигляді фіксується певний аспект буття людини у світі, її ставлення до нього. Об'єктом релігієзнавства є відображення такого особистісного стану людини, який можна назвати станом самовизначення у

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. - СПб., 1992. - С. 40.
Ковалинський МЛ. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори. У 2-х т. - Т.2. - С.406. ' Маркс К., Енгельс Ф. Святе сімейство // Твори - Т. 2. - С. 63.

світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. В своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття. Вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Тому релігієзнавство у своєму предметі значно ширше, ніж у своєму об'єкті. Для означення останнього ми б вжили термін релігієлогія, підкресливши цим те, що про сутнісну природу релігії можемо мати лише слово, а не знання, що ними можна скористатися задля відтворення функціонального багатства релігійного феномена. Тож предметом релігієзнавства (в широкому його аспекті) є, крім природи релігії, її функціональність. Якщо об'єкт релігієзнавства є відносно сталим, то предмет його збільшується за обсягом і дещо змінюється в часі.

2. Структурні поділи й особливості релігієзнавства

Різні світоглядні позиції, відмінні культурні традиції, навіть оцінки характеру наукової діяльності, призводять до появи безлічі дослідницьких установок релігієзнавців, їх теоретичних цілепокладань. Працюючи в одній і тій самій предметній сфері, вчені користуються різними нормами пізнання - світськими й богословськими. Тому релігієзнавство можна поділити на академічне й богословське. На відміну від академічного, богословське релігієзнавство входить до богословського комплексу, розвивається певною мірою на основі закономірностей цього виду духовності.

В західному релігієзнавстві поділ на ці відносно самостійні гілки розглядається як вияв двох різних перспектив у ставленні до релігії - внутрішньої та зовнішньої. Він не пов'язується з філософськими чи світоглядними відмінностями в оцінках релігії. Якщо в XIX ст. релігієзнавці відмежовувались від теології, прагнули знайти відмінність своїх пошуків від богословських оцінок релігії, то зараз на Заході (та певною мірою вже і в нас) спостерігається все більше сходження академічного релігієзнавства на методологічні засади богословського, втрата ним рис світськості, сповзання на позиції певної релігійно-філософської концепції, а подеколи й на богословські установки певної конфесії. Така тенденція не тільки не сприяє всебічному й глибокому дослідженню феномена релігії у всьому багатоманітті її функціональності за нинішніх умов її суспільного і духовного буття, а навпаки - явно веде до зубожіння релігієзнавчої науки, перетворення її в окрему галузь богослов'я. Німецький релігієзнавець Ф.Хайлер відверто заявляє, що будь-яке дослідження релігії в кінцевому підсумку є теологічним в тому розумінні, що воно займається не лише психічними чи історичними феноменами, а дослідним осягненням трансцендентної реальності.

Проте світськість, академічність релігієзнавства - не вияв ворожості до релігії, як дехто прагне тлумачити їх. Особливістю академічного релігієзнавства є дотримання світоглядного нейтралітету щодо релігії, певної толерантності, що відсутнє у богословському, конфесійно зорієнтованому релігієзнавстві. В релігієзнавчому пізнанні важливо уникнути двох крайностей - богословської включеності в систему релігійного феномена та прагнення говорити про релігію з позицій світського критицизму й нігілізму, коли релігійні вияви розглядаються як щось анормальне для людського буття.

Через відсутність чіткого визначення предмету релігієзнавства в ньому механічно поєднувалися різнопредметні знання про релігію. Втім релігієзнавство - єдина й водночас багатодисциплінна сфера гуманітарного знання. Підхід до нього як до якоїсь збірної науки, що поєднує в собі знання про релігію різних наукових галузей - філософії, історії, археології, етнографії і тощо - поверховий, бо релігія завжди претендувала на статус загальної картини світу, тому вона, безумовно, залишила свій слід в усіх сферах суспільного й духовного життя, у з'ясуванні явищ природи. Саме тому в змісті кожної науки в той чи інший спосіб міститься певна інформація про релігію, котра проте не виступає основним об'єктом дослідження цих наук. Окрім того, в кожній конкретній науці релігія вивчається лише у відповідних аспектах, а не як цілісний духовний феномен, у всьому комплексі своєї функціональності й закономірностей розвитку.

Особливістю релігієзнавства та його окремих дисциплін є те, що в них релігія виступає об'єктом дослідження; вивчається у поєднанні всіх структурних компонентів і всієї системи функціональності; різноманітність суспільних і духовних процесів розглядається у підпорядкованості саме розвитку релігії та її функціонуванню, а не як в інших науках, де релігія досліджується в контексті їх сфери пізнання світу; досліджуються закони певної предметної сфери буття людини в світі, що не поділяються на якісь частини, котрі не вивчаються іншими науками.

Релігієзнавство має свій, належний лише йому предмет дослідження, що виокремлює його в структурі гуманітарного знання. Ним є релігія в усій єдності її структури, функціональності й закономірності. Поява думки про релігієзнавство як своєрідний збірник релігієзнавчої інформації з різних конкретних наук пояснюється тим, що в своїх дослідженнях вчені ще чітко не вичленували той аспект буття людини в світі, котрий можна кваліфікувати як релігійний. Тут, з одного боку, тяжіє богословське бачення проблеми, коли характер буття зводиться до зв'язків людини з Богом, який виступає як щось зовнішнє щодо неї (часто в антропоморфному аспекті); а з іншого - вводиться в обіг поняття існування людини як стражденної істоти, що в пошуках з'ясування причин такого свого стану робить висновок про існування якоїсь вищої детермінанти.

Іншою причиною розуміння релігієзнавства як своєрідного "зібрання" знань з інших наук є невизначеність його у своїх законах. Відомо ж бо, що кожна наука самоконституюється лише тоді, коли виокремлює закони досліджуваного об'єкта, виступає як логічна система знань про закони функціонування і розвитку певної предметної сфери світу.

Проблема структури релігієзнавства й досі залишається не розробленою, хоча в наукових розвідках часто виділяються такі його дисципліни, як філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, історія релігії, а останнім часом ще й феноменологія релігії, компаративне й герменевтичне релігієзнавство. Українські вчені вже приступили до розробки проблем етнології та географії релігії. Проте при виділенні окремих дисциплін релігієзнавства жодним чином не обґрунтовується основа цього структурування, не розглядається функціональний їх зв'язок між собою. Крім того, перераховані дисципліни ще певною мірою не концептуалізовані.

Якщо Д.Угринович поділяє релігієзнавство на два основних розділи -історичний і теоретичний, виділивши в останньому філософський, соціологічний і психологічний аспекти вивчення релігії;[1] то Н.Мизов бачить у релігієзнавстві структуроутворюючі компоненти, що характеризують його переважно з боку філософської чи суспільно-наукової сутності, до останнього, крім соціологічних, психологічних й історичних аспектів, він додає також теорію подолання релігії. Крім того, Н.Мизов виділяє релігієлогію як особливу науку про релігійний феномен, підпорядковуючи їй вивчення відносно самостійної внутрішньої структури та логіки існування й розвитку релігії.[2] Зауважимо, що філософії релігії дослідник залишає гносеологічні характеристики та розкриття містико-відображальної природи релігії.

Філософія релігії як одна з релігієзнавчих дисциплін виокремилася як специфічна сфера релігієзнавчих досліджень ще в XVII ст. Проте історію її починають з праць Б.Спінози (1632-1677 рр.), а апогей розвитку пов'язують з філософсько-релігійним доробком Гегеля. Втім філософія релігії повною мірою не концептуалізувалася і зараз. У сучасному релігієзнавстві вона присутня в ролі філософії науки, а не філософії релігії. Як вважає Ф.Уейлінг, релігієзнавці ще не мають такої філософії релігії, що була б універсальною за своїм використанням, відповідально ставилася до релігії й могла спрямувати інші дисциплінарні підходи до її вивчення, а не ізольовуватися чи прагнути панувати над ними.

Причин неповноти методологічної функціональної ролі філософії в дослідженнях релігії є декілька. Насамперед філософське релігієзнавство в наш час не виступає як певне інтегральне утворення, тому в його межах не можна виробити єдиної перспективи, що служила б основою синтезу наслідків окремих

' Угринович Д.М. Введение в религиоведение. - М., 1985. - С.6-12. [2]
Мизов Н. Религиознание: система и същност. - София, 1977. - С. 31.

релігієзнавчих досліджень, стала б єдиною парадигмою релігієзнавчих пошуків. Нині існує безліч (не лише за предметом, а й за методами дослідження) філософсько-релігійних концепцій, тому філософія релігії не може виконати свої методологічні функції стосовно окремих релігієзнавчих дисциплін. Окрім того, нинішня філософія релігії вивчає переважно якусь одну релігійну традицію (в основному християнську) і звертається при цьому до її ідеаційного компонента. Інші релігієзнавчі дисципліни в своїх пошуках є поліконфесійними, включають в контекст розгляду не лише християнство, а й інші релігійні течії, навіть первісно-архаїчні вірування. Тож філософія релігії здобуде належну їй функціональність у структурі релігієзнавства лише за умови змістовного філософського синтезу дослідницьких здобутків окремих релігієзнавчих дисциплін, набуття нею ролі методологічної рефлексії в системі релігієзнавства, засобу аналізу мови релігії.

Вирішення питання структурованості релігієзнавства перебуває у прямому зв'язку із визначенням його предмета і зумовлене насамперед складною функціональністю релігії, відмінністю теоретичного цілепокладання різних релігієзнавчих дисциплін. Багатодисциплінарність релігієзнавства залежить також від світоглядних позицій і культурницьких традицій дослідників його структури.

Специфіку кожної дисциплінарної одиниці релігієзнавства, на нашу думку, можна визначити, з одного боку, через відмежування її від інших релігієзнавчих наук, з іншого - від теології. За основу виділення їх слід брати насамперед теоретичну зорієнтованість дослідницьких пошуків, а також параметри й сфери функціональності релігії. Так, філософія релігії, зайнята внутрішнім контекстом релігійного феномена, на неконфесійно зорієнтованому та позаісторичному рівні проводить концептуалізацію її природи і функцій в загальному аспекті; соціологія релігії, працюючи на конфесійному та позаконфесійному рівнях і займаючись зовнішнім контекстом релігії, розглядає її функціонування і розвиток як специфічну підсистему на рівні суспільства (цілого чи окремих його сфер і структур, в тому числі і церковних об'єднань).

Психологія релігії вивчає психологічні особливості функціонування релігійності на індивідуальному рівні та з'ясовує при цьому специфіку релігійних вірувань, уявлень, переживань особи, вплив релігії на її психологічний світ.

Історія релігії відрізняється від названих вище дисциплінарних утворень релігієзнавства тим, що досліджує релігію не в статиці, а в динаміці. Конкретніше, не лише на рівні загальнотеоретичного відтворення її природи чи функціонування на індивідуальному чи суспільно-спільнісному рівнях, а й на рівні осягнення процесу становлення релігії як в іманентних їй історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті. Тут ми не згодні з вченими, що зводять історію релігії

лише до вивчення релігії з точки зору її конкретно-хронологічного розвитку. Історія релігії, крім конфесійної конкретики, має ще й свою логіку, що виявляється в особливостях еволюції даного феномена від природних його форм до сучасних розвинутих систем світового масштабу. Логічне зняття історії релігії ми б назвали історіософією, котра покликана відтворити загальні закономірності історичного розвитку релігії, співвіднести в цьому процесі об'єктивне й суб'єктивне, стихійне й свідоме, традиційне й новаційне, етичне й релігійне. Саме в цьому аспекті, а не взагалі, як це твердить Ю.Кимелєв, історія релігії займається самою релігією. Особливістю історії релігії як релігієзнавчої дисципліни є одночасне вивчення функціонування і зовнішніх і внутрішніх контекстів релігії.

Методологічні дискусії, які відбувалися в західному релігієзнавстві останнім часом, дозволили зробити висновки, що за своїми предметними й функціональними характеристиками близькими до філософії релігії є феноменологічний та історичний підходи до неї. Серед релігієзнавців існує навіть думка, що саме поєднання цих двох підходів є основою єдиної сучасної науки про релігію.

Термін "феноменологія релігії" ввів у науковий обіг 1887 р. французький дослідник Шантепі де ля Сосеєм. Однак наукове життя йому дав нідерландський вчений Герард ван дер Леєув, який написав дві монографії - "Вступ до феноменології релігії"" (1925 р.) і "Феноменологія релігії" (1933 р.). Проте й досі ця галузь релігієзнавства ще чітко не концептуалізована, не є системним утворенням, що має змістовну й методологічну єдність. Утримуючись від екзистенційних, істиннісних й оціночних судкень, орієнтуючись на об'єктивність дослідницького пошуку, феноменологія релігії прагне осягнути окремі релігійні феномени поза їх зв'язками, послуговуючись так званим ейдетичним баченням, тобто методами вчування, інтуїції, конфесійно включеним дослідженням.

Наш час характеризується також появою герменевтичного релігієзнавства, що покликане розробити якусь придатну для вивчення релігії загальну теорію інтерпретації. Розвиваються корпоративне релігієзнавство, культурологія релігії, політологія релігії, етнологія релігії і т.ін. Диференціація академічної гілки релігієзнавства - порівняно молодої галузі гуманітарного знання - триває.

Важливою для релігієзнавства є також проблема дійсної сутності атеїзму. До ЇЇ вирішення слід підходити насамперед з позицій з'ясування місця людини у світі, а не із заздалегідь визначеної антирелігійної зорієнтованості.

Згідно з біблійним вченням, Бог створив людину за образом і подобою своєю. Він наділив людину здатністю пізнавати й творити. Свобода Бога - в його всемогутності, всезнанні. Але ж свободою дії для оволодіння землею і панування над нею Бог наділив також і людину. Тому такі риси людини, як допитливість, прагнення глибоких і всебічних знань, активна творча діяльність

нічого антирелігійного в собі не мають. Прищеплюючи ці риси людині, атеїзм не протистоїть теїзму. В цьому теїзм і атеїзм збігаються покликанням. Атеїзм є не протистояння релігії. Він швидше є доланням примітивних підходів до розуміння її функцій, певною компенсацією чи відверненням абсолютних ірраціонально-відчужених проявів інтранатурального. Атеїзм відтворює не процес заміни релігійного світорозуміння науковим, як це твердили дослідники радянської доби, а насамперед утвердження буття людини, що не потребує постійних звертань до надприродних сил, при якому кожна людина отримує можливість розвивати закладені в неї Богом людські потенції. Атеїзм - не є антитеїзмом. Атеїзм - вільний від містифікації шлях людини до самої себе, до самопізнання, утвердження в собі цінності і дійсного смислу людського буття.

Для релігієзнавства важливою є проблема співвідношення думання і діяння людини, теїстичного й атеїстичного. Ще Ж.Міло відзначав, що термін "атеїзм" сам по собі не позбавлений двозначності.[1] І це не лише тому, що він не відсилає до якоїсь теоретично визначеної, філософськи обгрунтованої доктрини (цим він відрізняється від матеріалізму), а й тому, що часте, постійне вживання цього терміна в минулому надало йому багато різноманітних, якщо не протилежних смислів і відтінків.

Тривалий час в релігієзнавчій і богословській літературах теїзм і атеїзм протиставлялися, розглядалися як непримиренні вчення. Втім, ще в Стародавній Греції атеїстами (термін має грецьке походження) називали не тих, хто заперечував існування Бога (згадаймо хоч би таких філософів, як Демокріт, Епікур), а людей, у житті яких Бог нібито й не існує.

В сучасних оцінках релігії й атеїзму маятник хитнувся в протилежний бік від тої позначки, яку займав у період тоталітарного комуністичного суспільства. Негативні епітети, що приписувалися релігії (бездуховність, антинауковість, негуманність тощо), використовуються нині при характеристиках атеїзму. При цьому відбувається неправомірне ототожнення атеїзму з анти-теїзмом. Повторимося, думати і діяти, не звертаючись при цьому до Бога, не означає бути орієнтованим проти Бога.

Однією з актуальних проблем для кожної релігійної системи є проблема свободи волі людини. Питання стоїть так: вільна людина у своїх діях, чи кожний крок її діяльності абсолютно детермінований Всевишнім? Саме в цьому, а не у взаємному світоглядному протистоянні, на нашу думку, й пролягає різниця між релігією та атеїзмом. Для традиційно мислячих судження про таке співвідношення звучить парадоксально. Проте це не так. Релігія і атеїзм - не просто різні (тим більше взаємовиключаючі) духовні утворення, а протилежності єдиного цілого, єдність яких визначає його. Нерозуміння цього дуалізму спричинило ту кризу віри, що вилилася в богословську концепцію

Milhau J. L'atheisme, ideologic et religion. - Paris, 1974. - P.94.

"смерті Бога". Але справа не в тому, що сучасну людину, як твердять богослови, не задовольняє традиційна християнська форма вираження божественної реальності, а в тому, що людина у своєму внутрішньому досвіді вже не потребує віри в Бога. Дійсно, який сенс має віра, якщо вона не пов'язана з життєвими потребами, якщо всі припущення про існування чогось Всевишнього не піддаються перевірці і ніщо з емпіричного досвіду не підтверджує його існування? Людина в своїй пізнавальній і соціально-практичній діяльності, спираючись на здобутки науки, не відчуває потреби в Богові. Це підштовхує її до роздумів про необхідність релігії взагалі.

Вихід із цієї кризи релігії, мабуть, криється не в реінтерпретації ідеї Бога за допомогою нової мови, "переведенні Євангелій" на мову сьогоднішнього дня, як це радить американський теолог Джон Кобб. Вихід полягає і не у віднайденні такого способу трансцендентності, який, на думку теолога Джона Робінсона, не пов'язував би божественну реальність із супернатуралістичними чи міфологічними уявленнями. На нашу думку, цей вихід - в усвідомленні того, що релігія й атеїзм - не взаємовиключаючі, а співіснуючі форми духовного осмислення та дії. Атеїзм покликаний не заперечувати релігію, а теоретично відтворювати механізм вільної діяльності людини, якою її наділив Бог. Він дає можливість людині усвідомити своє буття як такий Богом даний діяльний стан, що служить джерелом її природного саморозвитку, здобуттям визначеної людині Богом сутності.

ТЕО й А-ТЕО в житті людини завжди співіснують. Характер, рівень їх співіснування є своєрідним мірилом свободи людини. Людина вільна у своїй діяльності. Не кожний крок її життя детермінований Всевишнім. Атеїзм цікавить не діяльність людини сама по собі, а механізм вільної життєдіяльності, в процесі якої відбувається присвоєння і предметно-практична реалізація на основі пізнання закономірностей навколишнього світу, притаманної їй творчо-діяльнісної сутності.[1] Відтак покликання атеїзму - розкрити джерело й механізм природно-історичного саморуху людини. Він є не просто певною формою знання людиною власних якостей, взятих самих по собі та орієнтованих якимсь чином проти релігії, а специфічною формою самосвідомості, оцінки нею свого діяльного стану як реальної, визначеної творінням сутності. При такому розумінні атеїзм не виключається зі сфери духовного життя людства, не вносить в нього конфронтаційні відносини.

Виходячи з цього, вільнознавство (так поперву ми б назвали цю релігієзнавчу дисципліну, враховуючи можливу негативну реакцію громадської думки на термін атеїзмознавство) покликане, з одного боку, подолати примітивний підхід до функціональності релігії, що характеризує ортодоксальні

[1] Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. - К., 1984.-С 30-56.

форми релігійності, а з іншого - вивчити механізм вільної життєдіяльності на основі сповідування духовного надсвітового Начала, Вищого Розуму, що є джерелом буття всього сущого, в тому числі й людини.

Останнє особливо важливо, бо нерозуміння того, що свобода людини є відносною, а не абсолютною, приховує в собі можливість переростання атеїзму в антитеїзм, що, власне, й спостерігалося у марксистському атеїзмі. Оскільки до цього додався ще й класовий підхід до релігії (наслідок розширеного розуміння соціальних коренів релігії, ототожнення релігії з її інституціями, зокрема церквою, перенесення оцінок церковної діяльності на саму релігію), то атеїзм був вже політизований ленінізмом. Тому формула М.Редінга, викладена в його однойменній праці "Політичний атеїзм", на наш погляд, є цілком слушною.[1] Саме при такому підході релігійність і атеїстичність мислення й дії людини виводилися за неї, розглядалися як зовнішня даність, яку можна вилучити з людини, поміняти в ній якісь довільно сконструйовані ідеологічні системи, що, власне, й мало місце. Спотворювалася сутність не лише релігії, а й атеїзму, що останній зводився до релігієінтерпретаторства з чіткими установками на критику, заперечення і подолання.

Перед релігієзнавством сьогодні стоїть нелегке завдання: повернути атеїзму належне місце в системі духовних явищ, яке відповідає його справжній суті і не має антирелігійної зорієнтованості. Насамперед важливо подолати ті негативні установки, що сформувалися в ставленні до атеїзму через хибне витлумачення його природи.

Сучасне академічне релігієзнавство характеризують такі риси: насамперед, світоглядний плюралізм. Дослідження релігійних феноменів ведеться з огляду на різні світоглядні установки, творче поєднання яких при відсутності упередженості, безумовно, сприяє поглибленому вивченню релігійних явищ. Релігієзнавство є позаконфесійним, що виключає односторонність оцінок і водночас гарантує включення в об'єкт дослідження широкої палітри конфесій, вивчення трансцендентних, світських і громадянських релігій. Світське релігієзнавство є відкритим. Воно виходить за межі традиційних релігійних комплексів, аналізує прояви неорелігій, з'ясовує природу і тенденції їх розвитку. Важливою рисою світського релігієзнавства є історизм. Воно розглядає кожну релігійну систему з погляду того, як вона виникла, які етапи у своєму розвитку пройшла і чим є нині. Вивчення релігійних явищ сучасним релігієзнавством характеризує системність. Релігія - складний духовний феномен, жоден з компонентів внутрішньої і зовнішньої структури якого не повинен залишатися поза увагою науковців.

Сучасному релігієзнавству властива також порівняльність. Свої висновки воно будує не на основі аналізу віровчення і практики однієї чи кількох,

[1] Reding M. Dez politische Atheismus. - Jraz-Wien-Koln, 1958. - S.28.

найбільш поширених, вагомих в релігійному житті конфесій, а на основі зняття всього того, що розкриває релігійний феномен в його існуванні на родоплем'яному, національному, світовому рівнях, в його світський і трансцендентних формах.

Академічне релігієзнавство початку XXI ст. характеризується поліметодичністю. Воно враховує різноманітні здобутки інших наук. Водночас воно є й творчим. Релігієзнавство долає методологічні обмеженості, що накладалися на пізнання релігійного феномена ленінізмом, зокрема, партійність, заідеологізованість, підхід до релігії як до акультурного й антинаукового явища. Водночас, сприймаючи досягнення світового релігієзнавства, воно шукає й власні методи дослідження ірраціонального буття. При цьому враховується, що вивчення релігії потребує особливих методів, які докорінно різняться від тих, що застосовуються при дослідженні раціональних структур.

Українське релігієзнавство, переживши тривалий період заідеологізованості й антирелігієзації, перебуває на етапі відродження. Нове, свіже бачення феномена релігії дозволяє науково вирішувати проблеми її історії, включати його в контекст національного культурного та державотворчого процесу, з'ясовувати сутність релігійної духовності.

3. Понятійно-категоріальний апарат релігієзнавства

Академічне релігієзнавство, як і будь-яка інша галузь наукового знання, має свій набір понять і категорій - форм мислі, що характеризуються відображенням сутнісного в релігії та вільнодумстві і є засобами їх пізнання через усвідомлення характерних відношень та властивостей. До них можна віднести такі, наприклад, поняття як "тотемізм", "віра в духів", "церква", "віруючий", "іслам", "баптизм", "релігійні свята", "релігійний індиферентизм" тощо та категорії "релігія", "надприродне", "релігійна віра", "релігійний досвід", "вільнодумство", "секуляризація" та інші.

Як різновиди думки про загальні ознаки свого предметного поля, поняття і категорії релігієзнавства близькі за змістом і функціями, але, водночас, є і якісно специфічними формами мислення.[1] Відомо, що обсяг понять складає деяка кількісна спільність ознак певного ряду предметів та явищ. Так, обсяг поняття "релігійний культ" охоплює молитви, пости, обряди, релігійні піснеспіви тощо, спільним для яких є віра в можливість установлення через них зв'язків із сакральним. За своїм обсягом поняття можуть характеризуватися дуже високим ступенем загальності. Саме в цьому плані до них часто наближають

[1] Лобовик Б. Релігієзнавство в понятійно-категоріальних вимірах // Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. - К., 1996. - С 84-115.

категоріальні форми думки, видаючи їх за найзагальніші поняття.

Поняття й категорії релігієзнавства, як і будь-якої іншої галузі знання, не зводяться до формально-обсягових характеристик. їх природа криється не в кількості описаних ознак, а в глибині проникнення в сутність об'єкта - в нашому випадку релігії чи вільнодумства. Йдеться, отже, про зміст понять і категорій релігієзнавства, що постає не як спільне для багатьох феноменів їхнього предметного поля, а як відображення цілісності, певної завершеності та внутрішньої єдності об'єкта. Саме в цьому й полягає спільність понять і категорій релігієзнавства. Завдяки зазначеному релігієзнавчі категорії постають у понятійній формі. Хоча, власне, вони можуть існувати і в непонятійних формах, якими є, зокрема, мовні універсали (наприклад, "тому що", "врядигоди", "подекуди" тощо - форми категорій причини, часу, простору), алгебраїчні вирази, категорії культури, теоретично-множинні моделі граматики і т.д.

Категорії релігієзнавства не можна вважати різновидом його понять. Специфіка категорій полягає в тому, що вони є універсальними формами мислення й свідомості, які (на відміну від понять) відтворюють всезагальну визначеність релігійного і вільнодумчого феноменів у цілісності властивих їм відношень і суспільно-історичних та соціокультурних зв'язків. Для пояснення цієї думки наведемо такий приклад. В академічному релігієзнавстві широкого вжитку набуло означення "надприродне", що в релігійному контексті вживається рідко - богослови й священнослужителі, як правило, для передачі думки про трансцендентне, горнє вживають слово "святе". Проте "надприродне" - категорія, а "святе" - поняття. Це зумовлене тим, що в першому випадку виражено всезагальну істотність предметів віри (богів, духів, тотемів, упирів, домовиків, берегинь тощо), а в другому - віра лише в монотеїстичних богів і, тим самим, неприйняття всіх інших форм надприродного як неістинних, "язичницьких". Тому категорії, відтворюючи всезагальну визначеність свого предметного поля, де присутнє істотне для кожного його складника, відіграють універсальну, синтезуючу роль у пізнанні явищ релігії та релігійного вільнодумства.

Безперечно, поняття і категорії академічного релігієзнавства не є простою сумою розрізнених форм думки. Вони являють собою певну логічну систему, понятійно-категоріальний апарат якої функціонує як єдине в множинності визначень. Оскільки релігієзнавство вивчає не лише релігію, а й ті позарелігійні фактори, що зумовлюють її появу та відтворення, його понятійно-категоріальна система включає в себе, передусім, два великі розділи форм думки, котрі умовно можна було б означити як pro domo sua ta de conditionius existensiae, тобто "самі за себе" та "про умови існування". Ці розділи репрезентують такі, зокрема, категорії і поняття, як "релігійна віра", "святе", "благодать Божа", "предмет віри", "релігійні піснеспіви" тощо, а також "буттєва основа релігії", "суб'єкт-об'єктне релігійне відношення", "релігійне виповнення" тощо. Предметом

релігієзнавства є й проблеми вільнодумства, репрезентовані відповідними категоріями та поняттями. Зазначеним, звичайно, не вичерпується "рубрикація" понятійно-категоріального апарату релігієзнавства. Воно має певну структурованість, характеризовану такими дисциплінами, як філософія релігії, соціологія релігії, психологія релігії, історія та історіософія релігії, релігійне вільнодумство тощо. Відповідно до цієї структурованості перераховані розділи академічного релігієзнавства можна "розкласти" в такі відносно самостійні категоріально-понятійні ряди:

-загальний ряд понять і категорій: "релігія", "вільнодумство", "релігієзнавство", "релігійне відношення", "релігійна свідомість", "релігійний світогляд", "релігійний ідеал", "надприродне", "віруючий" та інші;

- ряд понять і категорій філософського аспекту: "буттєві основи релігії", "суб'єкт" і "об'єкт" релігійного відображення, "предмет віри", "власний зміст релігійного феномену" (віра в надприродне, релігійний досвід), "теїзм", "деїзм", "пантеїзм", "фідеїзм", "теогонія", "теодицея", "буддійська філософія" (хінаяна, махаяна), "католицька філософія" (неотомізм, неоавгустинізм, тейярдизм), "православна філософія" (академічна, метафізика всеєдності, нова релігійна свідомість), "протестантська філософія", "мусульманська філософія", "надконфесійна синкретична релігійна філософія" (теософія, антропософія, агні йога) тощо;

- ряд понять і категорій соціологічного аспекту: "релігійність", "релігійні відносини", "релігійна організація" (церква, секта, деномінація; релігійні місії, профспілкові релігійні організації тощо), "релігійна громада", "релігійні організації", "функції релігії" (компенсаційна, світоглядна, регулятивна, комунікативна, терапевтична, аксіологічна та ін.), "місіонерська діяльність", "релігійна толерантність", "релігійна нетерпимість", "свобода совісті", "клерикалізм", "теократія" тощо;

-ряд понять і категорій психологічного аспекту: "релігійна віра", "релігійні почуття" (страху, радості, любові та ін.), "релігійні переживання", "релігійний катарсис", "релігійна поведінка", "релігійний досвід", "релігійні афекти", "релігійні звички", "релігійні потреби", "екстаз", "навернення" тощо;

-ряд понять і категорій історичного аспекту: "історичні типи релігій", "чуттєво-надчуттєві вірування", "демоністичні вірування", "теїстичні вірування", "політеїзм" і "монотеїзм"; "первісні форми релігії" (фетишизм, тотемізм, анімізм, контактна магія, віра в духів, віра в померлих предків, символічна магія); "етнічні" та "національно-державні релігії" (індуїзм, сінтоїзм, конфуціанство, іудаїзм тощо); "світові релігії" (буддизм, іслам, християнство - православ'я, католицизм, протестантизм); "нові релігійні течії і напрями" тощо;

- ряд понять і категорій вільнодумчого аспекту: "вільнодумство", "атеїзм", "єресі", "богоборство", "релігійний нігілізм", "деїзм", "пантеїзм", "антиклерикалізм", "скептицизм", "антитеїзм", "релігійний індиферентизм",

"секуляризація" тощо.

Наведене є певною мірою схематичним зображенням понятійно-категоріального апарату релігієзнавства. Слід зауважити й щодо деякої умовності розподілу понять і категорій за рядами, що пояснюється наявністю кількох "смислів" в одного й того ж елементу їхнього предметного поля. Так, релігійну поведінку можна розглядати в соціологічному і психологічному аспектах; релігійна свідомість може бути предметом філософського, психологічного й історіософського аналізу. Отже, названі категорії і поняття релігієзнавства, їхні розділи та ряди є представниками і носіями множинності якостей єдиного цілого, поза яким не збагнути змісту окремо взятих понять і категорій, їхньої пізнавальної функціональності, зрештою, сутності їхнього предметного поля.

Важливо також відзначити, що в понятійно-категоріальній системі релігієзнавства форми думки, згруповані в загальні ряди, не ізольовані одна від одної. Змістовно осібні, вони мають між собою зв'язки та відношення, за якими їх можна було б поєднати в групи сурядності, підрядності, антиномізму тощо. До першої з них можна віднести зв'язки категорій та понять: "релігійне відображення" - "релігійне виповнення", "об'єкт релігійного відображення" - "предмет віри", "первісні форми релігії"" - "релігії етнічні", "світові релігії"" тощо. Підрядні відношення можуть ілюструвати зв'язки: "надприродне" - його "історичні типи" (чуттєво-надчуттєвий, демоністичний, теїстичний), "релігійне відношення" - "власна релігійність суспільства", "конфесійні відносини", "релігійний досвід", "суб'єкт-об'єктне релігійне відношення". Антиномічну групу понять і категорій репрезентують, наприклад, зв'язки: "релігія" - "вільнодумство", "сакралізація" - "секуляризація". Окрему групу відношень становлять поняття і категорії "релігійно-релігієзнавчого різночитання", приміром, "святе" - "надприродне", та категорії і поняття дуже широкого змісту - сакрального (наприклад, "благодать Божа") і релігієзнавчого (наприклад, "релігійне уособлення"). З'ясування зв'язків і відношень між категоріями та поняттями релігієзнавства спонукає й націлює думку на більш змістовне осягнення сутності їхнього предметного поля - релігії та вільнодумства.

Нарешті, поняття і категорії релігієзнавства не існують поза логічним ладом пізнавальної діяльності в цілому. І в тому разі, коли ця остання спрямована на осягнення феномена релігії як специфічного способу практично-духовного входження людини в світ, поняття й категорії мають значення методу, що приводить цей лад у рух. Релігієзнавчі форми думки тісно пов'язані з поняттями і категоріями загальнофілософського, природничонаукового, соціологічного, морально-етичного, культурологічного і т.п. змісту. Такими є, насамперед, "матерія", "свідомість", "суспільство", "людина", "світогляд", "мислення", "фантазія", "почуття", "психічне", "природне", "міфологічне". Релігієзнавчі поняття та категорії, взаємодіючи з ними, виконують роль каркасу,

сітки цілей усього релігієзнавчого процесу.

Звичайно, кожному з понять і категорій академічного релігієзнавства властива своя синтезуючо-пізнавальна функціональність. Особливо важливу евристичну роль відіграють форми думки, що становлять загальний ряд його понятійно-категоріального апарату. Особливу увагу привертає, передусім, категорія "релігія", що виражає всезагальну визначеність релігійного феномена в цілісності притаманних йому рис і суспільно-історичних та соціокультурних зв'язків. Предметним полем цієї категорії є таке практично-духовне входження людини в світ, яке визначається станами її несвободи і полягає у вірі в надприродне виповнення станів культовим чином.

Категорія "релігія" виражає єдність специфічної свідомості й діяльності. На відміну від умоглядного (філософія, право і т.п.) релігійне освоєння світу характерне тим, що воно здійснюється не виключно в мислячій голові, а в практично-духовній формі - у вигляді певних уявлень, культової діяльності та сакралізованих суспільних відносин. Якщо умоглядне безпосередньо не пов'язане з потребою його практичного виразу, то в релігії мислительно-фантазійний процес обов'язково переживається, потребує чуттєво споглядального предмета й знаходить свій вияв у культовій діяльності. Спираючись на дані абстрагування, релігійний суб'єкт може фантазійно створювати будь-які надприродні образи чи ситуації. Однак він неминуче повертається до їхньої земної першооснови, бо, як практична, діяльна істота, він потребує перетворення їх у буття для себе. Це означає, що релігія - така поліфункціональна цілісність, де культова дія є не одягом думки та почуття, а способом їх існування.

Релігія - цілісність, для котрої характерною є динамічна структурованість, буттєвість людини у вірі в надприродне, прагнення до збігу аспектів абсолютного і відносного, ентелехійна закономірність розвитку, праксеологічна та знаково-символічна сторони, аксіологічна та функціональна модальності. Сучасне, історичний досвід і майбутнє в релігії перетворені в знаки людських смислів, у символи культового дійства. Протягом віків релігія завдяки тому й функціонувала в індивідуальному й суспільному житті. її образи, картини крізь "голоси" ницості буття символізували кращі людські якості як невичерпні, вічні і цілісні. Тож зміст категорій "релігія" становлять універсальні схеми релігійного феномена. Вони відображають свій предмет (релігію) не з боку тих чи інших його сторін чи елементів, а як цілісність, у кожній з частин якої діє весь феномен релігії. Таким чином, категорія "релігія" у понятійно-категоріальному апараті релігієзнавства відіграє головну структуруючу й синтезуючу роль.

Один з найважливіших логіко-гносеологічних вузлів академічного релігієзнавства становить категорія "релігійне відношення", зміст якої виражає визначальні властивості релігійного феномена та їхню взаємозалежність.

Основою змісту даної категорії є відображальне, виповнювальне та вірувальне релігійне відношення. Перше з них полягає у виробленні людиною уявлень і переживань своєї включеності в стани невільного буття, що створює передумови для мисленно-фантазічної екстеріоризації її власних рис, усоблення предметів і явищ зовнішнього світу, абсолютизації суб'єктивних моментів пізнавального процесу - характерних ознак релігійної свідомості. Тож відображальний аспект категорії "релігійне відношення" містить у собі евристично важливу вказівку на буттєві джерела релігії та форму їх "екранізації" в свідомості людини.

Релігія не була б способом входження людини в світ, його освоєння, якби лише відображала пануючі над людиною сили й пропонувала їй картину її немочі й убогості. Релігія є не лише відображенням сущого, а й мисленно-фантазійним виповненням його. Виповнювальне релігійне відношення її полягає в наділенні образів ущербної буттєвості рисами над-сущого, що є бажаними, належними. Дякуючи виповнювальній, компенсаційній функції, релігія створює такі образи жаданого, які відіграють роль ідеалу, що заперечує невільні стани, є зразком і закликом до наслідування. Наявність у змісті категорії "релігійне відношення" виповнювального аспекту веде в системі релігієзнавчого апарату до розуміння ціннісно-творчих потенцій релігійності.

Необхідно підкреслити, що феномен релігії і відповідна релігієзнавча категорія немислимі поза вірувальним відношенням. Його особливістю є спрямованість на надприродне як абсолютне, довершено-субстанційне, через яке культовим чином можна виповнювати невільні буттєві стани людини. Цей аспект релігійного відношення свідчить про те, що релігія в цілому є передусім виразом потреби серця, а не розуму, що не принижує її гедоністичної функції - розраджувати й обнадіювати, без чого немислимі націленість і поривання до наповнення дійсності. Вираження цього, вірувального аспекту релігійного феномену в категорії "релігійне відношення" - ще одне свідчення її пізнавальної цінності.

Не менш важливе місце в понятійно-категоріальному апараті релігієзнавства посідає форма думки, що виражає предмет віри і поклоніння, - надприродне. Причому, як категорія "надприродне" у релігієзнавстві, про що вже йшлося вище, виражає всезагальне й найбільш істотне в предметах релігійної віри - образах та уявленнях релігійної свідомості. Надприродне - категорія, підрядна загальнофілософському розумінню природного, співвідносного з природним як об'єктивно сущим. Але в релігії надприродне є увіруваним і явлюваним у культовій практиці, усоблюваним, наділеним рисами субстанційності та розумінням предмета віри як такого, що справляє визначальний вплив на людину та довкілля. В категорії "надприродне" виражені значення не лише релігійних образів та уявлень, а й загальні визначеності стихійних буттєвих станів людини, що характеризує її і в онтологічному плані.

Крім форм думки, що мають своїм предметним полем релігійний феномен,

в академічному релігієзнавстві досить часто вживаються поняття і категорії, пов'язані з критичним ставленням до релігії. Серед них - антиномічна "релігії" категорія "вільнодумство" та підрядні їй такі форми вираження вільнодумства як "безрелігійність", "єресь", "індиферентизм", "богоборство", "релігійний нігілізм", "деїзм", "скептицизм", "пантеїзм", "антиклерикалізм", "антитеїзм", "атеїзм" тощо.

Зміст категорії "вільнодумство" - переважно заперечення надприродного та віри в нього, ствердження розуму та його здатності сприймати дійсність такою, якою вона є. Вона не лише з позицій здорового глузду виражає критичне ставлення до релігійних нетерпимості, догматизму та авторитаризму, а й науково аргументоване заперечення релігійного світогляду, вона виражає суспільно значущі ідеї секуляризації свідомості та вимогу свободи совісті.

Серед форм вільнодумчої свідомості привертає увагу категорія "атеїзм", яка своїм предметним полем має світоглядні орієнтації, що утверджують людину в бутті, вільному від віри в надприродне. Перипетії розвитку атеїзму як форми вільнодумства, а також самої категорії "атеїзм" складні. Остання, попри викривлення й деформації її предметного поля ідеологією та стилем адміністративно-бюрократичної системи, увібрала в свій зміст істотні здобутки академічного релігієзнавства, зокрема, в питаннях про походження релігії, суб'єкт-об'єктне релігійне відношення, психологічні особливості релігійної свідомості тощо. Тому, не збиваючись на пусте заперечення цієї та інших форм вільнодумства, необхідно творчо усвідомити сутність та евристичну цінність їхнього понятійно-категоріального виразу.

Не з'ясовуючи зміст інших категорій та понять про релігію та вільнодумство, відзначимо, що всі вони, функціонуючи в єдиній системі академічного релігієзнавства, акумулюють знання найбільш істотного у відношенні "людина - релігія - світ". Тим самим вони виконують важливу світоглядно-методологічну функцію, не лише орієнтуючи людину в лабіринті практично-духовного входження в світ, а й у розумінні тих складних і життєво важливих суспільних явищ, які так чи інакше інтеріоризовані в релігії і вільнодумстві. Зауважимо, нарешті, що понятійно-категоріальний апарат релігієзнавства не є застиглою й довершеною системою, якимось "ключиком", що відкриває таємниці релігійного досвіду та вільнодумчого духу. Цей апарат ще перебуває в становленні. Він вимагає творчого підходу й збагачення через подальше вивчення релігії та вільнодумства як суспільно-історичних феноменів.

4. Герменевтичний аспект релігієзнавства

В наш час актуальним є включення герменевтики в контекст релігієзнавчих досліджень. Однак йдеться не про герменевтичне релігієзнавство

як одне з самостійних дисциплінарних утворень, а про герменевтичний аспект релігієзнавства. Під поняттям "герменевтичний аспект релігієзнавства" ми розуміємо включення, вписування власне герменевтичного інструментарію в релігієзнавчий матеріал.

Перш ніж перейти до понятійної сітки герменевтично зорієнтованого релігієзнавства, зробимо невеликий історичний екскурс і розглянемо функціонування герменевтичних ідей в теологіях і релігійно-філософських концепціях. Для цього насамперед виділимо три етапи маніфестації герменевтичних інтенцій в історичному просторі. Перший пов'язаний з пануванням біблійної герменевтики (умовно IV-XVIII ст.). На цьому етапі герменевтика застосовувалася тільки в контексті тлумачення біблійних текстів. Другий етап (умовно кін. XVIII - поч. XX ст.) характеризується розчиненням біблійної герменевтики в гуманітарних, здебільшого у філологічних та історичних науках. На цьому етапі спостерігається навіть тимчасове припинення функціонування феномена біблійної герменевтики, зокрема, в європейській традиції. Проте вже на третьому етапі (умовно 20-ті pp. XX ст. - нинішній час) завдяки посиленому застосуванню герменевтичного інструментарію, переважно у протестантських теологіях екзистенційної орієнтації, біблійна герменевтика знову відновлюється, причому кардинально. Біблійні тексти (і в цьому полягає характерна особливість третього етапу) інтерпретуються крізь призму екзистенційного світосприйняття.

Отже, функціонування герменевтичних понять, ідей, принципів у контексті релігійної традиції пов'язане з еволюцією предмета біблійної герменевтики. До речі, біблійна герменевтика в релігійній традиції розглядалась як вчення про істинне тлумачення текстів Святого Письма. Так, у працях відомого російського православного богослова та історика XIX ст. архімандрита Макарія (Булгакова) знаходимо таке визначення герменевтики: "Вона (герменевтика - авт.) викладає правила того, як пізнати і з'ясувати істинний смисл Святого Письма".[1] Тож завдання біблійної герменевтики богословам уявлялись переважно як розуміння окремостей, частин щодо цілого, що ним є канон.

Вперше герменевтична проблема в контексті християнської традиції була поставлена ще Орігеном в його четвертій книзі "Про начала". Йшлось про найпростіше герменевтичне питання, суть якого можна висловити у такій формі: "Скільки смислів у слові?" Хоч сам Оріген належав до прихильників багатозначного витлумачення змісту, але вважав, що "внутрішній смисл, як смисл божественний, відкривається нам лише завдяки благодаті".[2]

Нову сторінку в освоєнні герменевтичного арсеналу відкриває Августин

Макарий, архимандрит. Введение в православное богословие. - СПб, 1847. - С.644.
' Сочинения Оригена, учителя Александрийского. - Рига, 1936. - С. 281.

Аврелій. Його "De doctrina Christiana" по праву може слугувати за посібник з біблійної герменевтики. Саме від часів Августина за біблійною герменевтикою закріпилось тлумачення її як сукупності правил і понять, що застосовуються для пошуку дійсного смислу Святого Письма. До герменевтичного здобутку Августина треба віднести його вчення про речі та про знаки, про необхідність їх відрізняти. На думку богослова, будь-яке вчення можна віднести до речей чи до знаків. При цьому досліджувати речі можна тільки завдяки вивченню знаків. Видатний мислитель порушив також проблему, доволі важливу для майбутнього герменевтики. Йдеться про розуміння переходу від знаку до значення. Щоправда, за Августином, розуміння досягається через освоєння церковної догматики, а в кінцевому підсумку "богонатхненність Письма вимагає і богонатхненності читача". Він наполягав на визнанні за смислом слова одного-єдиного значення. За влучним висловом Г.Шпета, в Августина "проблема розуміння знищується, не будучи ще як слід поставленою".[1] Проте саме підняття цього питання стало визначальним чинником подальшого розгортання герменевтичних концепцій.

На відміну від Августина представники Реформації відмовились від традиційного розуміння Святого Письма, що за своєю суттю означало апеляцію до авторитету. Вони висунули принцип тлумачення тексту Біблії з огляду на сам текст. У протестантській теології часів Реформації релігійна герменевтика набуває істотно нового значення. В цьому контексті необхідно відзначити герменевтичні розвідки відомого ідеолога і теоретика протестантизму Флаціуса Іллірійського (XVI ст.), котрий започаткував розробку нових герменевтичних принципів. Йдеться насамперед про принцип контекстуального тлумачення, що вимагає при дослідженні тексту брати до уваги контекст. Це ставило смисл у залежність від контексту. У такий спосіб проблема багатозначності, для вирішення котрої святі отці доклали чимало зусиль, втрачала свою гостроту. Принцип теологічних розвідок Флаціуса в подальшому став відомий як принцип герменевтичного кола. Йшлося про відношення частин тексту до цілого, а цілого тексту до окремих частин. Згідно принципу теологічних розвідок окремі частини цілого повинні були вже сприйматись через їх відношення до цілого. Після Флаціуса теологи стали визнавати наявність єдиного смислу Святого Письма, хоча його тлумачень, залежно від контексту, могло бути безліч. Флаціусу належить також пріоритет у постановці такої важливої герменевтичної проблеми, як відмінності розуміння й інтерпретації.

У теологічній спадщині XVIII ст. помітне місце займали розвідки відомого інтерпретатора Нового Завіту, теолога Йоаніса Ернесті. На його думку, герменевтика має виконувати два завдання - розуміння і, власне, пояснення. З одного боку, вона повинна виявляти смисл, а з іншого - пояснювати його. Саме

Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. - М., 1989. - С. 238.

Ернесті й порушує, хоча у прихованій формі, проблему співвідношення розуміння та пояснення, яка набуває в подальшому особливої гостроти у В.Дільтея. На основі поглибленого вивчення інтерпретацій Нового Завіту Й.Ернесті зробив висновок, що адекватне розуміння Святого Письма змушує визнати відмінності його інтерпретаторів. Іншими словами, будь-яка інтерпретація біблійних текстів є наслідком характеру і рівня знання самого слова й не залежить від Духа Святого. На думку дослідника, слід відмовитись від догматичної єдності канону. Відтак теологічна герменевтика в побудовах Ернесті заходить у логічну безвихідь. За образним висловленням В.Дільтея, "відбувається звільнення тлумачення від догми". Саме праці теолога Й.Ернесті започаткували секуляризацію біблійної герменевтики, її трансформацію в герменевтику історичну. В його розвідках герменевтика набуває рис наукоподібності, перетворюється в окреме питання, що розв'язується вже методами історичних і філологічних наук.

З XVIII ст. розвиток герменевтики здійснюється у двох напрямках - філологічному й теологічному, що не суперечили у своїх методологічних засадах один одному, більше того, подеколи перехрещувались, взаємодоповнювались. Цікаво, що основоположник власне філософської герменевтики відомий німецький теолог і мислитель Фрідріх Шлейєрмахер дійшов до свого відкриття на основі ретельних текстологічних досліджень здебільшого біблійних текстів.

З іменем Ф.Шлейєрмахера пов'язується другий етап власне релігійної герменевтики. Під герменевтикою він розумів мистецтво, завдяки якому існує можливість повторити творчий процес автора тексту, навіть відчути, усвідомити текст краще від авторського його розуміння. Варте уваги також тлумачення Ф.Шлейєрмахером феномена розуміння - важливого компонента людського спілкування в широкому значенні цього слова. На його думку герменевтика є допоміжною дисципліною, котру можна застосовувати не лише для дослідження текстів Біблії, а й для вивчення текстів різного змістовного спрямування. По суті, саме у Ф.Шлейєрмахера рельєфно простежується тенденція до становлення герменевтики як універсальної методології з претензією на розв'язання філософських проблем. Релігійна герменевтика у нього неначе розчиняється в універсальності. Відомим представником цього етапу філософської герменевтики був також німецький філософ Вільгельм Дільтей, що послуговувався герменевтикою як універсальним методом розуміння культури минулого.

Зосередимось тепер безпосередньо на аналізі третього, сучасного етапу еволюції герменевтичних принципів у релігієзнавчих пошуках, який має теологічний відтінок. Йдеться про так звану екзистенційну герменевтику, репрезентовану працями відомих діячів протестантської думки Рудольфом Бультманом, Ернстом Фуксом і Герхардом Ебелінгом. Насамперед відзначимо ті

загальні особливості, які характеризують специфіку теологічної герменевтики XX ст. Ними є:

-тісний зв'язок теологічної герменевтики з філософською герменевтикою. Джерелом герменевтичних ідей теологів Е.Фукса і Г.Ебелінга служили теоретичні викладки пізнього М.Хайдеггера. Р.Бультмана, безперечно, зазнав значного впливу з боку філософського екзистенціалізму, хоча в герменевтичних пошуках опирався на герменевтичний потенціал Хайдеггера і здобуток марбургського неокантіанства;

- об'єкт дослідження залишається незмінним, традиційним. Ним є біблійні тексти;

- герменевтичним дослідженням властива антиеволюційність, антиісторизм у змістовному наповненні інтерпретацій.

Як приклад герменевтично орієнтованої теології, розглянемо теорію деміфологізації Р.Бультмана, викладену в книзі "Новий Завіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного благовістя". На думку Р.Бультмана, сучасні наукові знання про світ і людину в ньому суперечать міфічним уявленням, які містяться в Біблії, зокрема, в Новому Завіті. Уникнути суперечностей можна не простим відкиданням міфології як такої (позиція ліберальної теології XIX ст.), а шляхом "деміфологізації" християнства. Йдеться про необхідність дати нову інтерпретацію біблійних текстів. А це означає, що те "міфічне вбрання, в яке вдягнуте християнство", зовсім не відповідає його сутності. Воно є лише засобом його подання, зумовленим особливостями епохи формування Біблії. За Р.Бультманом, завдання дослідника полягає у виявленні за "міфічним вбранням" його глибокого змісту, його іманентного начала. "Потрібно, - пише богослов, - екзистенційно інтерпретувати дуалістичну міфологію Нового Завіту".[1] Цей глибокий зміст християнського вчення є його Kerygma. Основним смислом екзистенціалу "керигма" є, власне, сутність християнського благовістя, що має нормативну цінність для всіх часів і народів, незалежно від історичного способу її вираження. Керигму, або глибинний зміст благовістя, людина може осягнути лише завдяки вірі в події, пов'язані з життям і діяльністю Ісуса Христа. Віра, за Р.Бультманом, не визнання істинності постулатів Символу віри, не містичне злиття душі з Абсолютом. Це подія зустрічі, з якої виникає особистісне ставлення до Бога, і саме це ставлення. Це віра у "подію Христа", віра у вирішальне есхатологічне діяння Бога, сповіщене керигмою. Отже, на думку теолога, віра в Ісуса означає віру в його присутність у слові "благовістя", у керигмі; віру в те, що слово "керигма" є Його словом. Так в теології набуває чинності новий екзистенціал - "подія".

При розгляді "теорії деміфологізації" Р.Бультмана особливе значення

[1] Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопр. философии. - 1992. - № 11. - С. 96.

надається змісту інтерпретації, що уявляється йому своєрідною діалектичною операцією з виявленням глибинної екзистенційної суті, пов'язаної з існуванням Христа. Проте цю операцію не варто зводити до раціонального поступу "зняття" (Aufebung), на кшталт гегелівського. Іншими словами, об'єктивна і загальноприйнята інтерпретація Біблії неможлива, бо людина підходить до релігії з певною особистісною установкою, її віра завжди є прилученням до екзистенційної суб'єктивності. Цим зумовлене і саме тлумачення "розуміння", що мислиться суб'єктивною прилученістю, а не рефлексією.

В руслі бультманівської концепції розглядав герменевтику й німецький теолог Ернст Фукс у книзі "Граматика віри". В його герменевтичних розвідках визначальним поняттям є "повідомлення", зокрема про повідомлення благовістя від Христа. На думку Е.Фукса, завдання людини при тлумаченні благовістя полягає не тільки в тому, щоб "схопити" Слово, вислухати Його, а також у пошуку відповідного слова Христу. Йдеться про мову віри, що є обов'язковим елементом процесу розуміння. Е.Фукс надає велике значення Слову. Воно є пріоритетним у біблійному тексті, бо є подією мови. Подібні міркування мав німецький теолог Г.Ебелінг.

Отже, Р.Бультман, Е.Фукс і Г.Ебелінг, по суті, відтворили біблійну герменевтику, розглянувши її екзистенційно. Серед інших відомих теологів, що в своїх дослідженнях широко використовували герменевтичний метод, необхідно згадати представників католицької думки К.Ранера і Е.Корета.

Цей екскурс в історію проникнення герменевтичних інтуїцій, ідей, принципів у богословські концепції служить основою для побудови, реконструкції уявної моделі "герменевтичного аспекту релігієзнавства". На нашу думку, на описовому рівні схоплення герменевтики в релігієзнавстві слід розглянути понятійний герменевтичний апарат на релігієзнавчому ґрунті, а також торкнутись деяких закономірностей, що випливатимуть із запропонованої схеми.

Спочатку трохи про гіпотетичну реконструкцію понятійного апарату. Згідно з духом герменевтики, тут доцільно виділити два понятійні ряди: перший пов'язаний із становленням смислів релігійних феноменів і з осягненням смислу феномена релігії як безпосереднього об'єкта вивчення; другий пов'язаний із можливими інтерпретаціями, орієнтованими на розуміння загального смислу релігійних феноменів і їх смислових відтінків. Іншими словами, такі основоположні поняття релігієзнавства, як "релігія", "Бог", "людина", "сакральне", "релігійне почуття", "Біблія" тощо мають входити як предикати в обсяг суб'єкта поняття "смисл". Відповідно, всі вищеназвані основоположні поняття повинні служити об'єктами для найрізноманітніших "інтерпретацій". При цьому родові поняття "смисл" та "інтерпретація" вихідною категорією мають поняття "розуміння", що, в свою чергу, може тлумачитись із психологічних, методологічних, культурно-історичних і навіть онтологічних

позицій. Найбільш плідним для майбутнього герменевтики (в руслі релігійної традиції) є, на нашу думку, осягнення процесу розуміння як своєрідного хитання між досягнутим на рівні тлумачення і прийнятим на рівні віри.

Таке тлумачення процесу розуміння наводить П.Рікьор у творі "Конфлікт інтерпретацій". На його думку, "розуміння Святого Письма вимагає не відмови від розуму в ім'я віри, а "віруючого розуму".[1] Звернувшись до діалектики, можна розвинути думку П.Рікьора: розуміти можна тільки тоді, коли щось некритично сприймається на віру, а віра, в свою чергу, можлива лише при наявності умови, за якою її зміст певним чином розуміється. Подібне тлумачення розуміння створює неабиякі труднощі для побудови системи категорій релігієзнавства, бо тоді кожна з категорій повинна містити в своїй глибинній сутності елемент кореляції між розумінням і вірою. З огляду на це, пропонуємо розглянути на основі тлумачення розуміння як пізнавального акту осмислення чого-небудь один з можливих варіантів окреслення понять релігієзнавства.

За приклад розуміння однієї з категорій герменевтично забарвленого релігієзнавства візьмемо універсальний герменевтичний ключ - "феномен Біблії". Це важливо, бо тлумачення біблійних текстів було й залишається основним завданням релігійно орієнтованої герменевтики. Йдеться про "смисл" Біблії, зокрема, про те, що розуміється під Біблією. Відповідно до історичного поступу біблійної герменевтики можна визначити три підходи до розуміння феномена Біблії. Перший підхід - традиційний, що становив суть першого етапу, коли Біблія тлумачилась як "Богом відкрита істина", Богом натхненне Письмо. Другий підхід - історичний - витлумачує Біблію як джерело історичних фактів, повідомлень, свідчень тощо. Він домінував на другому етапі розвитку герменевтики в релігійній традиції. Третій підхід - екзистенційний - акцентує увагу на тому, що Біблія може сказати, повідомити людині. Яскравий приклад такого витлумачення Біблії - "теорія деміфологізації" Р.Бультмана. Екзистенційний підхід актуалізує такі поняття, екзистенціали, як подія, благовістя (керигма), ситуація, співпереживання тощо. Перераховані підходи до Біблії, з одного боку, не є абсолютними для кожного етапу, а з іншого, далеко не вичерпують всієї повноти смислових відтінків у процесі осягнення феномена Біблії. Вони були найвпливовішими на окремих етапах еволюції біблійної герменевтики.

Тепер поговоримо про "інтерпретації" Біблії. Спробуємо розкрити феномен "книги книг" на рівні другого понятійного ряду, що має родове поняття інтерпретація. Безліч інтерпретацій Біблії можна акумулювати в такі основні аспекти, як алегоричне й буквальне (граматичне і історичне) витлумачення. Якщо витоки алегоричного тлумачення сягають Александрійської богословської

Ricoeur P. Le conflict des interpretations. Essais d'hermeneutigue. - Paris, 1969. - P.388.

школи (І-ІІ ст.), то корені буквального бачимо в традиції Антіохійської богословської школи (IIст.), найвизначнішим представником якої був Іван Златоуст. Отже, йдеться про так звану дискусію аналогістів і аномалістів. Деякі богослови минулого і сьогодення наполягають на доцільності виділяти у самому алегоричному витлумаченні кілька більш глибоких (мається на увазі -містичних) смислів. Взявши до уваги принцип контекстуальності, ми знехтуємо питанням багатозначності смислових відтінків.

"Керигматична герменевтика" Р.Бультмана служить основою вичленування ще й так званого екзистенційного підходу до інтерпретації Біблії. Тобто доцільно виділяти інтерпретації біблійних текстів, що склались у певну історичну епоху, і інтерпретації самих інтерпретаторів, тобто повідомлення, що хотіли передати в начебто незалежних інтерпретаціях текстів їх автори. Іншими словами, теолог пропонує розширити горизонт інтерпретацій. При цьому виникає потреба пошуку істинного смислу інтерпретацій. Він, за Р.Бультманом, полягає у керигмі. Звідси й суть екзистенційного аспекту інтерпретації: віднайти первісну, глибинну сутність якогось феномена, зокрема, феномена Біблії.

Проте зробимо невеличке зауваження: постійна дилема "істинність-неістинність" в герменевтиці не працює. Для герменевтики (в тому числі й релігійно забарвленої) головним є поняття автентичності, що зумовлює глибинну відповідність тексту, достеменно, іманентність йому. Тож замість істини в ній слід використовувати автентичність. Інша справа: що є критерієм автентичності? Розмірковуючи далі, запитаємо: "Може таким критерієм бути авторитет, чи ні?" Проте це питання належить вже до царини метатеорії герменевтики, тобто входить в аспект розгляду філософської герменевтики.

Тепер спробуємо повторити попередню процедуру герменевтичного осмислення поняття "релігія". Для цього за родове поняття візьмемо "феномен" релігії й розглянемо його з герменевтичних позицій. Зазначимо, що під феноменом в нашому випадку слід розуміти поняття однопорядкове, співвідносне з поняттям "сутність", але протилежне йому, тобто перебуваюче у протиставленні до сутності. Насамперед підведемо це поняття до підмету першого понятійного ряду, тобто спробуємо осягнути "смисл" релігії.

З безлічі спроб осмислення цього феномену з різноманітних світоглядних і методологічних позицій можна виділити, принаймні, три підходи до розуміння змісту релігії. Перший стверджує апеляцію до авторитету, коли релігія мислиться як "благовістя", одкровення, своєрідна апологія можливостей, продукт трансцендентного. Звідси й предикати "авторитетного" тлумачення релігії - поняття "Бог", трансцендентне, сакральне тощо. Цей підхід домінував на першому етапі становлення релігійної герменевтики, хоча його прояви характерні і для концепцій бультманівської орієнтації і навіть для феноменологічної філософії релігії.

Другий підхід розглядає релігію як важливий продукт духовного життя

людства, осмислює її як соціальний феномен. Висновки послідовників цього підходу (переважно в позитивістськи орієнтованих концепціях) характеризуються зведенням неосяжного феномена релігії до розгляду її як суто історичного продукту, зумовленого розвитком певного соціального фактора. Такий підхід був провідним на другому етапі становлення релігійної герменевтики. На рівні цього підходу осмислення відбувається за наявності понять "релігійна свідомість", "релігійна діяльність", "релігійні відношення", "релігійні інститути" тощо.

Третій підхід виявляється в осмисленні релігії як ставлення людини до Бога. В такому тлумаченні акцент необхідно ставити не стільки на терміні "людина", а на зв'язці "ставлення", що полягає в постійному прагненні людини стати Особистістю шляхом, здебільшого, богоуподібнення. Звідси й умовна назва цього підходу до осмислення релігії - особистісний. До речі, його перші витоки витлумачення феномена релігії сягають ще Августина, в розумінні котрого релігія виступала засобом зв'язку Бога з занепалою людиною. Прояви особистісного підходу до осмислення релігії характерні всім етапам становлення релігійної герменевтики. Подібне тлумачення, в свою чергу, потребує з'ясування змісту таких основоположних понять, як "Бог", "людина", котра відчуває, мислить і діє, й ідея безсмертя.

Тепер мусимо ще осягнути феномен релігії на рівні інтерпретації, тобто на рівні другого понятійного ряду. Відповідно до смислових відтінків феномена "релігія" можна вичленити безпосередні інтерпретації цього феномена. Звідси, в світлі "авторитетного" витлумачення релігії можна вичленити такі її визначення: vox dei, релігія як відчуття священного (М.Еліаде, Р.Отто), утвердження трансцендентного (Р.Ейкен), релігія як чистий і благоговійний стан духу, названий благочестям (К.Тіле) тощо. На рівні тлумачення релігії як соціального феномена функціонують такі інтерпретації її: релігія є засіб об'єднання і зв'язку людей суспільстві (О.Конт), релігія як сакралізація цінностей і тих соціальних зв'язків, які зумовлюють цілісність соціальних груп (Е.Дюркгейм) тощо. У світлі екзистенційного підходу до релігії також можна навести безліч визначень, а саме: релігія як продукт взаємовідношення "Я" і "Ти" (С.К'єркегор), релігія як особистісне переживання, сукупність почуттів, дій і досвіду окремої людини (У.Джеме), релігія як життя у спілкуванні з Богом (С.Франк), як зустріч індивідуума з Богом (К.Барт) тощо. При цьому слід зауважити особливості визначень релігії різними інтерпретаторами.

Осмислення релігії на рівні інтерпретацій потребує враховування таких принципів, як контекстуальність та історичність. Для прикладу співставимо трактування релігії як відчуття сакрального М.Еліаде, подану в капітальному дослідженні "Історія релігійних ідей", та у викладі в середньовічних трактатах. Акцентуємо увагу на тлумаченні самого терміна "сакральне". Для М.Еліаде сакральне має трансісторичну природу, при визначенні якого необхідно

користуватися поняттям ієрофанії. На думку дослідника, сакральне відкриває себе як абсолютну реальність виключно через історичну різноманітність своїх проявів - ієрофаній. В середньовічних трактатах і суммах "відчуття сакрального" співвідноситься з Божественним, трансцендентним й антитезою має профанне (мирське). Відповідно, природа сакрального абсолютно не має нічого спільного з природою світу необхідностей. Саме тому тлумачення релігії як відчуття священного, сакрального в контексті середньовіччя істотно відрізняється від таких самих за формою тлумачень МЕліаде.

Ми продемонстрували лише ескіз побудови одного з можливих варіантів герменевтичного прочитання релігієзнавства.

З огляду на сказане, зробимо такі висновки:

1. "герменевтичне релігієзнавство" як окрему дисципліну науки про релігію неможливо осмислити, застосовуючи герменевтичний інструментарій через функціонування принципу плюралістичності у тлумаченні основоположних понять релігієзнавства;

2. "герменевтичне релігієзнавство" існує лише як методологія. Йдеться про включення, вписування герменевтичного інструментарію в релігієзнавчий матеріал, тому доцільніше говорити про функціонування в методологічному відношенні "герменевтичного аспекту" релігієзнавства;

3. методологічно плідним є виділення двох понятійних рядів герменевтично орієнтованого релігієзнавства, а саме: понятійного ряду, пов'язаного з з'ясуванням смислів релігійних феноменів, і понятійного ряду, пов'язаного з наявністю можливих інтерпретацій, що розкривають загальний зміст релігійних феноменів і їх смислові відтінки.

5. Релігієзнавство і теологія

Вивільнення, виокремлення релігієзнавства із механічної включеності в структуру науково-атеїстичної теорії марксизму і оформлення його у самостійну галузь гуманітарного знання актуалізувало питання співвідношення релігієзнавчих дисциплін, зокрема, філософії релігії і теології (або богослов'я). Останні терміни тут вживаємо як однозначні. Історично склалося так, що термін "теологія" вживають характеризуючи богословські теорії католицизму та протестантизму, а "богослов'я" - для означення таких теорій православ'я.

Актуальність дослідження співвіднесення релігієзнавства і теології зумовлена не лише потребою розмежувати їх предметні сфери, а й конкретними практичними проблемами. Так, за умов відокремлення школи від церкви, декларовану законом світськість освітнього процесу (релігієзнавчу освіту в школах і вузах) дехто прагне підмінити богослов'ям, перекладає викладання релігієзнавчих дисциплін на служителів культу, проповідників деяких

християнських конфесій. Проблемною є також атестація наукових кадрів, які досліджують релігійні феномени. Потрібно мати чіткі критерії розмежування пошуківців з теології і релігієзнавства, зокрема, богословського, ідентифікації вітчизняних і зарубіжних спеціалізацій наукових досліджень з проблем релігії. Адже вживаний нами термін "релігієзнавство" подеколи не знаходить еквіваленту в прийнятій в інших країнах класифікації галузей наукових пошуків у сфері гуманітарного знання.

Перш за все з'ясуємо, що відрізняє теологію від релігієзнавства, розкриємо основні її особливості, стисло опишемо процес становлення й зміни її предметної сфери. Зауважимо, що термін "теологія" не відповідає тому змісту, що вкладають в нього самі богослови. Сутність Бога непізнаванна. Тож на відміну від інших наук, які своїм предметом мають дослідження реальних творінь Бога, теологія, згідно з вченням різних конфесій, має за безпосередній предмет Боже одкровення, тобто слово Бога, виражене у Святому Письмі. Тому доречно замість терміну "теологія" (слово про Бога) вживати термін "теологлогія" (слово про слово Боже).

Історія терміну "теологія" сягає часів Стародавньої Греції. З самого початку він не мав специфічного фідеїстичного змісту. Богословами називали тих, хто складав або повідомляв оповіді* про богів, космос. Нерідко ними виступали жерці, обов'язком яких була розповідь змісту міфів у храмі. У Платона - це люди, що розробляють теологію в епосі чи трагедії. Теологами також називали "збирачів" і систематизаторів міфів, а особливо генеалогій язичницьких богів (по типу "Теології"" Гасіода). Зрозуміло, що така теологія не обов'язково мала форму віровчення. її могла характеризувати навіть іррелігійність. Саме тому Ціцерон називав теологами вільнодумних послідовників грецького філософа Евгемера (IV ст. до н.е.), котрий, прагнучи раціоналістично осмислити міфологію, розглядав богів як витвір людини.

Враховуючи платонівську критику теології народних і поетичних міфів, вперше термін "теологія" у близькому для подальшої його долі змісті використав Аристотель, позначивши ним вичленовану у своєму вченні "вищу споглядальну науку", котрою є спекулятивна "перша філософія", або ж метафізика. Теологія, на його думку, є вченням про першу причину, "певну сутність", вічну, нерухому й відокремлену від чуттєвих речей, що не має якоїсь величини, частин.[1] Характерним є те, що Бог Аристотеля, за своїми ознаками був далеким від антропоморфних і політеїстичних богів рідної філософові Греції і ще не мав якихось зв'язків з релігією. Бог виступав у ролі одного з філософських принципів у світобаченні Стагірита, який використав теологію Аристотеля як складову своєї філософії. Більше того, католицька Церква термін "теологія" навіть не допускала у свій вжиток, вважаючи, що богословами

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. - Т.1.- М., 1976.- С. 285.

можуть бути лише служителі культу інших релігій. Вона різко засудила свого теолога П.Абеляра (1079-1142 pp.) за те, що він запропонував слово "теологія" використовувати для означення філософського викладу доктрини християнської церкви.[1] Католицька Церква взагалі тривалий час відмовлялася від філософії через переконання в перевазі віри над "діалектичним хитроплетивом розуму".

Не дивлячись на всі ці застереження, процес переростання теології в інтелектуальну діяльність, зближення її з духовною традицією греко-римської культури поступово зростав. Усвідомлюючи прірву, що існує між інтелектуальним рівнем античної філософії й примітивністю суджень християнського віровчення, широкий рух за філософську рефлексію про Бога розпочав саме Августин Блаженний, який за допомогою метафізики неоплатонізму прагнув гармонізувати віру й інтелект, "божественні істини" й набуті знання.[2] Втім перспектива відмежування філософії від теології (чи навпаки) ще не поставала. Натомість всі прояви людської життєдіяльності розглядалися як еманація Божественної волі, а мислення - як наслідок Божого озаріння, тож їх єдність розглядалась як вияв Божої благодаті.

Вперше відмінність науки про одкровення, тобто непідвладне розуму осягнення Бога (теологія), і науки, що грунтується на розумі (філософія), усвідомив Фома Аквінський (1226-1274 pp.). Філософія в нього є необхідною, але підпорядкованою наукою, бо вона опосередковано (через пізнання природного порядку буття) веде до Бога, є компонентом метафізичного обґрунтування Бога: Пряму ж вість про Бога, на думку Аквіната, розум не дає. Він може допомогти осягнути буття, раціональну сутність людини, проте розум неспроможний вирішити дилему вічності чи тимчасовості світу, зрозуміти істину, що благо людини втрачене нею при гріхопадінні, що Бог Всесвіту є Бог християнської віри тощо. Все це дається через одкровення. Оскільки "царство благодаті" знаходиться над земним світом, то теологічне мислення підноситися над філософським пізнанням.

Отже, філософія й теологія в Фоми Аквінського не примиряються, а підпорядковуються одна одній відповідно до міри їх досконалості. Насамкінець своїх розмірковувань Аквінат підпорядкував філософію раціоналізму Аристотеля християнському ірраціоналізму.

Хоч термін "теологія", починаючи з праць Генріха Гентського (XIII ст.), й закріплюється у звичному для нас розумінні остаточно, але томізм з його дихотомією метафізичного й одкровенного залишає ще на кілька століть предмет для гострих філософсько-теологічних дискусій.

Оскільки стимули у розвитку християнського віровчення спочатку мали

Абеляр П. Диалог между философом, иудеем и христианином // Абеляр П. История моих бедствий. -М., 1959.-С. 95-105. [2] Августин Аврелий. Исповедь. - М, 1991.

швидше практично-нормативний, ніж інтелектуальний характер, то трансформація теології в самостійну сферу знання, дисциплінарна специфікація теології.в історії європейської думки була надто повільною. Проте рефлексія, що розвивалася в межах теології, в кінцевому підсумку призвела до остаточного взаємного розмежування, а подеколи й протиставлення у XVIII-XIX ст. філософії і теології, чіткого визначення теології у своєму предметі. В цей час християнська віра стала міцним фактором і традицією європейського соціально-духовного життя, Церква набула розвинутих інституційних форм, також відбулося відокремлення релігійної і світської освіти.[1]

Етимологія слова "теологія" (гр. theos - Бог і logos - слово, вчення) засвідчує дихотомічність його змісту. На це звертав увагу відомий протестантський теолог Пауль Тілліх. Він поділяв поняття "теологія" на два елементи: "першим є theos, бог, що дещо про себе повідомляє, стихія одкровення; другим елементом є logos, розумне слово про те, що повідомляє Бог у своєму освідченні".[2]

Полярність ідеї теології відзначав і САверинцев, вичленовуючи в ній надраціональне одкровення і його раціоналістичний аналіз. Співвідношення позалогічного "Бога" і логічного "слова" про нього в структурі богослов'я, як це слушно зауважив дослідник, відтворює двоярусність іудео-елліністичної культурної традиції Середземномор'я.[3] Якщо на нижньому ярусі містяться філософські розмірковування про Всевишнього як сутність, першопричину і мету існуючого (саме цей ярус Аристотель назвав у своєму вченні теологією), то на вищому - такі істини одкровення, що недоступні розуму і Бог подає їх у своєму слові.

Враховуючи цю полярність теології і прагнучи упорядкувати й класифікувати різноманіття людських знань, французький богослов-схоласт Гуго Сен-Вікторський (1096-1141 рр.) виділяв мирську, світську (theologia mundana) й божественну (theologia divina) теології. Якщо світська є найвищою серед умоглядних філософських дисциплін, то божественна - одкровенням Бога, втіленим у логосі й таїнствах. Пізніше християнська теологія поділилася на природну (theologia naturalisi) і надприродну (theologia revelata). Спільним для них є те, що предметом своєї рефлексії вони мають справу Бога, його слово, а не безпосередньо Бога. Якщо природна теологія пізнає Бога за його натуральним творінням, природним одкровенням, що потребує необхідного включення в це осягнення розуму (через що, до речі, її не сприймають протестантські богослови), то надприродна теологія пізнає Бога шляхом осягнення змісту його одкровення, його "Святого слова". А оскільки сутність догматів Святого Письма

Бачинський О. Короткий виклад богослов'я догматичного. - Львів, 1898. [2] Eranos - Jahrbuch. - 1954. - Bd. 23. - S. 251. Див.: Аверинцев С. Теология // Философ, энциклопедия. - Т. 5. - М., 1970. - С. 201.

недоступна людському розуму, то розум тут відіграє функцію систематизації основних положень надприродного одкровення, переведення їх символічного змісту на мову людського життя.

Саме цю теологію християнські ідеологи розглядають як основу, серцевину всього теологічного вчення, адже "Бог, згідно їх тверджень, у своїй доброті й мудрості зійшов, щоб самому відкритися і відкрити таємницю своєї волі. Це одкровення нині здійснюється планомірно у справах і словах, що внутрішньо пов'язані одне з одним. Діяння, що здійснені Богом в історії спасіння, відкривають вчення і зміцнюють його, а слова проголошують діяння і розкривають приховану в них таємницю".[1]

Відношення між природною і надприродною теологіями в християнському віровченні осмислюється в контексті антиномії природи й благодаті. Саме тому деякі конфесії, в тому числі католицька і православна, виходячи з свого розуміння ролі апостолів, своєї церковної історії і традиції, відносяться до предмету теології і Святе Сказання, що є об'єктом богословських дискусій. "Свята теологія, - говориться в "Догматичній Конституції" про божественне одкровення, прийнятій Другим Ватиканським Собором, -ґрунтується на взятому у єдності із Святим Сказанням писаному слові Бога, як на своєму незмінному фундаменті, з якого вона набирається сили й постійно оновлює себе. Вона в світлі віри вивчає всю істину, що знаходиться в таємниці Христа. Але Святе Письмо утримує Слово Боже, тому вивчення його має бути водночас душею Святої Теології".[2]

Теологія є наукою про Слово Боже, тому вона, природно, передбачає визначення особливостей Слова Божого і надприродної теології. Насамперед слід врахувати відмінність у їх творінні. Якщо Святе Письмо є божественним одкровенням, то теологія, як твердять богослови, є продуктом людського мислення, раціональною систематизацією супрораціональних положень. "Через надприродне одкровення, - говориться у "Догматичній конституції", - Бог побажав розкрити й повідомити Самого Себе і свої вічні установлення для спасіння людей, щоб в такий спосіб дати їм можливість бути причетними до божественних скарбів, які далеко перевищують пізнавальні можливості людського духу".[3] Якщо Одкровення Боже стоїть вище пізнавальних можливостей людини, утримує в собі незмінні й абсолютні істини, то істини теології, як людські міркування, мають відносний характер, постійно збагачуються, подеколи й поновлюються богословською наукою.

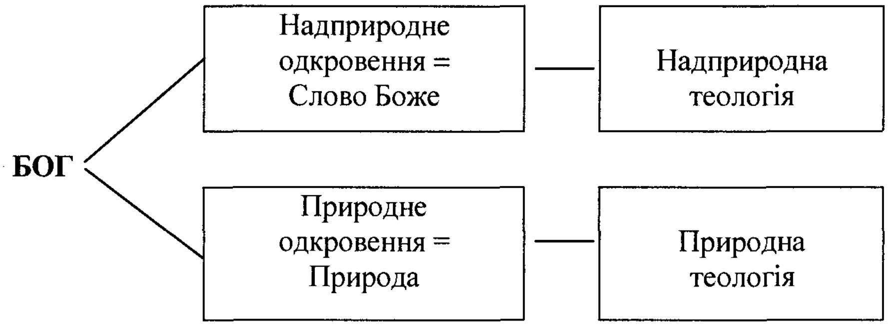
Порівнюючи одкровення і теологію, не можна не згадати судження "віра,

[1] Катехизис. - К., 1991.-С. 53.

Догматическая Конституция "О божественном Откровении" // Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. - Брюссель, 1992. - С. 17. ' Там само.-С. 5.

в яку вірять" і "віра, за допомогою якої вірять". Під останньою розуміють здатність людини осягати потаємний зміст. Г.Габинський зауважує, що "розум згідно з релігійними принципами повністю відіграє підпорядковану роль щодо віри навіть у тій сфері релігійної свідомості, яка належить до його концептуальної сфери, тобто теології".[1]

Все вище сказане про теологію, її особливості і структуру дає можливість вибудувати таку схему:



Яке ж місце релігієзнавства в цій схемі? Чи має воно право при наявності двох видів теологій на якийсь самостійний статус, взагалі на існування як окрема сфера пізнання? В чому його відмінності від теології, якщо воно все-таки конституюється як окрема сфера?

Насамперед зауважимо, що як і будь-яка інша галузь наукового пізнання, релігієзнавство, в якій би формі воно не виступало - богословській чи світській, не визнає абсолютної усталеності якихось знань. Від теології воно відрізняється тим, що вбачає своє покликання в здобутті нового знання про релігію. Тому елемент віри присутній в ньому як принцип, а не як інструмент осягнення. Раціональному в релігієзнавстві відводиться провідне місце. Всі його положення обов'язково повинні дістати емпіричне підтвердження, теоретичну доказовість. В цьому відмінність релігієзнавства від богослов'я, яке свої положення не доводить до чуттєво-сприйнятної наочності чи логічної очевидності й чіткості.

Богослов'я замикається сферою Святого Письма. Образно кажучи, воно завмерло часово й просторово. Основним для нього є Бог в контексті його функціонування. У богослов'ї, якщо й існують люди, суспільство взагалі, природне середовище, то лише як сфера діяльності Бога, прояв його промислу, зафіксованого в оповідях Священних книг. Тому богослов'я є вужчим за предметом своєї зорієнтованості. Воно не виходить за межі слова про Бога і Божого Слова. Релігієзнавство, як свідчить етимологія цього слова, вивчає релігію як багатофункціональний феномен, і вже в контексті цього вивчення

Габинский Г. Теология и чудо. - М, 1978. - С. 18.

акцентує увагу на Святому Письмі. Для вивчення релігії воно застосовує як загальнонаукові, так і специфічні методи пізнання. Це дає йому можливість проникати в сутність релігійних процесів, а не залишатися на поверхні явищ.

Проте співвідношення академічного й богословського релігієзнавства з теологією не однозначне. Академічне, тобто світське, релігієзнавство, крім вище названого, відрізняється від теології також його світоглядним плюралізмом і позаконфесійністю. Щодо богословського релігієзнавства, то тут співвідношення дещо складніші. Взагалі існує думка, що воно окремо не існує, що це є та ж сама теологія. З такими висновками не можна погодитися через кілька причин: по-перше, якщо для теології релігія є предметом опису, а то й інтенції, то для релігієзнавства, в тому числі й богословського, воно є предметом дослідження, аналізу. Звернімося тут до відомої "Історії релігії" Олександра Меня. Вона, за словами самого автора, є "свого роду спробою релігійно-філософського й історичного синтезу".[1] Дослідник інколи, щоб зрозуміти сутність тієї чи іншої релігії, так проникав у саму суть її віровчення, навіть певною мірою ототожнював себе з її сповідниками, що його, здається, можна було навіть запідозрити в певній апології цієї конфесії. Якщо релігієзнавство розглядає релігію в динаміці її течій і форм, то теологія, будучи заангажованою на якійсь конкретній конфесії, розглядає релігійні явища в статиці, переносить досліджувані події й процеси у щорічну систему календарної святковості. Так, згідно з часово зміщеним, своєрідно спресованим богословським вченням, Ісус Христос щороку народжується, протягом року переживає всі події свого тридцятитрьохрічного життя і всі форми своєї земної діяльності, щороку воскресає і возноситься на небо. Тим часом у того ж самого О.Меня історія релігій постає як "потік рік і річечок, що несуть свої води в океан Нового Завіту". "Хоч у християнстві і завершився тривалий всесвітньо-історичний процес релігійних шукань людства, але "закваска Євангелій", - зауважує церковний історик, - тільки почала свою перетворювальну дію".[2]

Різною є також взаємна зорієнтованість богословського релігієзнавства і теології. Теологія, поклавши в основу своїх пошуків певну конфесійну догматичну систему, використовує матеріал релігієзнавчих досліджень у своїх теоретичних побудовах, вивчає природу релігії, її історію, взаємозв'язки, взаємовпливи, функціональність. При цьому широко користується методами структурно-функціонального аналізу, абстрагування, порівняння, аналізу й синтезу, індукції й дедукції. Академічне релігієзнавство хоча й вказує на певні відмінності різних релігій, водночас досліджує їх як однорідні явища, не віддаючи оціночну перевагу жодній з них.

Претендуючи на роль якоїсь метанауки, метатеорії, теологія певною мірою

Мень А. История религии. В 7-ми т. - Т. 1. - С. 11.
[2]Там само.-С. 9-11.

знецінює реліпєзнавчі пошуки, а їх неповноту, неоднозначність суджень, змінюваність оцінок навіть видає за підтвердження недосконалості релігієзнавчої інформативності. Більше того, претендуючи на абсолютну достовірність у вирішенні смисложиттєвих проблем і на світовідносну функцію в культурі, теологія в такий спосіб претендує на предмет і функції філософії, хоч її інтелектуальна респектабельність і значущість у системі культури залежать від того, як широко вона використовує для своїх потреб теоретичний і методологічний арсенал філософії.

Дуалізм природного і надприродного є основною характерною ознакою релігійної картини світу. Проте на відміну від релігієзнавства, що зосереджується на дослідженні релігійного феномена як вияву визначення людиною свого місця в світі, теологія зорієнтована на надприродний світ, форми вияву ним своєї реальності й функціональності щодо світу взагалі й людини зокрема.

Теологія - вчення про Бога, вибудоване в логічних формах на основі осмислення Священних книг, що розглядаються як одкровення, свідчення Бога про самого себе. Характерною особливістю теології, що відрізняє її від богословського релігієзнавства, є прийняття за істину концепції особистісного, абсолютного Бога; визнання того, що знання про Бога можна здобути лише з його "власного слова"; існування теології лише в межах теїзму. Цим пояснюється наявність теологій тільки в трьох чисто теїстичних релігіях - іудаїзмі, християнстві й ісламі.

Якщо теологія функціонує в межах власного категоріально-понятійного апарату, то релігієзнавство (це одна з його функцій) проводить відповідний аналіз природи, змісту, обсягу, форм цих понять і категорій. Адже без цього не можна зрозуміти структуру, функції і специфіку релігійної свідомості.

Релігієзнавство і теологія розрізняються також своїм функціональним призначенням, так би мовити метою своєї наявності. Теологія, незважаючи на свою схоластичність, усім своїм змістом орієнтована на утвердження релігії, пристосування її до змін суспільного буття. Релігієзнавство (в обох формах свого теоретичного виразу) покликане давати знання про релігію, залучати досягнення науки для пізнання релігійного феномена, що спричиняє відмінність у способі підходу до догматів релігії з боку богословських релігієзнавців й ідеологів релігії. Якщо перші, не заперечуючи божественне одкровення, його змісту й авторитету, включають у свої дослідницькі конструкта логічні розмірковування і докази, то ідеологи релігії посилаються при цьому на Святе Письмо, праці "отців" свого конфесійного віровчення, вбачають покликання не у відкритті якихось істин, а в доказовості істин, які виступають у формі догматів у певних релігійних концептуальних теоріях, мають довічний і незмінний зміст і вже явлені Богом у своєму одкровенні. Більше того, теологи кожної конфесії доводять достовірність догматичних установок саме своєї релігійної системи. У

своїй діяльності ідеологи релігії підпорядковуються Церкві, котра орієнтує творчі пошуки, контролює відповідність їх букві Святого Письма. Цього не помітиш, звертаючись до аналізу дослідницької праці релігієзнавців. Вони опосередковано залежні від Церкви, а тому їм властивий широкий спектр суджень з тієї чи іншої проблеми, подекуди навіть специфічний.

На відміну від теології, в релігієзнавстві, навіть богословському, може існувати велика кількість різних течій і шкіл. Якщо одні з релігієзнавців близькі до теології, то інші в дечому розходяться з ним, допускають вільне витлумачення деяких догматів і положень релігії. Чим більше у своїх міркуваннях релігієзнавець покладається на розум, тим більше віддаляється у своїх логічних структурах від церковної ортодоксії, богослов'я, переходить на традиції світського дослідника. Лише в з'ясуванні проблеми витоків релігії такий дослідник спирається на міфологічну, анімістичну, соціологічну, психологічну, антропологічну, прамонотеїстичну та інші дослідницької концепції.

Різною також є адресованість теології і релігієзнавства (відповідно: для віруючих - як буденного, так і теоретичного рівня релігійності; лише для освічених і мислячих людей - віруючих і невіруючих), методи їх подачі (відповідно: через навіювання; через переконування). Богословські релігієзнавці можуть бути, а можуть і не бути духовними особами. Водночас дехто може поєднувати в теоретичній діяльності функції релігієзнавця і теолога. Згадаємо хоча б Олександра Меня, Степана Ярмуся, Івана Музичку, котрі є авторами і богословських, і релігієзнавчих праць.

Релігієзнавство і богослов'я мають також відмінності в структурі. Останнє поділяється на догматичне, основне, моральне, пастирське богослов'я, воно вивчає екзегетику, патристику, літургіку тощо. Коло зацікавленості релігієзнавства інше й дещо ширше. Воно вивчає кожну з богословських дисциплін (чим не займається богослов'я щодо релігієзнавчих предметів). Однак не це визначає його структуру. Як уже зазначалося, до структури релігієзнавства входять філософія релігії, історія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, нові дисциплінарні релігієзнавчі утворення - феноменологія релігії, культурологія релігії, етнологія релігії, політологія релігії, географія релігії тощо.

Проте різниця між релігієзнавством, зокрема богословським, і теологією не є абсолютною. Вона рухома, зазнає змін як у часі, так і в змісті. Визнавши відмінність богословського релігієзнавства і теології, необхідно бачити й те, що їх єднає, а звідси - формує думку про їх тотожність. Насамперед це визнання існування Бога, надприродного світу, і все це в певній конфесійній окресленості. Так, християнські богослови й дослідники не сприймають установ ісламу щодо Аллаха і його Пророка Мухаммеда. Для них Бог існує в трьох іпостасях, які не зливаються і водночас не існують окремо. Як богословське релігієзнавство, так і теологія всі проблеми, що розглядають, - онтологічні, гносеологічні,

антропологічні, морально-етичні тощо, розв язують з позиції релігійного світорозуміння, орієнтуючись при цьому на зміцнення позицій релігії. На відміну від світського релігієзнавства його богословська гілка має рухому відмінність від теології. Англійський філософ Бертран Рассел, аналізуючи зміст філософії' Фоми Аквінського, відзначав, що "перш ніж Аквінський починає філософствувати, він уже знає істину: вона повідомлена в католицькому віровченні... Але пошуки аргументів для висновку, що дається завчасно - це не філософія, а система упередженої аргументації"".'

Конфесійна відмінність трьох головних течій християнства - католицизму, православ'я і протестантизму не знайшла істотного відображення в системі їх богослов'я. Серед богословських дисциплін всі вони мають догматичне богослов'я, моральне богослов'я (моральну теологію), біблійну теологію, пастирське та фундаментальне богослов'я (основне богослов'я, християнська апологетика). В католицизмі є ще й філософське богослов'я. Всі три християнські богословські системи онтологічно грунтуються на одкровенні, а антропологічно - на вірі.

Особливістю католицької теології є підкреслена схоластичність, високий рівень формально-логічної пишномовності, певне абстрагування від земних справ людини. Подолання останнього - "віддалення в некорисну для справи спасіння сферу чистих розмірковувань" - характерне також для православного богослов'я, що займає середню позицію між двома іншими християнськими течіями.

На відміну від католицизму й православ'я, протестантське богослов'я не є соборним і кафолічним, оскільки є своїм для кожної протестантської конфесії і не спирається на загальновизнаний директивний авторитетний богословський центр християнської течії.

Теологію, як і загалом суспільну думку сучасності, характеризує поєднання консервативних і ліберальних, реформаційних і радикальних течій. Розвиток християнського богослов'я як у минулому, так і нині, характеризують дві водночас взаємопроникаючі та взаємовиключаючі тенденції - обмежено раціоналістична й крайньо містична. Якщо перша користується для обгрунтування християнських догматів раціональними аргументами, що певною мірою загрожує усталеним засадам релігійного віровчення, то друга покладається на сліпу віру, втім не може до кінця бути ірраціональною, бо це через суб'єктивізм мислення може призвести до порушення установок про наявність лише однієї істинної релігії - "релігії одкровення". Суперечність між формою теологічних побудов і їх змістом, яка іманентно властива богослов'ю, по-своєму проявляється на різних етапах його розвитку, в різних конфесійних богословських системах. На відміну від недалекого минулого, коли всіляко рекламувалася перевага теології над світськими знаннями, в наш час теологію

[1] Рассел Б. История западной философии. - М, 1959. - С. 481.

ставлять вже поряд з ними, хоча й відзначають певну її специфіку. Остання зводиться переважно до її об'єкта, яким є не Бог сам по собі, а його одкровення, обстоювання незмінності положень, потреба в їх доказовості, бо вони повинні сприйматися лише на віру. "Тоді як в інших науках можливим є відкриття нових, раніше невідомих істин, - говориться в курсі лекцій з основного богослов'я, - зміст християнського богослов'я постає незмінним раз і назавжди".[1]

В теології помітно змінюються акценти і орієнтації. Сучасна теїстична думка виходить за межі витлумачень Бога і все частіше звертається до проблем місця людини у світі. Це сприяє все більшому проникненню в теологію нерелігійних форм теоретичної діяльності, розширенню поля її інтерпретаційної сфери. Якщо раніше це стосувалося переважно філософії, то в наш час - вже й соціології, антропології, психології, історії та інших сфер наукового знання. Відходячи від доктринальних положень інституціональних церков, теологія зазнає глобальної трансформації, що виявляється в зміні її стосунків з різними формами суспільної свідомості, соціальними структурами й інститутами. Помітний крен до етичної і соціально значущої проблематики. Це особливо притаманне католицькій і протестантській теологіям, які характеризує подальша диференціація, зміна форм існування. З'явилась соціальна теологія, теологія культури, політична теологія, теологія "смерті Бога", теологія звільнення тощо.

Християнські богослови особливу увагу стали приділяти глобальним проблемам. В центрі уваги суспільної думки постає нині не окрема людина в її унікальності й самобутності, а людство як глобальне структурне утворення, що об'єднує однією долею всіх жителів планети. До проблем, на які звертає увагу християнська глобалістика, богослови відносять припинення гонки озброєнь, захист навколишнього середовища, раціональне використання природних ресурсів, ефективне вирішення енергетичних потреб населення, забезпечення всіх людей продуктами харчування, проведення правильної демографічної політики тощо. До глобальних належить також проблема майбутнього людства. Тобто, до комплексу глобальних проблем богослови відносять все, що характеризує становище людини в світі як вінця Божого творіння, що спрямоване на спасіння її для вічного життя. Богословське розуміння глобальних проблем сучасності має по суті теоцентричний характер, оскільки виступає не лише за підпорядкування людського буття божественному, а й визнає Бога в ролі джерела всіх цінностей, в тому числі й людського життя.

Незважаючи на вказані зміни в структурі й змісті своїх теоретичних побудов, теологія при цьому не відмовляється від своїх претензій відігравати головну світоглядну роль в культурі, бути домінуючим фактором у формуванні думки людини про світ та її місце в ньому.

Основное богословие. Курс лекций. - К., 1952. - С. 7.

Контрольні завдання і запитання

1. Чітко визначіть об'єкт і предмет релігієзнавства.
2. Дайте визначення релігії і вкажіть на обмеженості даного Ф.Енгельсом визначення.
3. Що є основою поділу релігієзнавства на академічне та богословське?
4. Що служить підставою для виокремлення його окремих дисциплінарних утворень?
5. Перерахуйте категоріально-понятійні ряди релігієзнавства?
6. Які існують можливості включення герменевтики в контекст релігієзнавства?
7. Що відрізняє релігієзнавство від теології? Які переорієнтації відбуваються останнім часом в теології?

Тематика рефератів

1. Об'єкт релігієзнавства як науки.
2. Специфіка релігійних символів.
3. Специфіка і змістовне наповнення окремих релігієзнавчих дисциплін.
4. Атеїзм як духовний феномен.
5. Категорія "релігія" в понятійно-категоріальній системі релігієзнавства.
6. Герменевтичне осмислення поняття "релігія".
7. Межі і риси теології.

Рекомендована література

1. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М., 1989.
2. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. - Одесса, 1998.
3. Мизов Н. Религиознание: система и същность. - София, 1977.
4. Михаил, архиепископ. Введение в основное богословие. - М., 1995.
5. О'Коллинз. Фундаментальная теология. - СПб., 1993.
6. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. - К., 1996.
7. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. - М., 1985.
8. Яблоков И.Н. Религиоведение. - М., 1998.

ТЕМАП ПРИНЦИПИ АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Складовою теоретико-пізнавальною форм дослідження, що об'єднує в собі групи понять і категорій релігієзнавства, синтезує в своєму змісті певні блоки відтворюваних ним закономірностей релігійних процесів, є принципи наукового аналізу цієї специфічної галузі гуманітарного знання. Саме система цих визначальних принципів, норм наукового дослідження становить зміст методології релігієзнавства.

1. Принципи релігієзнавчих досліджень як гносеологічні феномени

Наукові принципи - це особливі гносеологічні феномени. Ми згодні з дослідниками, котрі заперечують їх винятково гносеологічну природу, розглядають принципи як "початок, основу, вихідне положення явищ дійсності та пізнання". Наукові принципи мають об'єктивний зміст, але самі по собі вони є логічним синтезом тривалої пізнавальної діяльності. їх характерними рисами є загальність, синтетичність, практична зорієнтованість, методологічність у певній системі знання. Принципи акумулюють такі наслідки пізнавального процесу, що гарантують їх обгрунтованість, доказовість, актуальність, цілепокладання. Втім принципи - не лише своєрідний підсумок досліджень, а й вихідний пункт для їх подальшого розвитку. Тому специфіка принципів проявляється насамперед у характері їх методологічних функцій, здатності бути засобом організації й орієнтування пізнавального процесу й ставити певні вимоги до пізнаючого суб'єкта. Таку функціональність принципів забезпечує наявність в їх змісті у знятому вигляді здобутків наукового пізнання в цілому чи його певного різновиду.

Сучасна наукова методологія виступає як методологія кількох рівнів пізнавальних принципів, кожний із яких водночас включає в себе певну логічно й змістовно взаємопов'язану сукупність їх. Розглядати різні підходи до виділення цих рівнів ми не будемо. Зауважимо лише, що система рівнів, їхні зв'язки мають бути динамічними, взаємопроникаючими, взаємодоповнюючими. Ми визнаємо поділ принципів на конкретно-наукові й загальнонаукові: останні виконують свої евристичні функції лише за умови власного трансформування відповідно до специфіки досліджуваного об'єкта. Якого б рівня не були наукові принципи, вони функціонують тільки в певній цілісній системі знання, що зумовлює різноманітність їх модифікацій. Характерним є те, що в процесі конкретного пізнавального функціонування загальнонаукові принципи спеціалізуються,

орієнтуються на конкретну сферу наукового пошуку. Водночас відбувається й процес збагачення конкретно-наукових принципів загальнонауковим змістом, а через них - здобутком інших наукових сфер.

Як і будь-яка розвинута наукова система, релігієзнавство має в своїй структурі принципи, що є вихідним пунктом розвитку всієї дисциплінарної системи знань. Найбільш фундаментальними в релігієзнавчому пошуку є принципи об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності, що визначають специфіку функціонування решти принципів релігієзнавчої методології, взагалі весь зміст релігієзнавчої системи. Вичленування вихідних принципів, "початків" релігієзнавчого пізнавального процесу, не применшує наукового й світоглядного значення решти принципів, утримуючих в собі в більш визначеній формі зміст конкретно-наукового пізнання, значущість всього категоріально-понятійного апарату релігієзнавства. Кількість початкових принципів зумовлена їх інформативною наповненістю, багатством і характером змісту, функціональною значущістю методологічних установок. Вихідні принципи логічно не суперечать один одному, а навпаки взаємодоповнюють, разом охоплюють собою всю сферу наукового осягнення релігії. Коли вони включаються в функціонуючу систему релігієзнавства, їх загальнонаукова визначеність набирає конкретно-наукового змісту, діє як конкретна заданість.

Загальнонаукові принципи знаходять в релігієзнавчій теорії свою конкретизацію у споріднених з ними спеціалізованих наукових принципах. Внаслідок цього формуються своєрідні "блоки принципів", навколо яких групуються ідентифіковані з ними релігієзнавчі поняття та категорії. Останні завдяки своїй поліфункціональності й широкій змістовній наповненості можуть входити в декілька "блоків принципів". Саме такий підхід, зауважимо, дає можливість перейти від спроб побудови якоїсь замкнутої цілісної системи всіх категорій релігієзнавства до створення динамічно функціонуючої наукової системи знань про релігійний феномен, які об'єднані між собою не з міркувань якоїсь зручності чи повноти, а залежно від функціонування в межах певних релігієзнавчих принципів. Модифікації структурних відношень релігієзнавчих принципів можуть бути різні. Вони залежать від найрізноманітніших функцій - світоглядної, методологічної, гносеологічної, виховної тощо, які вони виконують. По-різному взаємодіють принципи в таких духовних структурах, як наукова картина світу, система методологічних знань, культурологічна система, світогляд тощо.

Проте процес людського пізнання реалізується не абстрактно, а в конкретних формах. Він знаходить різне відображення й витлумачення в різних релігійних системах і тих релігієзнавчих концепціях, що їх інтерпретують. Саме тому в один і той самий період при наявності однієї і тієї самої конкретно-наукової картини світу можуть існувати різні системи методологічних установок щодо релігії, різні системи принципів дослідження релігійного феномена. Так,

давньогрецька суспільна думка дала два протилежні принципи витлумачення причин руху - принцип саморозвитку (Демокріт й Епікур) і принцип першопричини й першодвигуна (Платон й Аристотель). Використовуючи принцип дуальності, Платон розвивав вчення про творення божеством космосу з первісного хаосу. З'ясуй, заради якої причини будівничий влаштував походження речей і це все? - запитує філософ. Епікур же, визнаючи існування богів, розмістив їх у міжсвітових просторах. Світ, згідно з його вченням, існує і розвивається без їх втручання. "Ніщо не виникає із неіснуючого..., - зауважує Епікур. - Всесвіт завжди був таким, яким він є тепер, і завжди буде таким, тому що не існує чогось, у що він змінюється, адже помимо Всесвіту немає чогось".[1]

Світоглядна зорієнтованість релігієзнавчого вчення, культурна чи релігійна традиція дослідників позначаються на системі подання методологічних принципів, на методологічних засадах наукового дослідження феномена релігії, її історії і функцій. В дослідженнях релігійних явищ і процесів доби тоталітаризму науковці мали послуговуватися загальними принципами філософії діалектичного матеріалізму, а саме: матеріальності, взаємозв'язку, розвитку, відображення, партійності. Визначальним був принцип матеріальності, що зумовлювало матеріалістичний монізм дослідницьких пошуків релїгієзнавців-марксистів. Визначаючи матеріальний початок всього - речей, процесів, явищ дійсності, розглядаючи все суще як форму прояву чи властивість матерії, принцип матеріальності відтак орієнтував на виключення трансцендентного начала. Заперечувалась наявність будь-якого іншого явища, крім свідомості, що б мало ідеальну природу, протистояло матерії й існувало реально, будучи вищою формою відображення. Через взаємодію матеріальних об'єктів дослідники виходили на ідею визначеності розвитку, саморуху.

Слугування названими вище принципами приводило до світоглядного плюралізму, дуальності в розумінні дійсності, утверджувало ставлення до релігії як до антинаукового, антикультурного, соціально негативного явища. На цій основі зросла та опійна оцінка, до якої опустився В.Ленін, розглядаючи вислів К.Маркса "релігія є опіум народу" як "наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію". Такий поворот думки звульгаризував марксистські погляди на релігію. Замість пошуку зумовлюючих наявність релігійних вірувань чинників, дослідники орієнтувалися на пошук ефективних шляхів подолання релігійності. Саме тому перехід на позиції світоглядного й конфесійного плюралістичного релігієзнавства дозволяє досліднику ігнорувати принцип філософської партійності, належності до партії матеріалізму чи ідеалізму, на які філософи були поділені марксизмом залежно від вирішення

Эпикур приветствует Геродота // Материалисты Древней Греции. - М., 1955. - С. 182. з

о—Зєї

ними так званого основного питання філософії.[2]

Визнаємо, що це питання як основне є надуманим. Якщо воно й існує в філософії, то аж ніяк не як основне, бо ж філософія зорієнтована насамперед на осягнення місця людини в світі, а не на розгляд проблеми відношення матерії і свідомості. Навіть на рівні існування окремого індивіда, а не те що Всесвіту, визначити, що є первинним, не можна та й науково некоректно. На нашу думку, твердження, що свідомість не вічна і не загальна, не має під собою якихось підстав. Якщо світ нескінченний у просторі й часі, якщо матерія, її атрибути й модуси зберігаються і є незнищуваними, то цю вічність слід розуміти не лише кількісно, а й якісно. Матеріальний світ не може існувати без своєї протилежності - духовного начала. Ним є не просто свідомість. Якщо говорити про Всесвіт, то існуюча в ньому глибинна закономірність і є його духовною сутністю чи Богом. Збагнути її люди, певно, ніколи взагалі не зможуть. Через неї світ з'являється нам і через неї він, як Бог, нам недоступний. "В якому б напрямку ми не досліджували, - зауважує засновник сучасної геології ШЛіель, - всюди ми знаходимо докази існування творчого Розуму Провидіння, Мудрості і Всемогутності". Подібну думку висловив й А.Ейнштейн: "В безконечному Універсумі відкривається діяльність безконечно досконалого Розуму".[3]

Отже, вирішення так званого основного питання філософії, що домінувало в наших філософських і релігієзнавчих виданнях, часто будувалося на міркуваннях здорового глузду, не мало приписуваних йому рис всезагальності, а тому заводило у безвихідь розв'язувані релігієзнавчі проблеми. Людина має потребу не лише відображати навколишню дійсність у свідомості, а й постійно звертатися до свого внутрішнього світу, виявляючи при цьому таке, що, на думку Рудольфа Ейжна, "простою свідомістю людського мислення не може бути. Життя духу цілком незбагненне і ніколи не змогло б стати в нас силою, якби їй не була притаманна незалежність щодо людини". Отже (і це важливо у світлі вище визначеної нами сутності релігії), людина через себе і в собі відчуває те Щось, яке є відмінним від природи буття. Влучною тут є думка Г.Марселя, згідно з якою "піднятися до Бога - це означає увійти в самих себе, себе ж самих перевершити".

Розгляд релігієзнавчих принципів у ролі елементів цілісної релігієзнавчої системи знання дозволяє побудувати однорідні структурні моделі різних богословських і релігійно-філософських вчень і на їхній основі порівнювати вчення, виявляючи не лише змістовно, а й конструктивно їх тотожність, відмінність і синкретичність.

Визнаючи рух пізнання від відносних до абсолютних істин, зауважимо, що

Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. - Т. 21. - С 271. ' Все думают одно и то же: Бог существует. - М., 1990. - С.2-3.

нинішня методологія релігієзнавчої науки є недосконалою, перебуває в стані становлення. Тому запропонована нами система блоків деяких методологічних принципів також є робочою. Евристичне її значення полягає в тому, що вона дає можливість диференціювати роль розглянутих методологічних принципів в релігієзнавчому пізнанні. Загальнозначущість їх не слід розглядати як установку на застосування всіх їх разом взятих. Це ніколи не може бути, бо окремі загальнонаукові принципи (хоч вони й мають загальний характер) усвідомлено застосовуються в науковому пізнанні там, де предметом виступає відповідний відображений саме цим, а не якимсь іншим принципом об'єкт.[4] Найширшу, універсальну сферу застосування в релігієзнавчому пізнанні мають ті принципи, що відображають універсальні властивості, атрибути релігії, загальні закономірності її функціонування і розвитку, взаємодії з іншими сферами суспільного буття, зокрема, духовного життя. Такими принципами є об'єктивність, історизм, дуальність, інтуїтивізм. Навколо кожного з них групуються такі релігієзнавчі принципи, що характеризують окремі стани в існуванні чи природі релігії, її пізнанні.

2. Принцип об'єктивності

Принцип об'єктивності є однією з основних методологічних засад будь-якої, в тому числі й релігієзнавчої, галузі наукового знання. Він перебуває у тісному зв'язку з процесом формування й інтерпретації змісту знань. З одного боку, цей процес постає як відображення у свідомості суб'єкта, що пізнає, об'єктивних властивостей, зв'язків і відношень пізнаваного об'єкта, а з іншого - як активна діяльність суб'єкта, що пізнає, визначає об'єкт пізнання і формує предмет пізнавальної зорієнтованості і на емпіричному, і на теоретичному рівнях.

Глибоке осмислення проблеми співвідношення об'єктивного та суб'єктивного знаходимо у Гегеля, для якого вони виступають як моменти процесу взаємодії суб'єкта і об'єкта пізнання. Знання розглядаються Гегелем не лише як об'єктивні, а і як суб'єктивні визначення, або ж скоріше як певні види відношення об'єкта і суб'єкта одне до одного. Говорячи про об'єктивне, мислитель виділяє три його основні системи: 1) існування у зовнішньому світі на відміну від суб'єктивного; 2) має смисл загального і необхідного; 3) є мислимим "в собі" на відміну від того, що мислиться нами, а відтак, відрізняється від речі-в-собі. Тож під об'єктивним Гегель розумів двояке значення чогось, що протистоїть поняттю, а також і знанню чогось "в-собі-і-для-себе сущого буття поняття". Простіше кажучи, об'єктивне - це не лише така властивість, як існування предметів і явищ поза і незалежно від волі і побажань людей, а й ті

Жбанкова И.И. Философские принципы в научном познании.- Минск, 1974.- С. 18-40.

сторони пізнання і практичних дій, які в результативному вираженні не залежать від свідомості людей. Об'єктивні знання - це знання, що не залежать у своєму змісті від умов пізнання і засобів, які використовуються у пізнавальному процесі.

Проблема об'єктивності в релігієзнавстві постає в таких трьох аспектах: а) пізнавальні характеристики релігійного феномена, його відображення в суб'єктивних формах людської діяльності й взагалі в межах можливостей цього осягнення; б) функціонування систем знання про релігію як об'єктивно-істинне утворення, що репрезентує її на теоретичному рівні; в) власне методологічний підхід, тобто - певні установки та вимоги, що розкривають пояснювальні можливості самої властивості об'єктивного знання про релігії.

Вихідна вимога принципу об'єктивності - розглядати феномен релігії таким, яким він є, нехтуючи при цьому якимись богословськими установками, настановами церковних соборів, повчаннями церковних діячів, які часто мають суб'єктивний, емоційний, упереджений, заангажований відтінок. Релігієзнавче дослідження, як і взагалі наукове пізнання, постійно наштовхується на суперечність: з одного боку, систематичність (незавершеність) пізнання і системи знання, з іншого - претензія системи знань на довершену істинність. Ця суперечливість грунтується насамперед на визнанні розвитку релігійних феноменів. Необхідність їх пізнання як таких, що змінюються, і потреба мати систему знань про них взаємно передбачають одне одного. Тож, істина як наукова система знань про релігію у своєму розвитку повинна збігатися з істиною як процесом пізнання її. Це відбувається лише тоді, коли наукове пізнання осягає релігію в її внутрішній необхідності. Рефлексія знання з одержаного раніше змісту йде по "контурах релігії" в самого себе. Цей пізнавальний рух виступає як якесь коло, але таке, що передбачає у системі власного знання "початком свій кінець".

Нерозуміння цієї діалектики пізнавального процесу ховає в собі небезпеку досягнення певної завершеності у пізнанні релігійного феномена, формулювання якоїсь досконалої системи знань про нього. Прикладом може бути марксистсько-ленінський атеїзм, який претендував на абсолютність у своїх опійних оцінках релігії. Подібних висновків дійшов ще раніше Гегель, який вважав, що запропонована ним система історії релігії повністю вичерпує дослідження цього духовного феномена. Хоча міркування німецького про історію релігії як єдиний закономірний процес й заслуговує на увагу і глибоке освоєння, проте його спроба розглядати християнство як абсолютну релігію, а також виключення з релігійного процесу ісламу (бо християнством у нього завершується історичний релігійний процес), ще раз засвідчує наукову необґрунтованість спроб "збудувати" завершену теорію релігії, її історії та функціональності.

Релігієзнавча система, яка претендує на об'єктивність, має бути відкритою й орієнтованою на подальший розвиток. Предмет її пізнання слід брати в розвитку його внутрішньої необхідності, як рух від явищ до сутності, скажімо,

від сутності, першого до сутності другого порядку, а відтак і до безконечності Спосіб дедукції в релігієзнавчому пізнанні треба використовуватися як процес відтворення об'єктивного розвитку релігійних феноменів і подій в системі категоріально-понятійних визначень, а не як принцип для побудови формально замкнутої системи знання. В змісті знань про релігію можна віднайти два моменти, що тісно пов'язані з об'єктивним. Це, насамперед, об'єктивний зміст знання, що виражається в достовірності відображення релігійних явищ і процесів, закономірностей релігійного життя. Крім цього, до змісту знань про релігію включаються у знятому вигляді світоглядні орієнтири пізнаючого суб'єкта. Вони збігаються з об'єктивним змістом релігійних феноменів, якщо ці орієнтири дослідника є науковими, тобто не обтяженими ідеологічними установками тощо.

Процес наближення знання до об'єктивності позначимо поняттям об'єктивізація. Він тісно пов'язаний із процесом здобуття знань і взагалі не має якоїсь усталеної логіки. В релігієзнавстві об'єктивізація здійснюється на основі певної системи специфічних принципів-установок. Насамперед потрібно перенести знання з умов, де вони були здобуті, в умови, за яких об'єкт пізнання ще не зазнав впливу оцінок пізнаючого суб'єкта, оцінок історично сформованої щодо нього громадської думки. Це передбачає, насамперед, виділення в цьому знанні інваріантного щодо способу його здобуття змісту і перенесення його (знання) в умови, так би мовити, природні, умови "для-себе-буття-пізнаваного об'єкта". Так, тривалий час у вітчизняному релігієзнавстві (як світському, так і богословському) домінувала думка, що Берестейська унія зумовлена дією суто зовнішніх сил, а саме - польської влади і єзуїтів, а не тими процесами, які відбувалися в Українській церкві наприкінці XVI ст. В історії свого функціонування Унія виступала лише в ролі засобу окатоличення і полонізації українського населення. Але ще М.Костомаров у дисертації "О причинах и характере унии в Западной России" (1841 р.), вказуючи на загальну кризу православ'я, моральну й інтелектуальну деградацію його духовенства, писав: "Русь перед початком унії була в такому стані, що їй необхідний був переворот, який би дарував їй нове життя".[5]

Є цілий ряд об'єктивних умов, які за словами О.Левицького, "природним шляхом" привели до унії з Римом. Серед них слід назвати не лише кризовий стан православ'я в Україні XVI ст., а й такий аспект культурно-історичного процесу епохи Відродження та Реформації (до якого була причетна й Україна) як формування національних церков. Утворення Греко-католицької церкви як нової національно-релігійної течії українства було далекоглядною реакцією українського єпископату на втрату впливу Київської митрополії, на спроби

[5] Костомаров М.И. Автобиография. - К., 1992. - С. 111.

підпорядкувати українську церкву католицькій ієрархії Польщі.[6]

"Унія релігійна зародилась у момент великого політичного, релігійного і культурного упадку тодішньої української нації, - зауважує ВЛипинський. - Це був момент, коли унія Люблінська донищувала останки політичної незалежності; коли позбавлена підтримки своєї влади світської Церква православна швидко падала і розкладалася; коли врешті серед української провідної верстви ширилась надзвичайно швидко культурна денаціоналізація".[7] Висновок дослідника, що самі умови національного занепаду породили революціонерів-ієрархів церкви, котрі, незважаючи на традиції, минувщину, місцеві традиційні авторитети, почали шукати радикальні засоби повного відродження нації, є глибоко науковим і сміливим за умов негативної громадської думки щодо Берестейської унії. Вимоги об'єктивності пізнання не спинили вченого на цьому: він не побоявся назвати опорою тодішніх консервативних сил оспівуваного народом П.Сагайдачного і його "городове козацтво".

Отже, В.Липинський обстоював нейтральні щодо традиційних українських конфесій - православної чи греко-католицької - позиції. Він розв'язує проблему взаємовідносин і протистояння в Україні різних віровизнань без симпатій чи антипатій до кожної з існуючих українських церков. Позаконфесійно звучать і зважені, науково обґрунтовані практичні поради автора українській державі: "Державна влада українська, коли не хоче порушувати необхідної для існування держави духовної української рівноваги, не може ставити ані в залежне від держави, ані в державно принижене чи неповноправне становище в Україні жодної християнської церкви, а мусить дбати про однаковий авторитет, однакову духовну та організаційну незалежність і однакове політичне становище всіх церков в Україні".[8]

Міркування ВЛипинського, якщо їх повернути на дослідницьку діяльність, звучать як вимога не ставити в науковому відтворенні історії релігій України якусь традиційну для неї конфесію в принижене становище, дотримуватися в науковому пошуку рівноваги в оцінці конфесій, більше того - дбати про їх однаковий авторитет. Оскільки кожний вчений все-таки переважно є конфесійно зорієнтованим і залежним, то на прикладі ВЛипинського, який був римо-католиком, можна показати, що таку нейтральність і всебічність щодо дослідницького процесу може певною мірою гарантувати оцінка вченим процесів, які відбуваються не у своїй релігії, яка для нього є святинею, а в інших релігіях.

Водночас зауважимо, що зміщення дослідника в ході вивчення релігійних

Грушевський М., ОЛевицький. Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI-XVIII вв.-Львів, 1900.

[7] Липинський В. Релігія і Церква в історії України. - К., 1993. - С 56.

[8] Там само.-С. 9.

явищ і процесів до природних умов їх функціонування відкриває можливість для їх об'єктивного, неупередженого осягнення, визначення дійсних чинників їх становлення й утвердження.

Релігієзнавчий пошук вимагає застосування принципу позаконфесійності. Привнесення конфесійного забарвлення у пізнавальний процес аналогічне звертанню в ньому до принципу партійності, коли процес пізнання пов'язувався з певним класовим інтересом, а його наслідки підпорядковувалися всіляким соціальним спрямуванням певних соціальних груп.

Фактично конфесійно зорієнтованими є всі книги з історії тієї чи іншої християнської течії, авторами яких виступають релігієзнавці-послідовники тих конфесій. Якщо Іван Огієнко намагався довести, що Україну-Русь хрестив Володимир Великий у православ'я,[9] то Юрій Федорів у своїй "Історії Церкви в Україні" зауважує, що "в тому часі, коли наші предки приймали Христову віру, між Римом і Константинополем були єдність і злагода. Церква була одна - Христова, Апостольська і Вселенська з папою як видимим главою Церкви".[10] При цьому обидва автори, обстоюючи свої конфесійні інтереси, з явною заангажованістю тлумачать одну й ту саму історичну подію, подають загалом спотворену інформацію про неї. Такому спотворенню служив підбір ними емпіричних показників, оціночні судження, а також упередженість в аналізі поглядів свого опонента з іншої конфесії.

Конфесійна установка, як і пролетарська партійність, вимагає формування системи знань з тієї чи іншої проблеми, яка відповідала б заданим ще до самого пізнання висновкам. Конфесійно зорієнтований дослідник перетворюється швидше в ілюстратора заздалегідь визначеної концепції, а не в шукача істини. Така пізнавальна позиція зумовлена насамперед впевненістю дослідника в єдиноістинності, богоугодності, боготворимості своєї конфесії та хибності інших на шляху богошукання.

Конфесійний підхід характеризує не лише процес здобуття знань, а й характер користування ними. Ідеологи кожної конфесії всіляко прагнуть використовувати наслідки наукових пошуків задля утвердження концептів свого віровчення чи історії його, ігноруючи або спотворюючи при цьому реальний їх зміст, а також той факт, що самостійно наукові знання, якщо їх відповідно інтерпретувати, прямо й безпосередньо не виражають якісь конфесійні інтереси. Конфесійний підхід, веде до втрати знаннями їх об'єктивного змісту.

Науковість пошуку полягає насамперед у відображенні об'єктивних властивостей певних об'єктів, відносин, зв'язків і процесів що відбуваються в них. Конфесійність же в пізнанні - це слідування суб'єктивістській позиції дослідника, зумовленій приналежністю його до певного релігійного віровчення.

[9] Огієнко І. Українська Церква. - К., 1993. - С 65-67. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. - Торонто, 1990. - С 40.

При такому підході на догоду конфесійній "істині" ігноруються об'єктивні закономірності й тенденції буття релігійних явищ та їх розвиток. Саме тому принцип об'єктивності повинен доповнюватися принципом позаконфесійності, що орієнтує дослідника на відхід від конфесійної зорієнтованості при дослідженні релігійних явищ і процесів.

Методологічна функція об'єктивності реалізується також в нормативних вимогах принципу плюралізму. Саме поняття "плюралізм" вживається в наших виданнях найчастіше для обстоювання філософських вчень, які визнають дві чи більше першооснови чи первинні початки буття чогось. В більш широкому розумінні цим поняттям позначається таке багатоманіття, при котрому елементи чи складові якоїсь множини розглядаються як по суті незалежні одна від одної або рівноправні величини, відношення між якими не є субординованими.

Але такий підхід до поняття плюралізм є надто звуженим і хибним, оскільки допускає наявність "багатьох істин" з одного й того ж питання. При цьому принцип плюралізму протиставлявся принципу монізму, що вважався всеохоплюючим і вихідним в дослідницькій діяльності та зводився лише до двох видів - матеріалістичного й ідеалістичного.

Ми виходимо з того, що плюралізм - це насамперед пізнавальний принцип, тому спроба перенести в його площину онтологічний аспект з енгельсівського витлумачення основного питання філософії призводить до спотворення самого принципу плюральності, бо питання первинності-вторинності як таке є з наукової, а не з ідеологічно заангажованої точки зору некоректним. В релігієзнавчих дослідженнях можемо говорити про каузальний плюралізм (його сутність полягає у визнанні існування кількох каузальних систем, причинно не пов'язаних між собою), про логічний плюралізм (під ним розуміємо існування різних, незводимих одна до одної систем пізнання, систем логічних постулатів). Так, в сучасному релігієзнавстві широкий спектр концепцій, які інтерпретують історію релігії. Серед них виділяється компаративістська чи порівняльно-історична школа (М.Мюллер, К.Тіле, АЛхеліс та ін.). Представники цієї школи, розглядаючи релігію як глибинну основу, центр духовного життя, на основі співставлення різних релігійних форм, виділення в них загальних і специфічних ознак, відкрито ставлять питання про закономірності розвитку релігії. К.Тіле виділяє три закони цього розвитку - асиміляції, єдності духу й неперервності. Еволюційно-антропологічна школа (Е.Тейлор, ДжЛеббок, Дж.Фрезер) на основі великого масиву емпіричного матеріалу подає історію релігії як результат фіксації релігійних ідей, що відбувається в контексті загального культурного прогресу.

Культурно-історична школа не є однорідною. Якщо представники дифузійної течії (Ф.Боас, Ф.Гребнер, Л.Фробеніус) обстоювали ідею, згідно з якою культура (і релігія як її складова) не еволюціонізують, а поширюються у вигляді концентричних кіл із декількох культурних центрів, то школа

прамонотеїзму (В.Шмідт, В.Конперс, П.Шебеста), будучи швидше своєрідною реакцією католицької теології на еволюційне релігієзнавство, запропонувала версію одвічності віри в вічну істоту.

Популярною в західному релігієзнавстві нині є феноменологічна течія (Г.Ван ден Лееув, М.Еліаде, Ф.Хейлер), яка в інтерпретації релігії керується такими вимогами: благоговіння перед релігією, особистий релігійний досвід, свідоме прийняття релігійних домагань на істину. Універсалістична концепція (С.Радхакрішнан, Х. фон Гласенапп, В.Кремер) прагне виявити позитивні елементи в кожній з релігій і на основі синтезу створити якусь єдину всесвітню релігію, "універсальну релігію духу", що одухотворила б "західну матеріальність" "східною спіритуальністю". Можна назвати й інші релігієзнавчі школи і течії в інтерпретації релігійного феномена і процесу його розвитку, втім зауважимо, що кожна з названих вище і неназваних шкіл має беззастережне право на існування. Сутність принципу плюралізму полягає не у визнанні можливості здобуття багатьох об'єктивних істин при вирішенні однієї і тієї ж пізнавальної проблеми, а у визнанні права на існування різних пізнавальних підходів, різних концепцій на шляху до істини. Це передбачає наявність різних світоглядних, методологічних, логіко-гносеологічних ракурсів розгляду тієї чи іншої проблеми. Отже, принцип плюралізму санкціонує повне рівноправ'я в пізнанні релігійних феноменів різних теорій, вчень та ідей.

З'ясування сутності, механізму функціонування плюралізму в пізнавальному процесі надто складне. Саме тому в релігієзнавчому пошуку актуальною є проблема обгрунтування об'єктивності знання. З цього приводу існують різні точки зору, починаючи від тверджень, що система релігієзнавчої науки має конструюватися за принципом "копіювання" релігійних форм, їх своєрідного описання, закінчуючи думкою, що науково відтворити процес розвитку релігії не можна, бо він у минулому, тому творча уява суб'єкта релігієзнавчого пошуку може лише створити якусь "довільну конструкцію", модель досліджуваного феномена. В обох випадках маємо явне чи неявне протиставлення всезагального в історії релігії та вираження його в суб'єктивних формах думки релігієзнавців. Розв'язування цієї суперечності пов'язане з визначенням необхідних параметрів розвитку релігієзнавчого пошуку, зміни його концептів, параметрів, розкриття яких дає можливість знайти шляхи виявлення (з'ясування) об'єктивності знань про релігію.

Процес відображення всезагальних об'єктивних форм релігійних феноменів у суб'єктивних формах думки з неминучістю виводить на суб'єкта цієї думки, що часто, заявляючи про необхідність порозуміння різних Церков, про віротерпимість, співпрацю на спільній основі віри у Вищий Розум, яким є Бог, зауважує, що "не всі релігії добрі й спасенні. Є помилкові, спеціально створені духовним ворогом Бога - Сатаною для того, щоб баламутити світ і викрадати у

Бога його славні творіння, тобто нас, людей".[11]

Релігієзнавчий плюралізм передбачає насамперед рівне ставлення дослідника до різних конфесій, визнання того, що Бог є один, а шлях кожної людини до нього (це зумовлено не тільки її менталітетом, а й широким спектром різноманіття умов її буття) може бути різним. Всяка моноконфесійна оцінка релігійного процесу веде до спотвореного його відображення. Тому ми не можемо погодитися із Д.Степовиком, який у передмові до своєї книжки "Релігії світу", заявляє, що обрав "найдемократичніший і справедливий погляд, який має бути в науці", водночас зауважує, що, вивчаючи всі інші релігії, ми повинні дивитися на них винятково з християнських позицій та зауважувати, що прийнятне, а що ні - для християнина.[12] Вчений релігієзнавець може бути послідовником певної конфесії, але коли його конфесійність виростає в науковому пошуку в упередженість щодо інших релігійних течій, в прагнення якось підкреслити винятковість власної віри, то повної об'єктивності в цьому дослідженні вже не буде. Конфесійний суб'єктивізм спрацює в орієнтаціях дослідницького пошуку, підборі емпіричного матеріалу, в акцентації уваги на певних елементах догматичної системи тощо. Вчений намагатиметься довести недосконалість інших для нього конфесійних систем.

Прикладом останньої тези може бути "Архив Юго-Западной Руси", на який часто посилаються релігієзнавці, досліджуючи історію релігійного процесу в Україні. Кожне з джерел "Архіву" є суб'єктивною і водночас православно-конфесійною фіксацією автором подій, явищ чи процесів. Підбір документів до збірника також був конфесійно зумовленим, оскільки входження Московської Православної Церкви в систему державного життя призводило до контролювання видавничої діяльності в царській Росії.

Принцип об'єктивності в межах релігієзнавчих досліджень реалізує свій потенціал через установку на цілісне дослідження релігійного феномена. Головний зміст цієї установки полягає в тому, що в процесі об'єктивного теоретичного аналізу релігійних явищ і процесів будь-яке окреме розглядається не "саме по собі", а в системі конкретної цілісності. Можна говорити про наявність в структурі релігії таких її складових, як релігійне світорозуміння, релігійне світовідчуття, релігійний культ, а також релігійна організація, проте на кожному етапі розвитку релігійного феномена вони по-різному поєднуються та функціонують, знаходять вираз у кожній з його конфесійних визначеностей. Тому релігія завжди виступає як конкретна цілісність, що історично виникла, має здатність до самоорганізації та розчленовується на свої складові лише відносно. Принцип цілісності передбачає застосування до релігії, як складно структурованого явища таких методологічних підходів:

[11] Степовик Д. Релігії світу. - К., 1993.-С 4.

[12] Там само. - С 5.

1) релігія - це сукупність елементів, певним чином взаємопов'язаних і взаємозумовлених розвитком самої її цілісності. Релігія як ціле виступає в ролі самостійного феномена, її елементи - в ролі частин; водночас вони є відносно самостійними в своєму розвитку і можуть служити (за умови визнання їх елементами цілого) об'єктом для окремих релігієзнавчих досліджень;

2) органічна цілісність релігійного феномена є динамічною, але розвиток його як цілого і його елементів не веде до порушення її сталості, стабільності;

3) специфіка органічної цілісності релігійного феномена (історично й конфесійно) визначається загальними закономірностями його становлення й розвитку.

Об'єктивне буття його конкретних визначеностей (окремих конфесій, національно-державних або світових релігій) входить у цілісну систему його єдності. Тому для об'єктивного аналізу релігії як специфічного духовного явища масштабом визначеності має виступати загальна цілісність її складових. Одиничні вияви релігії, взяті самі по собі, не дозволяють осягнути загальність її буття. Отримані при їх дослідженні визначення є обмеженими та несамодостатніми. Справа в тому, що в своєму одиничному бутті різні релігійні вчення, конфесії, течії не мають власної основи та необхідної обгрунтованості. Своєрідним їх базисом є та загальна цілісність, з якою вони перетинаються і всередині котрої, власне, постають і розвиваються.

Таким чином, принцип об'єктивності, як базовий принцип, потребує в релігієзнавчому пізнанні доповнення, зокрема, принципами позаконфесійності, плюральності та цілісності.

Всяка компоративність в наукових дослідженнях негативно позначається на рівні об'єктивності здобутого знання. Привнесення в дослідницький процес професійної, демографічної, територіальної, національної, соціальної та іншої зацікавленості веде до перекосу в науковому пошуку. Задля забезпечення об'єктивності знання в дослідницькій роботі слід орієнтуватися на загальнолюдські цінності.

3. Принцип історизму

Незважаючи на прагнення теологів різних релігійних течій довести незмінність та усталеність свого конфесійного віровчення і культу, пошуки ними критерію правовірності цих елементів релігійного комплексу в початкових формах, трансформація релігійних (особливо світових) систем залишається незаперечним явищем. Навіть ортодоксальність, до якої прагне вдаватися православ'я, руйнується, поширюючись у світі, при зіткненні з національною традицією. Як би не прагнуло християнство зберегти свій первісний вигляд на початковому етапі, вся його історія, починаючи з І ст., характеризується появою

різних течій, "схизм", "єресей", відбрунькуванням і організаційним відособленням цілих напрямків, які були незадоволеними чи домінуючою лінією його функціонального буття в суспільстві, чи певними новаціями його розвитку, чи суб'єктивним фактором певної конфесії тощо. Тому при вивченні релігійного феномена взагалі, а особливо його конфесійних модифікацій, важливо дотримуватися принципу історизму, прискіпливо аналізувати внутрішні зміни, що врешті-решт зумовлюють відносну стабільність світових релігійних систем.

Принцип історизму є одним із вузлових в релігієзнавчих дослідженнях. Вперше до осмислення історії релігії як єдиного процесу звернувся Гегель. Цей процес, на його думку, йде поряд із поглибленням свідомості свободи, що становить зміст всесвітньої історії. Історію релігії філософ розглядав як послідовне наростання ідеального подвоєння світу. Гегель прагнув поєднати ідею логічного саморозвитку релігії з визнанням її зв'язків з конкретними історичними епохами. В розвитку релігії він виділяв три стадії - "природну" релігію, "релігію духовної індивідуальності" й "абсолютну релігію", що в свою чергу поділялися на окремі етапи. При цьому філософ прагнув включити їх (хоч часто й довільно) у свої універсальні загальноісторичні схеми релігійного процесу. Саме тому буддизм опинився на першій стадії розвитку релігії, а ісламу взагалі не знайшлося місця в гегелівській системі. Проте, незважаючи на ці довільності, Гегель намагається, з одного боку, відвести релігії певне місце в межах загального процесу людської історії, а з другого, включити її в космічний процес розвитку світового духу. Такий контекст виключає ототожнення принципу історизму в дослідженнях релігійного феномена з його простим історичним пізнанням.

Основними засадами принципу історизму є:

1) з'ясування витокових особливостей явища, що досліджується, причин його появи;

2) розгляд етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдення взаємозв'язку етапів; •

3) аналіз особливостей нинішнього стану цього явища;

4) прогнозування його можливих наступних змін, визначення тенденцій розвитку.

Ці засади можуть використати дослідники-релігієзнавці різних світоглядних орієнтацій - богословських і світських, різних конфесійних уподобань. Так, з'ясовуючи історичний підтекст християнства, науковці різних дослідницьких шкіл аналізують не лише зміст новозавітного тексту, а й соціальні та політичні колізії, що характеризували Римську імперію періоду зламу епох, духовного клімату того часу.

Особливість принципу історизму в релігієзнавчих дослідженнях полягає насамперед у переважній зорієнтованості на минуле, з'ясуванні чим був певний релігійний феномен у часи появи. Підставою цього є те, що релігійний час

віровчення кожної конфесії зміщений на період її виникнення, а поділ на етапи розвитку ведеться переважно на рівні змін церковно-організаційних структур, оскільки саме витокові засади віровчення вважаються правовірними. Тому, досліджуючи певну конфесію, варто наголошувати не на тому, які етапи вона пройшла у своїй еволюції і на що зорієнтована, а наскільки вона зберегла вірність вихідному базису. Будь-який розвиток тут виступає як регресивна, безперспективна, подеколи тупикова форма процесу конфесійного урізноманітнення. Хоча просторові межі конфесії й можуть бути дуже широкими, охоплювати водночас багато країн і континентів, але релігійний простір її, як правило, обмежений вузькою територією, де діяли засновник і учні певного віровчення. Так, християнство замкнуло свої час і простір межами історії та території Палестини, де діяв, за новозавітними книгами, Ісус Христос. Кришнаїзм живе часом і діями свого головного божества, абсолютно абстрагуючись від подій і процесів сьогодення. Для нього навіть не існує самої історії Індії, на теренах якої він поширений. Тому історизм в дослідженні релігійних феноменів - це насамперед з'ясування не того, чим і якими вони є, а вивчення того, від чого і в чому вони відійшли.

При вивченні релігійного феномена слід відрізняти дослідження його історії як світоглядного процесу і як організації, не підміняти останнім перше, бо в світоглядному процесі вже перемішуються в чистому вигляді елементи світськості, звичайної людської суб'єктивності, тобто позарелігійні чинники. Яскравим прикладом є стан сучасного Українського православ'я, роз'єднання якого зумовлене не віроповчальними особливостями конфесії, а політичними, національними й егоцентричними чинниками.

Як відзначав Гегель, абстрактні істини не існують. Істина завжди конкретна. Саме тому в науковому пізнанні принцип історизму знаходить свою подальшу реалізацію в принципі конкретності, що належить до вторинної сфери методологічних засад релігієзнавчого пізнання. Конкретно-історичний підхід до вивчення релігійних явищ і процесів вимагає відображення досліджуваного об'єкта в такій системі понять і уявлень, яка відтворює специфіку зв'язків цього об'єкта і відповідає певному ступеню його еволюції. Згідно з цим принципом не слід віднаходити в минулих етапах розвитку релігійного феномена щось не властиве часу дії явища. Це стосується, зокрема, спроб довести прамонотеїстичність витокової релігійності. Так, в першому томі своєї "Истории религии" О.Мень обстоює думку, що поняття про вищу істоту, верховне Божество "не є продукт пізньої історії, а присутнє на найбільш ранніх стадіях духовної свідомості". "Необхідно визнати, - зауважує дослідник, - що віра в духів і богів - це лише одна сторона світоспоглядання первісної людини; для неї духи лише прояви, за якими стоїть Єдиний Дух". Перехід до політеїзму, за О.Менем, є проявом розкладу первісної релігії, її регресу. Через постійну залежність від сил природи в душі давньої людини виникає прихована глуха

ворожість до Вищого. Обожнена природа - Богиня-Мати - легко витісняла Бога з серця людини. "Живе відчуття Бога заглушалося натуралістичними культами".[13]

При такому мисленні не враховуються насамперед абстрагувальні можливості первісної людини, без вищого рівня розвитку котрих як пізнавального базису не може з'явитися уява про єдиного Бога. До неї людина йшла поступово, шляхом віднайдення проявів діяльності Бога в окремих речах, явищах довкілля. Не прихована ворожість до Вищого породила політеїзм, а Його пошук, який спочатку виливався у примітивні форми вірувань (зокрема, анімістичне світобачення з магічними та фетишистськими уявленнями, що його супроводжують).

Такі міркування має український релігієзнавець із Канади о. Степан Ярмусь. Розглядаючи дохристиянські вірування наших предків і з'ясовуючи причини відсутності у них "правдивого поняття про Бога, про божественний світ", дослідник зауважує, що хоч "примітивний народ" і мав глибокі, навіть чисті відчуття божественної сили в світі, але "тому що Бог людським розумом незбагненний і недосяжний, то тодішній Геній народу уявляв Бога тільки по-своєму і все божественне й духовне вкладає тільки в свої власні поняття, бо понад те він просто не міг вийти".[14]

Принцип конкретності вимагає також історичного підходу до понять, якими оперували й оперують релігієзнавці. Справа в тому, що поняття науки про релігію перебувають в русі, розвитку, зміні. В той чи інший історичний період свого становлення вони відповідають досягнутому ступеню у пізнанні феномена релігії. Не всі вони при зміні епох переходять у нові релігієзнавчі системи, неоднозначно визначаються в релігієзнавчих вченнях різні світоглядні орієнтації тощо. Так, широко вживане поняття у XVIII і на поч. XIX ст. "природна релігія" (зокрема, у філософії релігії Гегеля) в др. пол. XIX і XX ст. майже зникло. Марксистське релігієзнавство замінило його поняттям "релігії докласового суспільства". Окремі дослідники вживали терміни "первісна релігія", "примітивна релігія", "язичницькі вірування", "анімістична релігія", "племінні культи", "релігія родового суспільства" тощо. Дехто з вчених пішов іншим шляхом і з багатого арсеналу понять, які позначають ранні форми релігії, вони вибрали такі, які можна кваліфікувати як стадії розвитку релігії. В такий спосіб у ролі вихідної, найраннішої стадії релігії виявилися анімізм у Е.Тейлора і Г.Кунова, преанімізм у Р.Маретта, магія у Дж.Фрезера, фетишизм у О.Конта й ДжЛьоббона, тотемізм у Е.Дюркгейма та ін.

Визначення поняття "релігія" має важливе методологічне й конкретно-наукове значення. Як зазначав англійській теолог Д.Гандрі, " питання "що таке релігія?" - є сучасне питання, і воно повинно дістати сучасну відповідь, тобто

" Мень А. История религии. В 7-ми т. - Т. 1. - С.160-163. Ярмусь Ст. Духовість українського народу.- Вінніпег, 1983.- С. 26-27.

відповідь, яка виявляє розуміння того сучасного стану думки, при якому це питання виникає. Це питання не турбувало наших предків, для яких релігія і життя були одним і тим самим. Воно дуже турбує сучасну людину, тому що для неї релігія не є синонімом життя".[15] Визнаємо, наукового визначення поняття "релігія" на цей час немає. Існує більше сотні різних визначень релігійного феномена, проте всі вони обмежені чи то через суб'єктивні орієнтації дослідника на певний аспект (сторону) релігійного феномена, чи то через абсолютизацію якоїсь функції релігії чи її структурного елемента.

Тривалий час ми послуговувалися як науковим визначенням релігії Ф.Енгельса,[16] хоча, власне, назвати це визначенням не можна, бо в ньому немає розуміння внутрішньої природи релігії, говориться лише про об'єкт відображення і в загальних рисах тлумачиться його форма. Над Ф.Енгельсом явно тяжів його матеріалістичний світогляд, тому його розуміння релігії не може бути загальним і ним можна користуватися лише при розкритті змісту марксистської релігієзнавчої концепції.

При визначенні релігії викликають певні труднощі у дослідників, які прагнуть відійти від заідеологізованих оцінок релігійного феномена і знайти для нього наукову основу. Тут дається взнаки не тільки та складність і різноманітність явищ, які позначаються терміном "релігія", а й факт, що при цьому йдеться не про завжди тотожну собі логічну абстракцію, а про історичне явище, що постійно змінюється. Відомий дослідник первісних форм релігії Л.Штернберг, розглядаючи питання про визначення релігії, писав, що треба знайти таке визначення, що "однаково підходило б і до вірувань фінікіян, що спалюють на вогні своїх дітей на догоду божеству, і до вірувань вавілонян, що посилають у храм Астарти своїх дочок і жінок займатися проституцією, які віддаються першому зустрічному чужоземцеві, і до релігії християн, яка вимагає, щоб люди віддавали своє життя за ближнього, і до релігії буддизму, в основі якої лежить по суті повний атеїзм".[17] На нашу думку, загальне визначення релігії, що охоплювало б у собі її природу, історичну змінюваність і, багатоманітну функціональність дати, взагалі не можна. Хоча всі релігійні системи об'єднує віра в надприродне й неодмінність поклоніння йому, але всі вони мають настільки конкретне змістовне наповнення, що часто виступають як взаємовиключаючі духовні утворення. Це, зокрема, стосується буддизму і християнства.

Принцип історизму вимагає розглядати об'єкт в його розвитку. Але, як і в попередньому прикладі, виникає проблема вибору такої форми чи етапу її

Див.: Кривелев И. Об основном определяющем признаке понятия религия // Вопр. истории религии и атеизма. - Т. 4. - М.-Л., 1956. - С. 24.

[16] Енгельс Ф. Анти-Дюрінг// Маркс К., Енгельс Ф. Твори.- Т. 20.- С. 309.

[17] Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии.- М.-Л., 1936. - С. 246.

існування, що найбільш придатні для аналізу і всебічно репрезентують її природу. Здавалося б (і цей принцип застосовують ідеологи багатьох конфесій), що треба починати дослідження із зародкових форм існування релігії чи певної її конфесії, а вже потім, у процесі аналізу, простежувати зміни цих форм, переходи від менш розвинутих релігійних систем до тієї системи, що демонструє зрілість релігійного феномена. Але таке міркування не є плідним. Аналіз незрілих релігійних об'єктів не дозволяє з'ясувати необхідні тенденції та закономірності розвитку релігійного комплексу, розкрити фактори, що зумовлюють формування властивостей і зв'язків, характеризуючих сутність досліджуваного явища.

Лише вивчення розвинутого (зрілого) релігійного об'єкта дає ключ до пізнання об'єктів, що перебували на нижчих сходинках розвитку. До всебічного й повного вивчення нерозвинутих релігійних форм вчений має йти через знання розвинутих, які певною мірою знімають етапи розвитку досліджуваного об'єкта які передували їм. Цей принцип у науковій літературі дістав назву актуалізму. Сутність його полягає в тому, що дійсно наукова розробка певної релігієзнавчої проблеми минулого не може відбутися без застосування сучасних знань про релігійний феномен. Збір матеріалу про конкретну релігійну подію чи явище минулого не обмежується лише їх описом, а включає в себе вивчення характеру і міри його впливу його на наступні етапи розвитку релігійного явища аж до нинішнього стану. Оскільки на практиці релігієзнавець має справу насамперед із нинішнім, станом релігійних явищ, то зрозуміло, що процес дослідження минулих етапів релігійного процесу починається саме з вивчення сучасних релігійних об'єктів, йде від дослідження наслідків процесу до вивчення самого процесу і попередніх етапів, від наслідку до причини. Сучасна релігія, розглянута з історичної точки зору, є певним етапом розвитку, результатом, аналіз якого дозволяє визначитися куди, як і до чого прийшов історичний розвиток певних релігійних форм і явищ, елементів релігійного комплексу і всієї релігійної системи. Часто знання сучасної релігії вносить істотні уточнення в наше знання про її минуле.

Що ж дозволяє переносити знання про сучасні релігійні явища та процеси на минулі часи? Адже відомо, що ці два різні етапи в їх розвитку не є тотожними? Дійсно, розвиток передбачає визнання відмінності станів об'єкта дослідження, його становлення. Тому у вивченні релігійних феноменів необхідно враховувати специфіку цих станів. Однак релігія як форма духовного життя особи і суспільства завдяки таким своїм особливостям, як догматизм, традиційність, ортодоксальність не здатна докорінно змінити свої ознаки. Більше того, консерватизм в ній возведений у принцип. Саме тому в сучасній релігійній ситуації завжди простежуються риси минулого. До того ж, її історичні стани виступають як прояви одиничного, а одиничне завжди пов'язане із загальним, спільним, існує в ньому у знятому вигляді, передається в нові індивідуальні форми, повторюється в них. Тож будь-який релігійний об'єкт нинішніх часів є

своєрідним підсумком попереднього розвитку релігійних процесів і явищ.

Таким чином, актуалізаційний принцип в дослідженні релігійних феноменів не є суто логічною операцією перенесення знань про одну історичну епоху їх існування на іншу. Він по суті є вимогою вивчення одного й того самого об'єкта в часі і водночас процесу становлення самої релігійної системи.

Як носій релігії, людина завжди живе і діє в конкретних суспільних умовах, вона є представником певної соціально-етнічної спільності. Відтворюючи життя людини в історично визначених умовах, релігія водночас фіксує в собі становище його роду чи племені, народності чи нації. І тут цікавою, на наш погляд, є думка Я.Мінк'явічуса, що традиція релігійних культів вписується в історію народів і націй через всю сукупність конкретних, етнічно визначених матеріальних, ідеологічних і духовних її детермінант і умов.[18] Внутрішньо вплітаючись в історію народів, релігія модифікується не лише залежно від змін умов їх життя, а й під впливом структурних елементів етносу (мови, звичаїв, психічного складу тощо). Все це дає підстави розглядати етнізм як один із методологічних принципів релігієзнавства, стверджувати, що поза етнічною визначеністю релігії взагалі не існують. Зауважимо, в наш час моноетнічність конфесії у строгому розумінні цього слова стає все більш винятковим явищем, а моноконфесійність етносу - ще більш винятковим. Доволі поширеною є ієрархічність (багатоступінчатість) конфесійної й етнічної спільнот, що позначається на їх взаємозв'язку.

Хоча в історичному плані початки релігії спостерігаються ще в докласовому суспільстві, коли не існували ні народності, ні нації, проте вже тоді етнічний фактор відігравав помітну роль в релігійному житті. Така рання форма релігії як тотемізм відображала поділ первісного племені на самостійні групи, клани, що пов'язані родинно по жіночій чи чоловічій лінії. Відомий дослідник первісних форм релігії Роберт Сміт відзначав, що тотемна тварина - це священна тварина клану, кров якої символізує його єдність та зв'язок із своїм божеством; ритуальне умертвіння і поїдання тотемної тварини є не чим іншим, як укладанням "кровного союзу" клану з його богом.[19] Дещо іншими словами цю ж сутність тотемізму відзначив і Д.Зеленін. "В тотемізмі, - відзначає він, - на світ диких тварин було перенесено соціально-родовий устрій людей, і тотемізм можна визначити як ідеологічний союз родової організації людей з тією чи іншою породою тварин. Основою таких тотемістичних союзів могли послужити ті дійсні, реальні союзи, які укладали між собою два різні екзогамні роди з метою

[18] Минкявичюс Я. Религия в многонациональном мире. - Вильнюс, 1978.
[19] Smith R.W. Lectures on the religion of the Semites. - London, 1907. - P. 312-314.

обслуговування один одного шлюбними зв'язками".[20] Найбільш істотне в тотемізмі слід шукати не в тому, що об'єктом релігійно-магічних вірувань є переважно тварина. Воно полягає в ідеї споріднення людської групи з цією твариною. Отже, "ключ до вирішення проблеми тотемізму взагалі не в об'єкті, а в суб'єкті тотемістичних відносин, не в тотемі, а в тотемістичній родовій групі".[21]

В межах плем'яної організації суспільства формуються й плем'яні культи, боги яких є одними з перших історичних образів богів. Десь в V-IV ст. до н.е. за певних суспільних й політичних умов у кожного народу складаються національні релігії, період історичного буття котрих був порівняно тривалим. Із національних релігій, збережених народами до наших днів, хоча дещо й у видозміненому вигляді, можна назвати сінтоїзм в Японії, даосизм і конфуціанство в Китаї, індуїзм і парсизм в Індії, іудаїзм в Ізраїлі тощо.

На зміну національно-державним релігіям приходять наднаціональні (світові), що за своїм походженням і поширенням тісно пов'язані з конкретними сім'ями і групами етнічних утворень, з певним етнічним складом населення. Проте світові релігії неоднорідні, не моноетнічні за змістом і носіями. їх диференціація тісно пов'язана з етнічним поділом народів. Це особливо видно в протестантській течії християнства, поділ якої пов'язаний насамперед з національно-державними утвореннями.

Одним із важливих в релігієзнавчій теорії, як на сьогодні, є принцип конфесійності. Релігії взагалі не існує. Ще з часу її первісних форм існували істотні відмінності у віруваннях і обрядах окремих людських спільностей - родів і племен. Ці відмінності зберегли й утвердили племінні культи. Щонайбільше різницю між релігійними системами можна знайти, порівнюючи між собою національно-державні і світові релігії. Якщо віроповчальний елемент кожної з цих релігій в абстракції має надто багато спільного з іншими, то відмінності у боговшануванні, взагалі у культовій системі такі, що за ними, власне, найчастіше визначають конфесійну специфіку. Цим зумовлено ототожнення назви конфесії з її культом (православ'я - православний культ, іудаїзм - іудейський культ і т.ін.).

У конфесійній специфіці релігії знаходить свій зовнішній вияв менталітет народу, його обрядова і побутова традиція. Зокрема, Українське Православ'я характеризують такі риси, як демократизм, євангелістськість, відкритість, народність, побутовість. Демократизм виявляється у властивих йому принципах соборноправності, виборності церковних посадовців за участю мирян з правом вирішального голосу, в релігійній толерантності. Євангелістськість як риса Українського Православ'я виникла з прагнень його духовників у всьому

[20] Зеленин Д.К. Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей // Известия АН СССР. Отделение обществ, наук. - 1935. - № 4. - С. 403.

Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. - М., 1964- С. 66.

слідувати новозавітнім принципам, берегти чистоту віри (а не обряду), визнавати дух (а не Букву) новозавітного вчення. Свідченням побутовості нашого Православ'я є близькість його обрядів до повсякденних умов життя народу, збереження в ньому багатьох обрядово-звичаєвих елементів з народного побуту, зв'язок місяцеслова святих з господарським життям селянина тощо.

Таким чином, принцип історизму як один із вихідних в релігієзнавчій методології на другому рівні методологічної функціональності знаходить своє продовження в принципах конкретності, актуалізації, етнічності та конфесійності.

4. Принципи дуальності і загальнолюдськості

В основі будь-якого релігійного вчення лежить віра в надприродне начало, якому віруючий має віддавати шану і почесть через систему конфесійно визначених обрядових дійств. Це означає, що поряд із природним світом, який постає перед людиною в її повсякденному житті і при пізнанні якого вона користується законами логічного мислення, є інший світ, що існує на протилежних принципах. Саме тому одним із вихідних в релігієзнавчому пізнанні постає принцип дуалізму.

В релігійній свідомості надприродний і природний світи взаємно переплітаються. Природні явища, предмети і процеси можуть бути пронизаними сіткою надприродних рис і особливостей, які зумовлюють можливість того, що з цими природними феноменами відбуваються надприродні зміни і дії. Принципом дуалізму в релігієзнавчому пізнанні слід користуватися при розгляді релігійної картини світу і картини людини, а також конкретних уявлень про окремі сфери світу - живу і неживу природу, при розв'язанні питань про будову і походження Всесвіту, сутність і походження життя й людини.

Оскільки надприродне не є синонімом духовного, то дуалізм природного і надприродного в релігійній свідомості якісно відмінний від дуалізму матерії і духу, про який писали філософи. Доказом цього є хоч би те, що надприродними в релігійній уяві постають не лише вищі сили. Надприродні риси можуть мати й цілком матеріальні явища, й окремі форми зв'язків людини з навколишнім світом. Надприродне - це світ явищ, які відбуваються не лише "на небі", а й на землі.

Поняття "природне" в релігієзнавчих дослідженнях вживається в багатьох значеннях. Ним позначається все єство, тобто все реально існуюче, наявність об'єктивних предметів; це поняття виражає об'єктивність процесів, які відбуваються у природі і суспільстві; ним фіксуються умови життя людини; цим поняттям позначається та сфера дійсності, що не відчула на собі впливу перетворювальної діяльності людини; цим поняттям подеколи просто фіксують

реальність існування, а тому природною є також і свідомість. Особливістю релігійного витлумачення природного є віра в його похідний характер. "Бог є те вихідне буття, Вищий Розум, - зазначається в Катехізисі, - завдяки якому лише й існує будь-яке матеріальне і духовне буття і свідомість в усій багатоманітності їх форм, пізнаних і непізнаних людиною".[22]

В основі надприродного світу в розвинутих релігіях стоїть єдина, абсолютна першосутність, надсвітове начало - Бог, що є джерелом буття всього існуючого. Ідея творіння є істинною й основною в релігійному вченні про світ. В цьому, зокрема, знаходить відображення всемогутність надприродного, яке здатне на все неможливе у світі природному.

Богословське витлумачення надприродного характеризується такими істотними властивостями: 1) вірою в реальність надприродного і його пріоритет щодо природного, похідний характер і повну, абсолютну залежність останнього від трансцендентного; 2) вірою в надприродну фатальну визначеність і неминучість всього, що відбувається в світі, панування над природним світом абсолютної необхідності, а звідси - вірою у визначеність долі кожної людини; 3) вірою в життєву необхідність наявності обрядових засобів впливу на надприродне; 4) визнанням вторинності і меншої вартості природного.

Принцип дуалізму конкретизований у вченні про трансцендентність, тобто недоступність для теоретичного пізнання надприродного світу, його іманентність. "Говорячи про Бога, - повчає Катехізис, - слід насамперед сказати про його незбагненність людським розумом".[23] Тому релігієзнавче дослідження, послуговуючись винятково логічними формами, здатне лише описати надприродні явища і процеси, а не проникнути в їх суть.

Поняття "трансцендентний" фіксує те, що "щось" перебуває за межею світу явищ, недоступне для теоретико-логічного пізнання. В такому значенні поняття "трансцендентний" широко використовував І.Кант у творах критичного періоду. "Основоположення, використання яких залишається цілком у межах можливого досвіду, - писав він, - ми будемо" називати **іманентними,** а ті основоположення, які повинні виходити за ці межі, ми будемо називати **трансцендентними".**[24] Трансцендентними, за І.Кантом, є Бог, душа, людське безсмертя. Втім не тільки вони лежать за межами розуму. Навіть при вивченні природи людина часто наштовхується на те, що можна назвати "ірраціональним" чи "позараціональним". Ще І.Ґете свого часу зауважив, що природа "не ділиться без залишку на розум". Наука бере просто за вихідний факт те "начало індивідуалізації"", що існує в природі і на якому особливо наголошував Д.Менделєєв, досліджуючи якісну неоднорідність хімічних елементів.

[22] Катехизис. - К., 1991. - С. 9. ' Там само. - С.63. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6-ти т. - Т.З. - М., 1964. - С 338.

Обмеженість свого розуму людина найчастіше, мабуть, відчуває під час спроб осягнути саму себе. Вона утримує багато позараціонального знання, зокрема те, що йде в неї від відчуттів, інтуїції. Як відзначав Б.Паскаль, серце дає нам такі знання, про основи яких нічого не знає наш розум.

Проте недоступне розуму, позараціональне або ж ірраціональне, доступне вірі. Розум і віра - суть прояви життєвих властивостей однієї людини. Тут можна погодитись із застереженням, що їх протиставити не можна. Віра не виключає розум, а доповнює його там, де його можливості обмежені, зокрема в осягненні надрозумових істин.

Принцип трансцендентності тісно пов'язаний з принципом містичності. Відомий французький релігієзнавець ЛЛеві-Брюль (1857-1939 pp.), розглядаючи релігійне мислення як "пралогічне" (дологічне), цим самим виводив його на рівень містичності, розглядав містичність як один із принципів релігієзнавчого пошуку. Сенс його полягає у визнанні можливості людини безпосередньо надчуттєво і надрозумово спілкуватися з надприродним світом. Містицизм характерний для всіх релігійних систем, релігійно-філософських вчень. Особливістю містичної концепції у філософії є визнання того, що пізнати надприродне, а через нього й дійсну сутність природного, можна тільки завдяки інтуїції. Зразком такої філософії є вчення Августина, що, зберігаючи дуалізм Бога і світу, Бога й людини, розглядав містичне пізнання як увінчання раціонального.

Західні релігієзнавці в своїх дослідницьких пошуках широко оперують принципом "священний". Для них він відіграє важливу роль тому, що служить вихідною базою віри, завдяки якій людина "упорядковує" стан свого духу, підпорядковує задуми, мотивацію діяльності "вищій меті".

Поняття "священний" вживається для вираження основного ідейного змісту релігійного вчення чи культу тієї сфери людської мотивації або розсудку, що виходять за межі раціонального обгрунтування діяльності. Найчастіше його вживають для означення духовного світу, що відрізняється від повсякденного, звичного, від всього, що, на противагу священному, називають мирським. Отже, пара категорій "священне" - "мирське" нібито продовжує і конкретизує пару "надприродне" - "природне". Зауважимо, що парність ця передбачає взаємопокладання, а не якусь протилежність і взаємовиключеність.

Світ священного є особливим світом. Йому властиві всемогутність, таємничість, винятковість. Його природу не можна збагнути за допомогою засобів логічного аналізу, звичайного розуміння. Він виступає як щось величне, недоступне, до чого можна прилучитися лише шляхом віри і навіть благовоління. Евристична значущість принципу священного полягає в тому, що він служить своєрідним базисом утвердження вартісного підходу до релігії, виключає уявлення про релігію як антицінність, антинауковий феномен.

Принцип священного виходить за сферу релігієзнавчого пізнання. Тут воно використовується в ролі основи, що не можна руйнувати, піддавати сумніву чи

критикувати, бо це може поставити під сумнів усю систему знань. Це вже відбувалося з марксизмом-ленінізмом, коли думки К.Маркса, Й.Сталіна, Мао Цзедуна, рішення партійних з'їздів проголошувалися останньою істиною. До речі, подібне існує і в церковно-релігійному житті. Адже рішення перших семи Вселенських Соборів православні і католики розглядають як непорушну твердиню, а, скажімо, енцикліки римських пап для католицького світу є "святим здобутком".

Велику роль принципу священного у пізнавальному процесі, як і взагалі в людському житті, відводив Е.Дюркгейм (1858-1917 рр.). Він вважав, що завдяки священному зберігається цілісність людського суспільства, розвивається духовна культура. На основі священного формується мирський зміст людської свідомості, орієнтації людини в дійсності. Тому у нього священне і мирське виступають по суті як одне й те саме, лише мирське є тим, що виростає зі священного, як певне "огрубіння" його.

Багато уваги з'ясуванню ролі принципу священного у пізнавальному процесі приділяє сучасний американський соціолог релігії Р.Нісберт. "Релігійно-священне, - пише він, - зберегло для соціології все своє значення. Починаючи з аналізу Таксилем співвідношення форми й інтелекту, вивчення Фюрстель де Куланжем розцвіту і падіння класичної держави-міста і закінчуючи вивченням харизми Вебером, поняття набожності - Зіммелем, а також протиставлення Дюркгеймом священного і мирського, основний напрямок соціології виявляє інтенсивне використання релігійно-священного. Типологія священного - мирського має те саме методологічне значення, яке виявляється у спільності-суспільстві, статусі-класі, авторитеті-владі. Це концептуальна основа аналізу, за допомогою якої по-новому висвітлюється не лише природа релігії, а й природа суспільства, економіки, держави".[25]

Необхідність звернення до релігійно-священного Р.Нісберт вбачає у тому, що воно насамперед відіграє об'єднуючу роль: дозволяє з'ясувати людську історію, процеси суспільних змін; виступає не просто в ролі віри, як ціла доктрина, орієнтир вирішення значущих проблем і, нарешті, є основою всіх людських ідей, уявлень, ідеології в цілому. "Лише в контексті, який виступає для людини як божественне, тобто обов'язкове через свою священність, - зауважує дослідник, - могли виникнути всі основні ідеї людства".[26]

Ми не будемо всебічно аналізувати всі блоки принципів релігієзнавчого пізнання. У з'ясуванні природи деяких з них ще багато невизначеностей і суперечливих суджень. Лише з часом на основі узагальнення здобутків дослідницької діяльності українських, зарубіжних релігієзнавців матимемо можливість теоретично обгрунтувати всю систему принципів релігієзнавчих

[25] Nisbert R.A. The Sociological Tradition. - London, 1972. - P. 222.
[26] Там само.- С. 231.

пошуків.

Принцип загальнолюдськості є важливим в релігієзнавчих дослідженнях. Це насамперед зумовлено тим, що релігія в основі своїй є загальнолюдським явищем. Доречно тут наголосити на новозавітній формулі, що в релігійних питаннях не повинна відігравати якусь визначальну роль національна належність, соціальний стан, звичаєва схильність людини. Загальнолюдські цінності в релігійній свідомості виступають як особлива форма вираження загальних потреб і інтересів людини у вищих смисложиттєвих, моральних орієнтирах й ідеалах. Загалом загальнолюдське в релігії має трансцендентний характер і є виявом певного морального абсолюту, обстоюваного певною релігійною системою. Воно акумулює і виражає думки, прагнення і волю всіх людей, функціонує в кожній ділянці суспільного життя, на всіх рівнях соціальної організації.

В релігійній системі цінностей безпосередньо функціонують не лише "власне релігійні цінності", а й загальнолюдські цінності реального життя. В релігійній свідомості останні набувають особливої форми загальнолюдських потреб й інтересів шляхом релігійної інтерпретації вищих смисложиттєвих, моральних орієнтирів та ідеалів. Головним, що характеризує релігійну інтерпретацію загальнолюдських цінностей, є те, що вони при цьому виводяться з абсолютної цінності - Бога, витупають як певний його атрибут.

Застосування в релігієзнавчих дослідженнях принципу загальнолюдськості зніме характерну для марксистського підходу до релігійних феноменів класову заангажованість. Марксизм не враховував те, що релігія сама по собі є загальнолюдським феноменом. Підтвердженням цього є хоч би те, що нею в певних її конфесійних визначеностях для вдоволення своїх релігійних потреб користуються представники різних суспільних груп, течій, станів і до того ж користуються нею протягом багатьох століть, не відчуваючи якоїсь особливої потреби в докорінній зміні її загальної системи віроповчальних концептів і культу. Проте зауважимо тут, що хоч до слугування релігією в своїх соціальних інтересах можуть звертатися різні суспільні сили, але при цьому подеколи відбувалася така акцентація їх уваги на окремих, довільно і тенденційно підібраних думках з релігійних вчень, які, власне, не виражають, в повному обсязі зміст певної віроповчальної конфесії. Це загалом вело до спотворення самої суті релігії як загальнолюдського духовного явища, йшло не від релігії. Це слід враховувати науковцю-релігієзнавцю в своїй дослідницькій роботі.

5. Зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві

Проблемне поле сучасних релігієзнавчих досліджень досить широке і висвітлення його повної картини вимагає зусиль багатьох дослідників. Зважаючи

на те, що релігієзнавчі дисципліни (як і інші гуманітарні науки) мають власну логіку розвитку, спробуємо довести, що логіка (і методологія) сучасних релігієзнавчих досліджень зумовлені контекстуально, тобто філософська (чи наукова) рефлексія над релігією постає як внутрішньо необхідний момент сучасного гуманітарного мислення.

Культурно-історичний контекст - це першооснова буття сучасної людини в культурі. Розглядаючи її, С.Кримський відзначає, що в контексті так званої антропологічної катастрофи зустріч з самим собою є цінною проблемою духовності, коли феномен особистості висувається на авансцену історії. "Не ідея людини взагалі, не її ролеві структури, людяність сама по собі, але їхнє переповнення через індивідуальні якості особи визначає тепер результативність гуманістичної свідомості".[27] Загальнолюдські цінності стають такими через збагачення ідеєю особистості, а не як наслідок звернення особистості до загальнолюдських предметів. Тому сучасна етика є "етикою ризику і катастрофи", що, в свою чергу вимагає прориву звичних етичних парадигм через "екзистенційне крещендо" як підняття над життєвою даністю (за Марселем) і як сходження до "омега-точки" (за Тейяром де Шарденом).

Взаємність хаосу й гармонії, перехрещення різних часових векторів, активна культуротворча діяльність особи, споглядання як внутрішній план смислотворчості, розкриття людиною своєї самототожності на межі культур і можливостей, антропоцентризму та космоцентризму, гіперактивізму та гіпоактивізму - ця інтуїція духовної культури рефлексується у філософії як метафізичний факт сучасного буття людини, як "найбільш типова колізія світовідношення сучасної людини, її найбільш фундаментальні суперечності". Тривога за людину, її долю, її" мужні зусилля бути собою в "зустрічі" з "життєвим світом" інших людей - така установка стає нервом сучасного філософствування.

"Новий вимір" людини в аксіологічному плані означає деідеологізацію цінностей. Людина перестає оцінювати себе, свої вчинки та їх мотиви за загальними (часто регламентованими) мірками. Цінності стали предметом вільного вибору, відносними в контексті їх співіснування. Сучасна людина втратила віру в безумовну цінність ідеалів, що їх формувала (чи формує) ідеологія. Така ситуація порушує душевний спокій людини, котра жила в межах ідеологічних стереотипів, і штовхає її на пошук нових смисложиттєвих цінностей і світоглядних орієнтирів.

Ситуація незаповненості культурно-історичного континууму, діалогу

[7] Крымский С. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопр. философии. - 1992. - № 12. - С. 22.

[28] Табачковский В.Г. Мировоззренческое сознание и осознание ответственности за судьбы цивилизации // Эвристические функции мировоззренческого сознания. - К., 1989.-С. 52.

культурно-історичних архетипів і смислів (що виявляє цю незаповненість) вимагає постановки проблеми особистісного прориву цієї "пустоти" як пошуку шляхів актуалізації безконечно-можливого буття. В центр сучасної духовно-культурної ситуації поставлено людину. Поставлено не в тому значенні, що хтось її ставить у центр, а в тому розумінні, що в сучасному діалозі, відтворенні традицій у людини народжується (відроджується) особисте усвідомлення того, що вона є основним носієм традиції і, власне, суб'єктом діалогу традицій. За її внутрішнім бажанням може вирішуватись і доля традиції, і спрямованість, і характер діалогу. Духовне відтворення людиною самої себе в сучасній духовно-культурній ситуації відкриває можливості вирішення власної долі.

Ми не ставимо за мету дослідити відмінності однієї культурної епохи від іншої залежно від того, яка сфера духовності є домінуючою. Водночас ми хочемо висловити припущення: нині жодна зі сфер духовності (сфер життя над - Я) не є і не може бути самодостатньою у своєму загальнокультурному чи філософському (метафізичному) вимірі. Кожна з них стає необхідною і самоцінною в міру того, як робить відносними часові та просторові розбіжності в житті особи (нації, культури), як розкриває здатності до самотворення в діалозі з іншими, як розширює горизонти світогляду і культури. Сьогодні культурно-смислові парадигми і цінності античної, середньовічної, новоєвропейської людини співіснують, взаємодоповнюються, взаємозбагачуються, породжуючи особливе розуміння культури й історії (як, скажімо, культури Сократа, Августина, Шекспіра і т.ін. і, власне, особистості тієї культури). Втім особове не означає індивідуалістичне (що межує з культурним свавіллям). Особове - це, безумовно, вкорінене в традиції, в житті народного духу, тобто в обов'язковості історичного розуміння культурних символів. Це стосується релігійних символів і релігійного життя. Саме це має на увазі християнська Церква, коли в питанні віри (її шляху й істинності) наголошує на необхідності спиратися на Святе письмо (первинну християнську символіку) і на Святий Переказ (історичну розшифровку цієї символіки). Це - шлях постійного відродження (нового народження) віри. Тут можлива й загальнокультурна аналогія. На думку ЮЛотмана, так "можна сформулювати правило, згідно з яким, якщо ми спостерігаємо в межах будь-якого національно-культурного розвитку бурхливий спалах, різке прискорення історичного часу і стрибкоподібний перехід до положення значного культурного центру регіонального чи світового значення, ми обов'язково виявляємо чи історичний, чи просторовий дотик його до якоїсь із старих світових цивілізацій".[29]

Нове розуміння онтології сучасної культури потребує нової онтології духу (чи розуму). Іншими словами: зміна культурних парадигм є водночас і зміною

Типология культуры. Взаимное воздействие культур // Труды по знаковым системам. - Тарту, 1982.-С. 4.

смислових парадигм, стосовно цього, певно, правомірно говорити про зміну культурно-смислових парадигм. Якщо у своєму класичному завершенні філософія і наука (якщо датувати це завершення кін. XIX - поч. XX ст.) дали цілком певну онтологію розуму, що спостерігає об'єктивні фізичні явища (фізичні тіла), знання про які здобуваються і будуються в науці, то "неокласична проблема онтології розуму (чи, відповідно, раціональності) сягає своїми коренями у ті зміни в ній, які виникають у XX столітті у зв'язку із завданням введення свідомих і життєвих явищ в наукову картину світу".[30]

Різні способи бачення шляхів повернення до "першоначал", "першоджерела" як єдиного континууму буття-свідомості, континууму живих форм, що народжуються, розвиваються і вмирають, призводять до появи різних методологічних підходів у сучасному гуманітарному (зокрема, в релігієзнавчому) мисленні.

Методологічна робота в сучасних галузях релігієзнавства пов'язана переважно з потребою якось з'ясувати відносини між релігієзнавчими дисциплінами, з одного боку, і гуманітарними науками з іншого. Релігієзнавство широко використовує найрізноманітніші методи цих наук. Це потребує розгляду їх взаємовпливів у зв'язку з нинішніми соціально-культурними реаліями. Сучасні релігієзнавці нерідко ділять всі науки, що вивчають релігійні явища, на зайняті винятково релігією і ті, що досліджують її поряд з іншими предметами чи в контексті більш широкої проблематики. Можна вичленити такі основні сучасні підходи до феномена релігії, що є послідовним продовженням класичних релігієзнавчих дисциплін:

1) Діахронічне дослідження причин і наслідків в історії релігійних інститутів, ідей і способів діяльності. "З метою з'ясування сьогоднішньої релігії історично ми повинні побачити те, що їй передувало, і ми повинні зробити спробу витлумачити її форми на основі минулого".[31] Це стосується не тільки традиційної релігії, а й нових релігійних рухів, що виникли протягом XX століття, а також створених "свідомо" релігій.

2) При порівняльному вивченні сучасної релігії інтерес спрямовується на паралелі і розбіжності у різних релігіях в даний момент. Так, нині практично в усіх релігіях проводиться розрізнення "модерністської" і "традиціоналістської" тенденцій, які можна порівнювати.

3) Контекстуальне вивчення релігії, тобто дослідження способів, якими впливають на релігію її соціальний, політичний та інші контексти. Прикладом такого роду релігієзнавчої дисципліни може бути соціологія релігії.

[30] Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. - Тбилиси, 1984.-С. 3.

[31] Waardenburg J. The study of religion in today's world // Religion in today's world: The religious situation of the world from 1945 to the present day. - Edinburg, 1987. - P. 359.

4) При герменевтичному вивченні сучасної релігії основна увага повинна зосереджуватися чи на важливих для людини релігійних явищах або на інтерпретаціях, які дають люди цим феноменам. "Особливо продуктивними є герменевтичні дослідження, якщо розглядати нові інтерпретації старих релігій як свого роду духовне вирішення проблем, що здаються нерозв'язаними іншими способами і таких, що є екзистенційними за своєю природою". Прикладом такого роду підходу може бути герменевтична концепція О.Больнова.

В контексті дослідження зміни парадигм сучасного методологічного мислення в релігієзнавстві вважаємо доцільним розглянути два підходи до феномена релігії, а саме: контекстуальний і герменевтичний. До речі, можливості та наслідки застосування останнього для сучасного прочитання релігійної (власне, християнської) символіки, на нашу думку, є особливо важливими.

В контексті "антропологічного крещендо" діалогічності сучасної духовно-культурної ситуації "зустріч" духовних течій християнства є зустріччю особистісною ("життєвих світів"). Вона є зустріччю з власним "Я". Оскільки віра живе постійним відродженням (чи народженням) в Переказі, тобто в історичній інтерпретації первинної релігійної символіки, в основі чого лежить внутрішній духовний подвиг особистості (акт віри, любові), то чи не є сучасна, "зустріч" релігійних традицій зміною самого буття віри?

Бачення того чи іншого духовного феномена в певному історико-культурному контексті означає, власне, визначення того континууму буття, котрий був охарактеризований вище. Не є винятком і релігійна сфера, де "зустріч релігій світу призвела до того, що повний релятивізм замінив виняткові претензії кожної традиції",[32] коли індивід стає досить вільним у своєму релігійному виборі.[33]

Прикладом філософського аналізу ситуації абсолютного релятивізму (чи абсурду) може бути аналіз М.Мамардашвілі. Йдеться про так званий принцип трьох К - Картезія, Канта і Кафки. Якщо філософія Картезія (Декарта) є постулюванням і розвитком принципу самодостатності особи в її самоствердженні, то в філософії Канта рефлексуються умови, за яких можливе пізнання актів самоздійснення людини. Кафка характеризує сучасну ситуацію як ситуацію абсурду. Обидва попередні принципи (картезіанський і кантівський) стають релятивними в кожному і одночасно в усіх відношеннях. Людина втрачає будь-які критерії мислення-вчинку (моральні, релігійні, естетичні чи метафізичні), відривається від своєї першооснови, стає нездатною створити ситуацію, де її особистий вибір мав би певний зміст у духовному плані.

В цій ситуації абсурду, як ніколи раніше, з особливою гостротою постає

[32] Barbour J. Myths, Mjdelsand Paradiggms: A comparative Study in Sciena and Religion. - New York, 1974.-P. 2.
[33] Кимелев Ю. Современная западная философия религии. - М., 1989. - С. 11-12.

питання вкоріненості традиції, а отже, й адекватного розуміння, осягнення її духовного змісту. Це, в свою чергу, потребує окреслення меж розуміння як методу пізнання і відношення до світу. Очевидно, тут йдеться про межі використання досвіду герменевтики. Вже у Ф.Шлейєрмахера акт розуміння тлумачиться як акт взаємовідносин (співтворчості) двох суб'єктів (інтерпретатора і автора), де предметна даність (текст) є лише опосередкуванням. В.Дільтей, розвиваючи герменевтичний метод, дійшов висновку, що в герменевтичному пізнанні об'єктивація духу веде до сущого як до єдності духовного життя суб'єкта, котрий є останньою інстанцією розуміння. Таким чином, за В.Дільтеєм, об'єкт (об'єктивація духу), будучи необхідною основою пізнання, має бути знятим у процесі пізнання і йому слід надати можливість для безпосереднього контакту "Я" і "Ти". Відношення "суб'єкт-об'єкт" необхідно замінити на відношення "суб'єкт-суб'єкт".

У М.Хайдеггера проблема розуміння зміщується в онтологічну площину, акт розуміння виступає не як проникнення в інше "Я", чужу суб'єктивність, а як злиття двох горизонтів - тексту й інтерпретатора. Тому розуміння "чужого" (іншого) може полягати виключно у з'ясуванні горизонту цього "чужого". Тож розуміння іншого об'єкта означає не розуміння іншого суб'єкта, а розуміння іншого світу.

Розглянуті моделі герменевтики з різних боків підривають позиції суб'єкт-об'єктного відношення як основного образу відношення між людиною і світом. В першому випадку об'єкт втрачає онтологічну самодостатність і стає тільки опосередковуючою ланкою між двома суб'єктами - тим, хто розуміє і тим, кого розуміють, між "Я" і "Ти". В іншому випадку вже суб'єкт набуває статусу опосередковуючого начала і онтологічна самосвідомість надається дійсності, проте не як об'єкта завершеної в самій собі предметності, що протистоїть добре консолідованій навколо "Я" суб'єктивності, а як події, спів-буття, що завдяки представленості, скажімо, в творі мистецтва, саме "закликає суб'єкта відійти від центру "Я" і включитися в загальний хоровод буттєвої гри".[34]

У Х.-Г.Гадамера критика суб'єктивізму - це розуміння герменевтики як спроби реабілітації, відродження феномена традиції і всього з нею пов'язаного. Це - необхідна умова запобігання відриву людини від своїх культурно-історичних коренів.

Сучасна герменевтика в особі Поля Рікьора є спробою поєднати певну належність до традиції з дистанціюванням від неї. Розуміння в нього виступає як уміння вчитись один у одного. Дистанціювання виступає як дистанціювання тексту від автора. Тому предметом тексту є не сама реальність, а її (актуалізовані інтерпретатором) можливості. "Те, що повинне бути інтерпретованим в тексті, це

[34] Нодия Т.О. Границы понимания как отношения к миру // О духовности. - Тбилиси, 1991.-С. 60-61.

запропонований світ, в якому я міг би жити і в який я міг би проектувати одну із своїх можливостей".[35] На рівні сприйняття тексту читач виступає учасником події-буття (а не глядачем) але за умови дистанціювання від емпіричного "Я". Таке дистанціювання (як перехід у сферу духу) дає можливість "зрозуміти себе під текстом".

Подібний підхід розвивали Н.Мусхелішвілі та Ю.Шрейдер, які тлумачили розуміння як "впізнавання означеної сутності через одержаний знак (текст) шляхом відтворення нових смислів".[36] Текст такого роду (наприклад, текст Євангелія) служить не для передачі ідей, а для втягнення, залучення адресата в іншу реальність. Тому "осягнення на вищому рівні є вже не схоплення ідеї через текст, а проникнення за допомогою тексту у нові шари реальності. Ця реальність осягається не тільки за допомогою тексту, а й за допомогою деякого, встановленого "понад" сприйнятим текстом зв'язку комунікативного руху, що встановлює міст між "Я", яке осягає, і реальністю, що ним осягається". Зрозуміти текст (розшифрувати культурний символ) можна лише через включення в розуміння автора та відтворення в адресата уяви про автора, що спирається на лінгвістичний та історичний контекст. Герменевтичну інтерпретацію релігійної символіки (Святого Письма) використовують подеколи і богослови. С.Булгаков писав: "Для Східного православ'я "бібліцизм" не є характерним, оскільки воно є не книжною релігією, а релігією певної безперервної містичної дії. Біблія також входить в його зміст, але не як книга, а як факт містичного досвіду. Біблія... є частиною богослужіння, самої Божественної дії. І тут воно є більш, ніж просто читанням, воно - сама подія, про яку читають".[37] Звернемо також увагу і на зроблену Р.Бультманом спробу деміфологізації християнства.[38]

Різні історичні інтерпретації Нового Завіту породили його критики, зокрема в радянському релігієзнавстві,[39] що переважно розробляло міфологічну теорію походження християнства, котра була започаткована німецьким філософом А.Древсом.[40]

Критика Святого Письма зумовлена ще й тим, що в символічному світі Нового Завіту, як і в Біблії взагалі, окремі уявлення не узгоджуються між собою,

[35] Ricour P. Hermeneutic and the Human Science. - Cambridge, 1982. - P. 143.

[36] Мусхелишвили Н., Шрейдер Ю. Постижение понимания // Текст. - Культура. - Семиотика. Труды по знаковым системам. - Тарту, 1989. - С. 14.

[37] Булгаков С. Переписка // Путь (Париж).- 1926.- № 5, октябрь-ноябрь.

[38] Bultmann R. Neues Jestament und Mythodologie. - Munchen, 1985.

[39] Див.: Беленький М. О мифологии и философии Библии- М., 1977; ГечеБ. Библейские истории.- М., 1988; Дарманський П. Земні джерела "Святого Письма".- К., 1985; Косидовский З. Сказания евангелистов.- М, 1979; КрывелевИ. Библия: историко-критический анализ.- М, 1983; СвинцицкаяИ. Раннее христианство: страницы истории-М., 1991.

[40] Древе А. Отрицание историчности Христа в прошлом и настоящем. - М., 1980.

суперечать одне одному. Так, поряд стоять зображення смерті Христа як жертвоприношення і як космічної події, тлумачення Христа як месії і другого Адама. Та й уявлення про непорочне зачаття суперечить вічності існування Христа. Хотілося б, насамперед, звернути увагу на суперечність, що червоною ниткою проходить через весь Новий Завіт, а саме: з одного боку, космічна детермінованість людини, з іншого - заклик до вільного рішення, коли людина розуміється як самостійне "Я", котре може віднаходити чи втрачати себе. Звідси стає зрозумілим чому деякі слова Нового Завіту стосуються сучасної людини прямо чи безпосередньо, коли "Бог особистісно присутній у пафосі, який хвилює людину",[41] а інші є для неї малозрозумілими та далекими. Для сучасної інтерпретації християнської символіки принципового значення набув центральний постулат екзистенціалізму і феноменології про розрізнення об'єктивуючого мислення і осягнення буття, що долає суб'єкт-об'єктну схему. Цю традицію розвиває й сучасна теологія (Тілліх, Ранер, Бультман). Вона виходить із принципу, згідно з яким дослідження релігії як духовного феномена може стати важливою для сьогоднішнього життя справою лише в тому випадку, коли дослідник прагне вступити в діалог з історичною традицією, тобто задає питання історії, що є суттєвими для його власного життя, готовий почути невідому йому наперед відповідь історії. З іншого боку, це є переосмисленням духовної спадщини Отців і Вчителів Церкви. Тож вчення Христа має осягатися, усвідомлюватися як підґрунтя можливої зустрічі людини, яка живе в певний час, з конкретною ситуацією, як тлумачення її власного існування.

В контексті того, що Т. де Шарден називає сходженням до Омега-точки, що у М.Хайдеггера є вимогою переходу від "недійсного" до "дійсного" існування, у Т.Мана вимогою піднесення над конкретністю оціночних ситуацій, тобто здатністю до Бога, саме уявлення про Бога як небесну істоту, що перебуває над світом і людством, стає проблематичним. Світовідчуттю нашого сучасника, певно, більш близьким є символ живого, особистісного Бога: "Символ Особистісного Бога є абсолютно фундаментальним, тому що екзистенційне відношення завжди є відношенням однієї особи до іншої. Людина не може мати абсолютної зацікавленості в чомусь, що не є особистісним".[42]

Те, що ми при розгляді духовного життя особи визначаємо поняттям вибір, відповідальність, рішучість в утвердженні дійсних духовних цінностей, в релігійній сфері, як це зауважив М.Бердяєв, виступає як рішучість людини стати на шлях богоспілкування, дати вільну відповідь на заклик Бога. Це - шлях віри не як світогляду і почуття, а як події зустрічі, з котрої постає особисте відношення людини до Бога.

Якщо подивитись на проблему особистісного відтворення смислу

[41] Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М., 1991. - С. 468.
[42] Tillich P. Systematik Theology. - Chicago, 1967. - Vol. 1. - P. 145.

релігійної символіки не з власне філософської, а, скажімо, з загальносвітоглядної точки зору, то необхідно виходити з того, що картину (образ) світу неможливо засвоїти простим зусиллям волі. Вона задається людині разом з культурно-історичним контекстом. Ця буттєва зумовленість образу світу в свідомості постає як практична зумовленість, в руслі якої свідомість є породженням і духовним самозабезпеченням практики. Безумовно, образ світу не сприймається людиною як щось незмінне. Своєю духовною і практичною діяльністю в певній культурно-історичній ситуації вона творить (відтворює) його в собі. І тут зміна поглядів на світ може починатися з будь-якої сфери життя людського духу. Сьогодні ми не можемо відкинути сформований в нинішній духовній ситуації, образ світу, психологічні особливості формування якого так добре розкрив Ф.Василюк.[43] Не можемо зробити цього навіть на догоду вірі, бо таке жертвопринесення означало б духовну роздвоєність: людина приймала б до самої віри, своєї релігійності не породжений культурно-історичним буттям, не прийнятий в її буденному житті образ світу.

Зауважимо, що символічно-знакова релігійна картина світу, якою вона представлена, зокрема, в християнстві, не збігається з об'єктивною картиною світу. "Образ світу" є швидше розумінням людиною себе в світі, тому образ світу повинен інтерпретуватися не космологічно, а антропологічно, вірніше екзистенційно-феноменологічно.

Релігійний символ свідчить про ту силу чи ті сили, що людина сприймає як основу і межу свого світу, власних вчинків і переживань. Знак-символ намагається наочно вписати ці сили у сферу людського життя з його емоціями, мотивами та можливостями. В ньому виражається віра в те, що наявний і відомий світ, де живе людина, не має в самому собі основи та цілі. Вони лежать поза межами наявного та відомого, і ці наявне і відоме перебувають у постійній залежності від таємничих сил, що становлять його основу і межі. Водночас релігійна символіка виражає і свідомість того, що людина не належить сама собі, що вона перебуває в залежності не тільки від відомого їй світу, а й насамперед від сил, що панують по той бік відомого. Саме в цій залежності людина може здобути свободу від відомих їй сил. Отже, можемо стверджувати, що в релігійному символі міститься потреба його розшифровування чи інтерпретації, критики його об'єктивуючих уявлень. Дійсне завдання релігійної символіки - говорити про потойбічні сили, що панують над світом і людиною, - стає проблематичним.

В контексті сказаного вище важливо окреслити відмінність між знаком і символом. Знак часто виступає як замінник позначуваного. Межа між знаком і позначуваним провадиться досить чітко. Аналогічна межа щодо символу розмивається і в ідеалі зовсім зникає, бо адекватне сприйняття символу

[43] Василюк Ф. Психология переживания. - М., 1984.

передбачає надання свідомості того самого спрямування, на яке цей символ вказує. Так, для невіруючого хрест - знак розп'яття Христа на Голгофі, а для віруючого - символ, який робить його учасником розп'яття і воскресіння. В Новозавітній символіці слід насамперед вишукувати не об'єктивуючий зміст її уявлень, а розуміння висловлюваної нею екзистенції. Така інтерпретація не є спілкуванням людини з Богом, це тільки інтерпретація інтенції віруючого як спрямованості його свідомості на вихід у стан чистої свідомості (стан Богоспілкування).

Спроба актуального прочитання християнської символіки (символів гріха, покутної жертви Христа, спасіння, воскресіння тощо) за допомогою герменевтичного методу підштовхує дослідника до діалогу з християнською традицією. При цьому самі релігійні символи постають як система смислу життєвих координат, матриця духовного життя особи віруючого. Скажімо, наприклад, християнський символ живого, особистісного Бога спонукає віруючого стати на шлях богоспілкування і рішучості дати вільну відповідь на заклик Бога. Це є шлях віри не як світогляду і почуття, а як події-зустрічі, з котрої постає особисте ставлення людини до Бога. Охарактеризована за принципом буття (а не пізнання) віра виступає як вічне народження "внутрішньої", ідеальної людини в системі особистості, як рух до абсолюту і зустріч з ним, як спосіб подолання загрози відносності, що вічно, на думку Т. де Шардена, нависає над людиною, як шлях формування в людині того, що не відміняється смертю.

Життя у вірі виступає в християнському світогляді як фактична можливість реалізації вищих духовних цінностей у процесі здійснення принципів й свободи волі. Таким чином, символ Духу можна тлумачити як принцип будування свого життя згідно з вищими мірками і цінностями - "дарами Духу" (любові, довготерпіння, доброти, вірності тощо), які роблять людину відкритою для співіснування з іншими людьми, міняють основу і характер співіснування, укоріненого в "надземному", неутилітарному. В такому співіснуванні віра виступає як така, що чиниться любов'ю, а спасіння виступає одкровенням любові Бога, який звільняє людину для самої себе, для життя у самовіддачі, вірі і любові. Це є "новий образ Адама", прообразом якого був Христос (символ Христа), діалог з котрим (співрозп'яття як подолання пожадливості і примх, страху, позбавлення від страждань) відкриває можливості нового, духовного життя особи (символ воскресіння).

Стрижнем, осередком філософсько-герменевтичного аналізу християнської символіки, її актуального прочитання є людина (символ образу і подоби Божої), розкриття таємниці її буття. В цьому аспекті цікавою є думка М.Мамардашвілі, що покликання людини полягає в тому, щоб здійснитися за образом і подобою Божою. Образ і подоба Божа - символ, відповідно якому людина реалізується як особистість. Людина створена не природою чи еволюцією, а створюється за її участю, завдяки її індивідуальним зусиллям. Ця безперервна створюваність

задається в дзеркальному відображенні самої себе символом "образу і подоби Божої". Ніколи людина не назвала б нікого Богом, якщо б у ній самій не діяла сила, котру вона поза собою називає Богом.

У сучасному християнському світобаченні простежується розширення інтимного, особистісного відношення до Христа як до. спасителю окремої людини, до усвідомлення неможливості індивідуального спасіння поза вселюдським спасінням (символ Церкви як духовної спільності людей, що здійснюють себе в історії, як зачаток царства Божого - нового перетвореного буття у складі грішного і недосконалого земного буття).

Основою єдності християнських Церков є те, що кожна духовна течія християнства (це стосується й інших релігійних течій) є перш за все певним ладом чи устроєм духовного життя, завданням якого є оволодіння і передавання досвіду. В її традиції і Переказі транслюються насамперед не форми обрядовості чи догмату, не різні моралізаторські вимоги, певні канони, а онтологічна реальність, новизна екзистенційної ситуації, пов'язана з появою Боголюдини і Боголюдства.

Герменевтичний аналіз феномена релігії свідчить про складність, багатомірність феномена духовності (і особистості). У момент духовної смислотворчості в актах віри, пізнання, естетичної творчості тощо, які виступають свого роду "надлишковими" речами стосовно утилітарно-необхідного в людському житті, символами, конструктивними моментами людської комунікації і культури взагалі, незважаючи на те, що багатомірність і багатоплановість духовного життя не дозволяє побудувати його безперервний ланцюг в усій послідовності причинно-наслідкових зв'язків, разом і миттєво спрацьовують багаторівневі шари, згортаючи й розгортаючи всю ієрархію духовно-культурних цінностей. Хоча в сучасній духовно-культурній ситуації, що характеризується незаповненістю культурно-історичного континууму, не всі духовні акти виконуються на рівні їх агента (нашого сучасника), в цілому (в культурі) ці акти здійснюються не в розгорнутому вигляді, а за умови існування духовних актів, які заміщають нерозгорнутість і делеговано їх представляють. Така поліфонічність і взаємодоповнюваність не є ознакою розпаду духовності та культури. Вона тільки доводить факт, що "для світогляду епохи чи для світогляду окремої людини характерним є те, що та епоха чи людина вважає головною силою, рушієм духу і життя. Іншими словами: яка ділянка духовної культури стоїть в центрі того світогляду? Чи нею є наука, що грунтується на практичному розумі, чи мистецтво як вираження людських почувань, а чи ж релігія як вираз туги за вічністю, неокреслених поривань у далечінь. І в переламні історичні епохи людина з особливою настійливістю звертається до тих ділянок духу, "що перші організують світ думок і почувань... до підстав духовної

культури".[44]

Соціологія релігії може репрезентувати напрям релігієзнавчих досліджень, який Ваардербург називає контекстуальним. Згідно з традиційною соціологічною установкою, що бере свій початок від Дюркгейма, соціальні відносини визначають, поведінку людей, їх спосіб життя, котрий переважно є не результатом особистих зусиль людини, а продуктом суспільних обставин. Відповідно до цих методологічних принципів суть релігії полягає не в ідеальних уявленнях і догмах, а скоріше в ритуально-культових діях, які здійснюються колективно і дають усім учасникам почуття причетності до цілого. Ритуальна дія - один із актів самоствердження соціальної групи. Всі принципи соціології релігії в цілому відповідають основним постулатам класичної онтології розуму.

Перехід до постмодерністського (некласичного) типу мислення простежується в соціології (зокрема, в соціології релігії) Макса Вебера. Він вважав, що зовнішньо фіксовані моменти релігійної дії мало пояснюють явища релігійного життя. Тільки розуміння смислу дій віруючого, їх аналіз відповідно до мотивів діючих індивідів відкриває можливості соціологічного аналізу релігії. М.Вебер застосовує методологічні принципи "індивідуальної типізації" та "розуміння". В центрі його уваги - індивідуальний обрис релігійно-етичних систем спасіння. Шляхи вирішення цієї проблеми в релігії значною мірою визначають спосіб життя тих, хто її сповідує.

Отже, аналіз контекстуального (соціологічного) та концептуального (герменевтичного) підходів до феномена релігії в сучасному релігієзнавстві, з одного боку, демонструє зміну парадигм методологічного мислення (в основі чого лежить зміна культурно-смислових парадигм), а з іншого - діалог сфер гуманітарного мислення, що сприяє оновленню їх смислотворчих можливостей. Зміна парадигм релігієзнавчого мислення має у своїй основі зміну релігійних парадигм. Зокрема, для християнства, згідно з Х.Кюнгом, визначальною нині є "постмодерністська парадигма екуменічного християнства".

В сучасній зміні релігійних парадигм вирішальну роль відіграє "особистісний порив" і нове розуміння пов'язаних із ним релігійних смислів (символічно виражених). Лише згодом цей процес стає загальновизнаною тенденцією. Він позбавляє від старих уявлень шляхом "формування" того "внутрішнього голосу совісті", який говорить тихо, але невідступно, наявність якого свідчить про наявність у світоглядних переконаннях "життєзабезпеченості" у способі реального буття конкретного суб'єкта діяльності.[45]

[44] Шлемкевич М. Загублена українська людина. - К., 1992. - С.23,34.
[45] Эвристические функции мировоззренческого сознания. - К., 1962.- С.95.

Контрольні запитання і завдання

1. В чому обмеженість опійних оцінок релігії марксизмом?
2. Назвіть складові принципу об'єктивності релігієзнавчого пошуку.
3. Які особливості використання принципу історизму в релігієзнавчих дослідженнях?
4. Чим зумовлена зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві?

Тематика рефератів

1. Позаконфесійність релігієзнавства як вияв принципу об'єктивності.
2. Загальнолюдське в змісті релігійної свідомості.
3. Значення принципу історизму в науковому пізнанні релігійних процесів в Україні.
4. Особливості прочитання християнської символіки.

Рекомендована література

1. Аринин Е. Философия религии. Принципы сущностного анализа. - Архангельск, 1998.
2. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М, 1989.
3. Классики мирового религиоведения. - М, 1998.
4. Кулик В. Исторические структуры религии. - Херсон, 1997.
5. Малерб М. Религии человечества. - М., 1997.
6. Мистика. Религия. Вера.-М., 1998.
7. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. - К., 1996.

Тема III РЕЛІГІЯ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Проблема походження релігії, її сутності, історичного розвитку завжди хвилювали мислителів минулого. Вони намагалися якось пояснити це явище, розкрити його особливості, психологічну і суспільну значимість у житті людини. їх ніяк не могли задовольнити богословські чи церковні пояснення через їхній примітивизм і догматичну однозначність. Пошук шляхів вирішення проблеми проводився у багатьох напрямках, із врахуванням релігійної ситуації в країні проживання мислителів, рівня її суспільного розвитку, характеру культурних традицій, специфіки сповідуваної ними філософської концепції, соціальних і духовних факторів.

1. Зародки науки про релігію

Процес становлення релігієзнавства як особливої галузі знання почався ще в період античності. Вже тоді можна було визначити ряд найхарактерніших підходів до релігії, а також віднайти цілі концепції щодо неї та початки важливих ідей.

А. Ідеї антропоморфізму і пантеїзму. Засновник елейської школи Ксенофан (VI ст.до н.е.) висунув ідею про створення богів за образом і подобою людей: які люди - такі їхні боги. Ефіопи вважають, що їх боги курносі та чорні, фракіяни уявляють своїх богів голубоокими та рудими, відзначає Ксенофан: "Але якби бики, коні і леви мали руки й могли б ними малювати і створювати твори мистецтва, подібно людям, то коні зображували б богів подібними на коней, бики ж - подібними на биків".[1] Ідея антропоморфізму мала вплив і розвивалася далі у вченнях багатьох мислителів. Особливим їх прихильником був німецький філософ Л.Фейєрбах. В умовах грецького політеїзму Ксенофан сформулював також положення про монотеїзм, надавши йому форму пантеїзму. На його думку, світ єдиний, несотворимий і незнищуваний - він і є Богом. Як згодом відзначав з цього приводу Арістотель, поглянувши на небо у його цілісності, людина заявляє, що єдине - ось що Бог.

Б. **Евгемеризм.** Будуючи свою теорію на основі антропоморфізму Ксенофана, грецький мислитель Евгемер (VI ст.до н.е.) стверджував, що богом є колишні люди, переважно царі. Підхід до з'ясування природи релігії, коли боги розглядаються як обожені царі, одержав назву евгемеризму.

В. Концепція страху, неуцтва та обману. Грецький філософ-атоміст Демокріт (VI ст. до н.е.) вважав, що релігія грунтується на страху людини перед

Антология мировой философии. В 4-х т. - Т. 1. - Ч. 1. - М, 1969. - С. 292.

грізними силами природи (грім, блискавка, землетрус тощо), котрі не в змозі пояснити через власну необізнаність. Демокріт відзначав: "...стародавні, спостерігаючи небесні явища, як ось: грім, блискавка, перуни, зближення зірок, затемнення Сонця і Місяця, переймалися жахом і вважали, що винні у цьому боги".[1] Розглядаючи причини, що породили релігію, філософ із Греції Епікур (340-270 рр. до н.е.) головною вважав страх смерті та закликав людей не боятися смерті: "Смерть не має до нас ніякого відношення, оскільки, коли ми існуємо, смерті ще немає, а коли смерть присутня, тоді ми не існуємо".[2] Теорію страху та неуцтва найповніше сформулював римський мислитель-атоміст Лукрецій Кар (І ст. до н.е.) в своїй філософській поемі "Про природу речей".[3] Він доповнив концепцію ще й ідеєю обману, що була вперше виявлена афінським філософом Крітієм (V ст. до н.е.). На думку Лукреція, релігію спеціально придумали законодавці і влада, щоб обманювати народ і тримати його у покорі. Концепція страху, неуцтва й обману мала найбільше поширення й розвинулась всебічно в епоху Просвітництва, особливо у вченнях Ж.Мельє, Д.Дідро, П.Гольбаха, С.Марешаля, інших французьких мислителів.

Г. **Скептицизм.** В античній філософії виникло й скептичне відношення до релігії, зокрема, до віри в бога. Особливість скептицизму полягає в тому, що він не утверджує що-небудь ("так"), але й не відкидає те чи інше судження ("ні"), бо ж виражає сумнів, вагання, нерішучість ("ні так, ні ні"). З одного боку, скептицизм порушує релігійний догматизм, пробуджує людську думку до пошуку все нових і нових істин, а з іншого - це вчення не дає нічого конструктивного, творчого, стверджуючого. Грецький софіст Протагор (V ст. до н. є.) відзначав: "Про богів я не можу сказати, існують вони чи ні, і які вони з виду. Адже багато перепон для знання - незрозумілість справи і недовготривалість людського життя".[4] Ідеї скептицизму були найповніше висвітлені у працях мислителів Нового часу.

Д. Філософія апологетики релігії. Ряд античних мислителів розглядали релігію як опору держави, існуючого суспільного ладу, як важливий фактор збереження нинішнього порядку, утвердження статусу-кво. Ці ідеї, зокрема, розвиває у своїх творах філософ-ідеаліст Платон (427-347 рр. до н.е.). Саме в релігії афінянин вбачав основу моралі й опору держави. Вищою метою людського пізнання він проголошує божество. Всіх, хто виступає проти релігії, відкидає існування богів, Платон оголошує державними злочинцями і вимагає для них смертної кари. До речі, його вчителя - Сократа - афінський суд засудив до смертної кари нібито за невизнання існування богів на Олімпі. Ідеї Платона

[1] Там само. - С 342
[2] Там само. - С 356.
" Лукреций Кар. О природе вещей. - М.-Л., 1945.
[4] Антология мировой философии. В 4-х т. - Т. 1. - Ч. 1. - С. 318.

про те, що релігія є основою моралі та держави, отримали свій подальший розвиток не лише в християнській теології, а й у багатьох теоріях соціології релігії.

Серед античних мислителів ми знаходимо багатьох раціонально-мислячих людей, які прагнули за допомогою логічного аналізу з'ясувати природу релігії. Сучасники вважали їх вільнодумцями. Проте все це послужило основою появи тут релігієзнавчих, а не антирелігійних ідей.

2. Вчення про релігію епохи середніх віків і Нового часу

В епоху середніх віків, як відомо, існувала духовна диктатура церкви. Вона прагнула придушити будь-яке вільнодумство, утвердити лише офіційну, тобто церковну точку зору, обмежити людську думку тісною сферою християнської догматики. Будь-яка форма вільнодумства розглядалась як єресь, гріх і піддавалася жорсткому остракизму, а то й навіть аутодафе. Вільнодумство витіснялося богослов'ям. Саме в цей час богословська думка, що розвивалася в руслі християнства, дала світові плеяду знаменитих мислителів - Тертулліана, Августина Блаженного, Григорія Паламу, Фому Аквінського, Василя Великого тощо. Проте їх творчі здобутки не мають чогось спільного з релігієзнавчою парадигмою, бо ж мають безпосереднє відношення до богослов'я. За умов церковного тоталітаризму було доволі важко й небезпечно висловити якусь іншу, відмінну від усталеної думку про релігію, розробити новий підхід у з'ясуванні природи цього духовного явища. Лише в Новий час, особливо починаючи з XVII-XVIII ст., з'являється можливість тією чи іншою мірою критично й вільно глянути на релігію.

Зміна в нову добу теоцентризму середньовічного світогляду на антропоцентризм (гуманізм) безумовно сприяла відродженню започаткованого греками релігієзнавчого пошуку, котрий не замінив богословське мислення, а доповнив його. Серед релігієзнавців було чимало представників церкви. Проте ортодоксальне богослов'я не сприйняло породжену гуманістичними ідеалами секуляризацію духовного життя, розглядало як зло і гріх раціоналістично-пантеїстичні ідеї. Наслідком цього протистояння постала теоретична концепція релігії як свідомого обману. Критичний аналіз релігії зорієнтовується в річище гносеології. З'являлися погляди на релігію як продукт людської фантазії (П.Гольбах), результат невпевненості у своїх силах (Б.Спіноза), опійний чинник (П.Марешаль). Релігію саму по собі мислителі не відкидали, а зауважували спотворення її та необхідність через усунення останнього повернення до якоїсь "дійсної релігії". Г.Лейбніц у своїй "Теодицеї" навіть прагнув віднайти

можливості філософського "виправдання Бога" за існуюче у світі зло.[1] Це був своєрідний стиль релігієзнавчої метафізики, котрий однозначно не можна віднести ні до теології, ні до наукового релігієзнавства. Прикладом релігієзнавчої метафізики може служити філософія І.Канта, який розглядаючи богословські проблеми "душі", "буття Бога", зрештою дійшов висновку: там, де виявляється неспроможність розуму, його місце заступить віра. Вивчаючи практично всі існуючі в його час релігійні системи, німецький мислитель Г.Ф.Гегель в своїй праці "Філософія релігії" (1832-1833 рр.) розглядав проблеми "душі" й "буття Бога" як різні форми та етапи виявлення абсолютної ідеї, в основі якої лежить абсолютний розум.

Поруч з релігієзнавчою метафізикою на межі XVIII-XIX ст. з'являються різноманітні зародки наукового релігієзнавства, що лише наприкінці XIX-XX ст. розвинулися до цілісних шкіл і течій. Водночас виникла низка філософських концепцій, де даються більш повні інтерпретації природи релігії. Розглянемо їх коротко.

А. Деїзм. Деїстичні ідеї знайшли найширше висвітлення в працях Г.Чербері, Дж.Локка, Дж. Толланда та Ф.Вольтера. Особливість деїзму полягає в тому, що він заперечує ідею особистого бога і його повсякденне вторгнення в життя природи та суспільства. Бог розглядається лише як першопричина, творець світу, як безособистісний початок, що встановив відповідні закони, за якими нібито розвивається світ. Бог свого часу привів світ у рух за якимись законами й відтоді не втручається в земні справи. Отже, деїзм є такою системою поглядів, яка обмежує владу богів із всіх боків законами природи. Деїзм, за влучною характеристикою Г.Плеханова, є парламентаризмом. Звідси заперечення ним багатьох християнських догматів, елементів обрядовості, заклики до свободи совісті й думки, намагання створити на основі розумової віри якусь "релігію Розуму", "природну релігію".

Б. **Пантеїзм.** Специфіка цього вчення полягає в запереченні існування Бога в його релігійно-церковному розумінні, тобто як особливої духовної, надприродної, надматеріальної, трансцендентної сутності. Прибічники пантеїзму, починаючи з Ксенофана, ототожнюють Бога й природу. Вони зводять Бога до природи, розчиняють його в ній. "Субстанція є природа або Бог," - писав Б.Спіноза.[2] Проте, ототожнюючи Бога з природою, пантеїзм у такий спосіб відкидає істинність релігійного вчення (теїзму) і торує шлях відкритому матеріалізму й атеїзму.

В. Скептицизм. Продовжуючи і розвиваючи традиції античного

[1] Див.: Лейбниц Г.В, Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Сочинения. В 4-х т. - Т. 4. - М., 1989.
[2] Див.: Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Избр. произв. В 2-х т.-ТЛ.-М., 1957.

скептицизму, скептики Нового часу сприяли руйнуванню християнської догматики, підривали віру в непорушність релігійних істин. Вони пробуджували дух свободи думки, критичні погляди на релігію, її сутність і соціальні функції. "Наша релігія, - писав французький мислитель XVI ст. М.Монтень, - створена для викорінення різних вад, а насправді вона їх покриває, живить і пробуджує". На думку французького філософа П.Бейля (XVII ст.), взагалі можливе існування такого суспільства, що складається лише із атеїстів. При цьому моральний стан суспільства естетів буде вищим, аніж об'єднання віруючих. Скептики піддають сумніву буття бога, ідеї створення ним світу і людини, безсмертя душі, потойбічного світу, інші християнські догмати. Водночас вони не відкидають їх так відкрито, як прибічники атеїзму.

Г. "Природня релігія". Ці погляди репрезентують глибоко віруючі відомі вчені-природознавці, зокрема І.Ньютон і Г.Лейбніц. Хоч їх думки й перегукуються багато в чому з ідеями богословської тематики, проте раціоналістичність мислення представників "природної релігії" призвела до формування своєрідного стилю релігієзнавчої метафізики. Так, в "Теодицеї" Г.Лейбніца вирішується складна проблема "виправдання" бога за існування зла у світі і з'ясування ролі в цьому вільної людської волі.[1]

Д. Атеїзм. Поняття з'явилося в давній Греції. Вперше про нього заговорив Діагор Мелоський (V ст. до н.е.). Атеїстами тоді називали не осіб, які заперечували існування Богів, а тих, хто жив, не звертаючись до них постійно, і вважав, що не бог (a-theos), а людина сама по собі є господарем власної долі. Принагідно відзначимо, ці мислителі не заперечували існування богів. Відтак атеїзм поставав як вільний від містики шлях людини до самої себе.

В прийнятому нині розумінні атеїзм постає як найбільш глибока й послідовна критика релігії. До його прибічників зараховують всіх мислителів, які заперечують релігію, розглядають її як антинаукове й антикультурне явище. Вони відкрито відкидають ідею буття бога, наявність потойбічного світу, безсмертя душі* інші основні релігійні положення. Згідно їх поглядів, релігія створена самими людьми під впливом дії ряду соціальних і психологічних причин, світ же не створений ніким і розвивається за своїми власними природними законами. Релігійні образи - це продукти людської фантазії, а не реальна сутність. У своїй діяльності, стверджують атеїсти, людині потрібно спиратися не на релігійну віру, а на власний розум, власні сили. Факелом розуму потрібно освічувати складний шлях людського буття. Релігія ж перешкоджає процесу пізнання навколишнього світу й негативно впливає на мораль.

[1] Лейбниц Г.В. Теодицея // Сочинения. В 4-х т. - Т. 4. - М, 1989.

3. Становлення релігієзнавства як галузі наукового знання

В кін. XVIII - на поч. XIX ст. вперше виникають такі концепції, які намагаються в системно й цілісно викласти теорію походження релігії в її історичному розвитку. Релігія стає предметом спеціальної галузі науки, що одержала назву **РЕЛІГІЄЗНАВСТВО.** В процесі розвитку релігієзнавства формується ряд шкіл, напрямків. Розглянемо деякі з них.

А. Теорія натуралізму (астральна теорія). Французький мислитель К.Вольней, (1757-1820 рр.), вважає, що релігія виникає як результат уособлення природних явищ, головним чином небесних - Сонця, Місяця, планет, зірок. У своєму творі "Руїни чи Роздуми про розквіт і занепад імперії" (1791 р.) він виділяє в історії релігії вісім стадій розвитку: культ елементів і сил природи, зірок (сабеїзм), символів (ідолопоклонство), стадію дуалізму тощо. На думку філософа, християнство є алегоричним культом Сонця, а Христос (чи Хрісен) божеством Сонця.

Французький математик і астроном Ш.Дюпюї (1859-1952 рр.) присвятив проблемам релігії спеціальну працю "Походження всіх культів, чи Всезагальна релігія" (1794 р.), в якій висловлює думку, що "всі релігії суть дочки зацікавленості, неуцтва, користі та обману", боги - "дітища людей", "земля створила небо", "боги є самою природою", а "історія богів - це історія природи". Серед усіх явищ природи вирішальну роль у виникненні релігійних вірувань, на думку Ш.Дюпюї, відіграли небесні тіла. Саме уособлення небесних явищ складало основу, ядро, стрижень релігійних уявлень стародавньої людини.[1]

Б. Міфологічна теорія представлена такими дослідниками релігії XIX ст. як М.Мюллер. А.Кун, В.Шварц, О.Афанасьев, В.Маннхард. Виходячи з основних ідей астральної теорії, прибічники міфологічної теорії стверджують, що релігія виникла на базі уособлення небесних явищ, які стародавня людина прагнула пояснити. Свої висновки дослідники робили на основі збирання, систематизації й аналізу великого фактичного матеріалу з міфології індоєвропейських народів - стародавніх індійців, іранців, греків, римлян та германців. Відтак вивчення релігії стало здійснюватися за допомогою збирання наукових фактів. Заслуга цієї школи релігієзнавства полягає в тому, що вона вперше застосувала порівняльний аналіз. Це дозволило подолати домінуючий тоді христоцентризм, коли релігія як феномен розглядалася виключно через призму християнства. Суть порівняльно-історичного методу влучно сформулював М.Мюллер: "Хто знає тільки одну релігію, той не знає жодної". Цей метод дозволяв шляхом співставлення різних форм релігії виокремити в них загальні й специфічні ознаки, знайти найбільш загальні закономірності процесу історичного розвитку релігії.

Dupuis Ch. Memoire explicatif du zodiaque chronologique et mithologique. - Paris, 1806.

В. Еволюційну (анімістичну) теорію презентували Е.Тейлор, ДжЛеббок, Дж.Фрезер, Ю.Ліпперт. Вони намагалися, використовуючи в першу чергу матеріали з історії первісної релігії, визначити закономірності еволюції релігії. Вони виходили з ідеї загальнолюдського прогресу і прямо переносили її на релігію, розглядаючи останню як елемент культури. Дослідники зібрали й систематизували величезний масив фактичного матеріалу, розробили чисельні схеми релігійної еволюції. На їх думку, релігія виникає як наслідок спостережень людини за явищами сну, снобачень, хвороб, непритомнень, галюцінацій, смерті. Вони вважали, що "мінімумом" релігії є віра в душу та духів. На цій основі виникають всі інші форми релігії, включаючи й віру в єдиного бога. В еволюціоністів релігія виступає водночас продуктом людської психології і елементом культури; історія релігії розглядається ними як результат філіації релігійних ідей, що відбуваються еволюційним шляхом, тобто як просте збільшення, кількісне зростання, ускладнення. Спираючись на принципи антропогонізму, еволюціоністи ототожнювали суспільство й природу, суспільні та природні закони, не бачили їх якісної специфіки. Характерною для них були біологізація й психологізація суспільних явищ, включаючи при цьому до них і духовну культуру, зокрема й релігію як її основний компонент. Незважаючи на певну обмеженість, еволюційна теорія тим не менше залишила помітний слід у розвитку релігієзнавства.

Г. Культурно-історична школа включає ряд течій, серед яких особливо виділяються **дифузіонізм** (Ф.Боас, Ф.Гребнер, Л.Фробеніус) і **прамонотеїзм** (Е.Ленг, В.Шмідт, В.Копперс, П.Шебеста).Послідовники цієї школи, виступаючи проти еволюціонізму, критикували його з різних вихідних принципів. Прибічники дифузіонізму обстоювали ідею, що культура (і релігія як її складовий елемент) не еволюціонує, а поширюється у вигляді концентричних кіл із кількох культурних центрів. Свою концепцію вони конструювали переважно на основі матеріалів з історії первісних народів.

Вчення прибічників прамонотеїзму являє собою католицьку реакцію на еволюціонізм. На противагу еволюціоністам, які відстоювали ідею релігійних вірувань за схемою: анімізм-політеїзм-монотеїзм, прамонотеїсти висунули версію про вихідний, первісний монотеїзм: спочатку існувала віра в єдиного бога-творця, яка згодом була "затемнена", піддана дегенерації. В своєму 12-ти томному творі "Походження ідеї Бога" католицький патер Вільгельм Шмідт (1868-1954 рр.) намагався довести, що "вшанування істоти є найбільш давнім, вихідним" і що "на наступній ступені образ вищої істоти все більше затемнюється і зникає, в той час як три інші фактори - натурміфологія, магія та анімізм - набувають все більшого значення". Думки патера хоч і не користувалися особливою довірою з боку істориків та етнографів, які досліджували первісне суспільство, але католицька Церква активно підтримувала його концепцію, бо вона значною мірою співпадає з

християнською ідеєю одкровення.

Д. Ірраціоналізм є відображенням ірраціоналістичної тенденції в філософії та соціології, яка значною мірою проявилася і в релігієзнавстві. Серед її представників - школа "морфології святості" (Р.Отто, М.Еліаде, К.Юнг) та фрейдизм (З.Фрейд, Е.Фромм). На думку Р.Отто, визначальною характеристикою релігії є "святість". В структурі "святості" мислитель виділяє три компоненти - ірраціональний, раціональний та моральний. Головним із них він вважає ірраціональний, що включає в себе: таємне захоплення (містеріум фаскінанс), таємний страх перед чимось невизначеним (містеріум тремендум) і почуття високого (аугустум). Якщо Р.Отто та прибічники його теорії вбачають джерела релігії у сфері людських почуттів, насамперед у почутті страху, блаженства й піднесеності, то фрейдизм віднадходить їх в біологічних інстинктах. Як вважає З.Фрейд, в релігійних віруваннях проявляються неврози, в основі яких знаходяться пригнічені ще в дитинстві еротичні потяги, так званий "едипів комплекс" - статевий потяг до матері й ворожість до батька як до суперника. Головним в структурі особистості є сексуальний інстинкт, який і водночас визначає і суспільне життя, духовну культуру, включаючи й релігію.[1]

Е. Соціологічна школа. її представники намагаються віднайти джерела релігії в самому суспільстві. Вони прагнуть показати місце релігії в структурі суспільного життя, розкрити її соціальні функції. Так, на думку Е.Дюркгейма (1858-1917 рр.), релігія - це продукт суспільної свідомості ("колективних уявлень"). В релігії суспільство нібито обожнює самого себе. В праці "Елементарні форми релігійного життя. Тотемічна система в Австралії" (1912 р.) вчений розглядає релігію, з одного боку, як продукт суспільної системи, що зазнає змін у відповідності з розвитком суспільства: різним типам суспільства відповідають різні форми релігії. З другого боку, релігія виступає в ролі головного фактора, що інтегрує суспільство, забезпечує його цілісність, сприяє зміцненню соціальної системи.[2] Подібні ідеї стали домінуючими у вченнях М.Вебера, Б.Малиновського, Г.Меншинга, І.Ваха, інших представників соціологічної школи.

Є. **Феноменологізм.** Як дослідницьке явище, ця школа є крайнім виявом еволюціоністських тенденцій в релігієзнавстві. Суть феноменологічного підходу сформулював В. дерЛееув (1840-1950 рр.): "Про якийсь історичний розвиток релігії феноменологія нічого не знає". Із міркувань дослідника випливає, що феноменологія виступає "способом інтерпретації історії релігії, оскільки вона не має власної сфери". її головне призначення - "зрозуміти власний характер явища", розкрити ахронну сутність "релігії в собі". У книзі "Вступ до

[1] Фрейд З.Будущее одной иллюзии //Сумерки богов. -М., 1990. -С. 94-142.
[2] Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. - М, 1998. -С. 148-173.

феноменології релігії"" В. дер Леєув писав: "Метод дослідження різних історичних конкретизацій даного релігійного явища, наприклад, жерця, вівтаря, молитви, свята, ініціації і т.ін. з метою виявлення в них постійного позаісторичного елементу, що складає сутність предмету, називається феноменологічним методом".

Отже, феноменологічний метод є альтернативою історичному методу дослідження. На місце історизму ("поздовжній розріз") пропонується феноменологічний підхід ("поперечний розріз"). В подальшому "поперечний розріз" удосконалює Хайлер як "шлях концентричних кіл". Дослідник так розкриває його суть: "Тут релігії людства розглядаються як єдине ціле, нижча і вища релігії розглядаються разом".

Ж. Універсалізм репрезентують праці С.Радхакрішнана, X. фон Гласенаппа, В.Крамера. Суть їх концепції полягає в тому, щоб виявити позитивні елементи в кожній релігії і на основі їх синтезу створити єдину всесвітню релігію "універсальну релігію духу". На думку С.Радхакрішнана, тільки така універсальна релігія зможе об'єднати Схід і Захід. "Західну матеріальність", вважає дослідник, необхідно надихати "східною спірітуальністю". Найбільш характерними рисами цієї універсальної релігії є:

- наявність єдиного Бога, імманентного й трансцедентного щодо світу; його атрибути: абсолютне буття, всемогутність, всеобізнаність, абсолютна свобода та блаженство;

- світ є суттю творіння Бога; Бог створив світ не відразу, а творить його знову і знову;

- ядром людини є її душа;

- всі релігії є законним й істинним шляхом до Бога; Бог - батько всіх людей і відкривається він всім народам у всі часи; окремі релігії є лише "різними шляхами, що ведуть до однієї мети", "різними діалектами однієї і тієї ж мови духу", "різними формулюваннями неоформленої істини";

- з принципової істинності всіх релігій складається єдність релігії у множині релігій;

- релігійна терпимість та взаємна повага різних релігій собою мають привести до їх співробітництва та створення "унікальної релігії духу", а зрештою і до об'єднання людей в "товариство братів".[1]

Такими є фундаментальні принципи, на основі яких передбачається створення цією школою єдиної універсальної релігії.

3. Структуралізм насамперед пов'язаний з ім'ям видатного французького етнографа і філолога К.Леві-Строса (XX ст.). Своєю науковою теорією він започаткував цілий напрямок у вивченні міфології та релігії первісного суспільства. Головне завдання дослідник вбачав у тому, щоб на

' Див.: Радхакришнан С. Индийская философия. - Т. 1. - М., 1959.

основі аналізу міфології, обрядів, ритуалів, традицій первісних народів виявити наявність якихось загальних безсвідомих структур, формальних моделей, притаманних всім народам незалежно від рівня їх історичного розвитку. Ці структури не усвідомлюються людьми (хоч і вони можуть бути пізнані наукою), а проявляються в міфологічних та релігійних поглядах, у шлюбно-сімейних відносинах, моральних нормах, у сформованих ритуалах, звичаях і традиціях. На думку К.Леві-Строса, їх можна виявити і певним чином типологізувати (подібно періодичній таблиці хімічних елементів). "Сукупність звичаїв одного народу, - відзначає дослідник. - завжди відзначалась якимсь стилем. Вони утворюють системи. *Я* впевнений, що кількість цих систем не є необмеженою і що людське суспільство, як і окремі особи, у своїх іграх, мріях чи маренних видіннях ніколи не творять в абсолютному смислі, а задовольняються тим, що вибирають певні поєднання в певних наборах ідей, які можна відтворити. Якщо б можна було скласти перелік усіх існуючих звичаїв, і тих, що знайшли відображення в міфах, і тих, що виникають в іграх дітей та дорослих, у снах здорових чи хворих людей, і в психопатологічних діях, то можна було б створити щось на зразок періодичної таблиці хімічний елементів, де всі реальні чи просто можливі звичаї виявилися б згрупованими певними сім'ями. Нам залишилося б розпізнавати серед них ті, які були дійсно сприйняті суспільством".[1] Так писав КЛеві-Строс ще 1955 року, тобто до появи своїх основних праць, зокрема, "Структурна антропологія", "Міфологія", "Структурна антропологія. Друга", "Шлях масок". В цих дослідженнях він прагнув реалізувати вже накреслену ним програму.

Ядро структурного методу К.Леві-Строса становить ідея бінарних опозицій. Всі думки людини (і не тільки первісної") пронизані бінарними опозиціями: верх-низ, лівий-правий, чоловічий-жіночий, сирий-варений, прямий-кривий, зимовий-літній, живий-мертвий, добрий-злий тощо. Людина прагне подолати їх за допомогою певного медіатора, що займає проміжне становище між опозиціями (наприклад: травоїдні - ті, що поїдають падаль -хижаки). Саме в бінарних опозиціях КЛеві-Строс вбачав специфіку міфологічного й релігійного усвідомлення, хоч очевидно, тут йдеться взагалі про протиріччя людської свідомості, про відображення у свідомості людини реально існуючих суперечностей, протиріч природи і суспільства. Загалом ця ідея є вірною, бо розкриває протиріччя нашого мислення. Проте вчений намагається знайти всезагальні моделі людського мислення, якісь безсвідомі логічні структури, що не залежать від суспільно-історичних умов. Такий підхід має абстрактний характер, відірваний від конкретно-історичних умов. І хоча сам мислитель не відкидає історизм, все ж "структура" у нього явно домінує над "історією" і часто набирає самодостатнього значення. Безперечно, структурний підхід потрібно поєднувати з історичним аби одержати дійсно наукові

[1] Levi-Strauss K. Tristes tropiques. - Paris, 1955.

результати дослідження. Єдність структурного та історичного методів наукового пізнання у всіх сферах, в тому числі і в релігієзнавстві, - така вимога сучасної науки.

И. Діалектико-матеріалістична (марксистська) теорія розглядає релігію як складне, історично змінне, внутрішньо суперечливе соціальне й духовне явище. За словами одного з її засновників Ф.Енгельса, "всяка релігія є не чим іншим, як фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті, - відображенням, в якому земні сили набирають форму неземних".'

Згідно марксизму основними характеристиками релігії є:

- соціальна природа релігії. Релігія - суспільний продукт. її джерела - в певній системі суспільних відносин, а не в якійсь потаємній і відвічній сутності людини чи в особливій трансцендентній сфері. Вона є ілюзорним, фантастичним відображенням пануючих над людиною стихійних сил природи і суспільства. За словами К.Маркса, корені релігії - в "саморозірваності і самосуперечливості земної основи";

- історичний характер релігії. Релігія - явище історичне. Вона зазнає певних змін в ході розвитку суспільства. Будучи елементом соціальної системи, релігія розвивається діалектично, відображаючи діалектику суспільного розвитку. Історія релігії включає в себе важливі загальні компоненти діалектики: суперечливість, наступність, заперечення, перехід кількості в якість, зняття, повторюваність, циклічність, заперечення заперечення та інше. В процесі історичного розвитку релігії спостерігаються дві протилежні тенденції - посилення і послаблення її ролі в суспільстві. В епохи суспільних спадів, криз, які охоплювали економіку, політику й культуру, соціальна значимість релігії швидко зростала. І навпаки, періоди суспільних піднесень, прогресу, як правило, супроводжуються спадом у релігійному житті, послабленням її впливу в суспільстві;

-релігія - поліструктурне й поліфункціональне явище. Вона постає як складне соціальне і духовне явище, охоплює лише духовну, а й матеріальну сфери. В її структурі можна виділити два основних компоненти: духовний (релігійна свідомість) і практичний (релігійна діяльність - релігійні організації - релігійні відносини). Водночас релігія - явище поліфункціональне. Вона виконує ряд важливих функцій в суспільстві. Серед них необхідно виділити функції виповнення (компенсації"), світоглядну, нормативну, регулятивну, інтегративну тощо.

- Відносна самостійність релігії. Марксистське розуміння релігії виходить з того, що суспільство є складною, динамічною й суперечливою системою взаємопов'язаних між собою елементів - економіки, політики, моралі,

Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. - Т. 20. - С 309.

мистецтва, релігії та інших. Всі вони взаємодіють і певним чином тиснуть, впливають один на одного. Проте у цій взаємодії вирішальна роль, відзначав Ф.Енгельс, зрештою належить економіці, матеріальному виробництву. Водночас кожний із названих суспільних компонентів, включаючи й релігію, має самостійність. Самостійність релігії проявляється в історичному аспекті (історія релігії утворює специфічну сферу в історії людського суспільства із своїми закономірностями розвитку), у функціональному плані (релігія активно впливає на всю соціальну систему, включаючи й економічний базис, але особливий вплив має у сфері духовної культури), у структурному відношенні (в наявності певної сталості, самоорганізованості, специфічного "механізму" життєдіяльності, що забезпечує адаптацію до різних соціальних умов).

4. Дисциплінарні вияви релігієзнавства

Відтак можемо зробити висновок, що релігієзнавство пройшло складний шлях у своєму розвитку. Воно з'являється насамперед як спосіб рефлексивного ставлення до релігії, метою якого є виявлення причин її появи. В епоху Відродження та Реформації, воно постає вже в ролі критичного чинника щодо традиційних церковних інституцій. Філософський аналіз проблем теології призвів до появи апологетики релігії (Г.Лейбніц, Ф.Шеллінг), скептицизму щодо неї (І.Кант), а подеколи й критики і заперечення (Л.Фейєрбах). Останній підхід в роки соціалізму був абсолютизованим. Релігієзнавство постало як філософська, історична й природничо-наукова критика релігії. Хоча тоді й говорилося про наявність в атеїзмі позитивного аспекту, але він визначався дуже розпливчато. Можемо визнати, що в радянський період в релігієзнавстві так і не склалася якась теоретична школа. Певних успіхів досягли історики релігії, бо науковий підхід тут загалом домінував над ідеологічним. В філософії релігії особливо помітними, ґрунтовними були праці Б.Лобовика, Д.Угриновича, Ю.Кимельова, Ю.Левади. Явно не пощастило соціології, психології, а тим більше етнології й політології релігії: їх ідеологічна зорієнтованість, прагматична націленість на подолання релігійності явно не сприяли науковості пошуку в цих сферах релігієзнавства.

Основні релігієзнавчі школи, концепції, підходи у вивченні феномену релігії з'явилися у др. пол. XIX - п. пол. XX ст. Зауважимо, що релігієзнавство, як нова галузь знання, з цього часу постало вже як надто складне і багатопланове утворення. В його структурі виокремилося декілька наукових дисциплін. Коротко їх охарактеризуємо.

Філософія релігії аналізує понятійний апарат релігієзнавства, проблеми визначення релігії, розкриття її сутності. В її рамках існує два протилежних напрямки - філософська апологетика релігії і філософська критика релігії. Якщо

філософська апологетика намагається віднайти реальні аргументи на захист і виправдання релігії, прагне довести її необхідність, позитивну роль в житті людини і суспільства, то філософська критика навпаки, виступає чи з позиції заперечення релігії взагалі, чи критики її окремих сторін. Форми цієї критики різні - деїзм, пантеїзм, скептицизм, атеїзм.

Соціологія релігії вивчає взаємодію релігії з суспільством та з іншими елементами суспільного життя, її місце в суспільній системі, соціальні функції релігії тощо. Соціологія релігії має теоретичний та емпіричний рівні. Теоретична соціологія релігії (Е.Дюркгейм, М.Вебер, І.Вах, Г.Меншинг тощо) розкриває загальні характеристики взаємодії релігії з суспільством або ж з його певними компонентами - економікою, мораллю, мистецтвом, філософією тощо. Емпірична соціологія релігії розглядає конкретні стани релігійності (рівень релігійності в певному регіоні, типологію ставлення до релігії, думки про релігію різних груп населення тощо), використовуючи для цього анкетування, інтерв'ю, методи спостереження та обробки статистичних даних, інші конкретно-соціологічні прийоми.

Психологія релігії досліджує психологічні особливості релігійної свідомості: проблеми релігійної віри та її впливу на поведінку індивіду, релігійний досвід, психологічний механізм релігійного "катарсису" (очищення, зняття психологічної напруги), специфіку релігійного фанатизму, багато інших питань. В її межах виділяють теоретичну (В.Джемс, В.Вундт, П.Жане та ін.) й емпіричну психологію релігії (Г.Оллпорт, М.Росс, Дж.Леуба тощо).

Історія релігії вивчає подійовий процес і закономірності розвитку релігії на різних етапах людської історії. Дослідження історії релігії проводиться в кількох напрямках: загальна історія релігії, історія окремих конфесій (християнство, іслам, іудаїзм, баптизм тощо), історія релігії країн або народів (історія російського православ'я, історія релігії в Україні, Франції, Англії та ін.), історія релігії окремих епох чи періодів (історія давніх релігій, історія релігії в епоху середніх віків тощо), порівняльна історія релігії.

Географія релігії вивчає географічні закономірності появи різних форм релігії та їх поширення по земній кулі. На цій основі складається релігійна карта світу чи ж релігійна карта певних континентів і держав.

В XX ст. виникли нові дисциплінарні утворення релігієзнавства, зокрема, етнологія та політологія релігії, конфесійне релігієзнавство тощо. Незважаючи на двох з половиною тисячолітню історію вивчення феномену релігії, сказати, що ми наближаємося до якогось фінішу в її пізнанні не можна. І це не тільки тому, що вона постійно змінюється й розширює поле своєї діяльності, а й тому, що вдається віднадходити все нові й нові її вияви, зокрема, відмовившись від домінуючих віками європоцентричних оцінок релігійного феномену.

5. Релігієзнавча думка України

Українське релігієзнавство сягає своїм корінням доби Київської Русі. Це насамперед "Повість врем'яних літ", де описано процес запровадження християнства в Україні-Руси, розкривається історичне, психологічне й світоглядне підґрунтя вибору Володимиром Великим віри для свого народу. Прийняття християнства - велика світоглядна революція в духовному житті українства, що включила його в контекст світової цивілізації. Починаючи з княжої пори, універсальним способом бачення, розуміння й оцінки світу для багатьох українських мислителів стають власні релігійні переживання. Основною метою їх праць виступає не прагнення створити певну цілісну систему богословських знань, а бажання передати своє особисте релігійно-містичне сприйняття божественного єства, гармонії, краси і довершеності Богом створеного світу. Саме такими є "Повчання Володимира Мономаха", "Слово про Закон і благодать" Іларіона Київського, "Житіє Феодосія Печерського" і навіть "Слово про похід Ігоря".

До XIX ст. релігієзнавство в Україні розвивалося переважно в його богословській формі. Помітною його сторінкою є творчий доробок професорів Києво-Могилянської Академії. На основі порівняльного аналізу католицизму і православ'я вони доводили істинність саме православного віросповідання. В богословських курсах, що читалися в Академії, особлива увага приділялась апології християнського розуміння Святої Трійці, Святих таїнств тощо. Професори-могилянці прагнули чітко розмежувати, структурно відокремити філософію і теологію. Так, у Теофана Прокоповича вони відрізняються обсягом, принципами і методом. Якщо богослов'я, за Теофаном, має своїм об'єктом Одкровення Боже, то раціональна філософія - логічні операції, натуральна - природне тіло, моральна - мораль і громадське життя людини. На його думку богослов'я - це методично й вмотивовано підібрані з різних книг Святого Писання й структуровані, вибудувані в певний порядок (для зручності вивчення) божественні думки і висловлення, які необхідні для слави Божої та спасіння людини.[1]

Українське світське релігієзнавство не має власної професійної традиції. Воно розвивалося переважно в контексті суспільно-політичної та філософської думки України XVII-XX ст. Проте українські мислителі прагнули не просто з'ясувати, що таке релігія, в чому її особливість як духовного явища. Вони насамперед розкривали її функціональну значимість, роль в національному розвитку України. Оскільки значення різних конфесій християнства в поступі

Див.: Києво-Могилянська Академія: колиска української богословської думки // Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. - Львів, 1996.

українства було надто суперечливим, то це пояснює різні оцінки українськими духовниками релігійного феномену, його впливу на національне життя.

Зауважимо, всі вони в той чи інший спосіб прагнули поставити християнство на службу національному розвитку. Якщо Г.Сковорода намагався втілити це через заклик до утвердження кожного зокрема в принципах християнського життя, то кирило-мефодіївці висловлювали ідею місійної ролі українства в слов'янському світі. Якщо Т.Шевченко закликав Бога зглянутися на злидні та нещастя рідного народу, ладен був навіть "проклясти" його за бездіяльність й очікування, то І.Франко прагнув підпорядкувати релігію культурному розвитку українства.

Суспільну думку України характеризує також прагнення навернути релігійні інституції на шлях служіння інтересам народу, вивести їх із підпорядкування "сильним світу" цього. Так, Т.Шевченко закликає проповідників релігії за законами Апостолів любити ближнього свого, любити на ньому не шкіру, а душу. М.Драгоманов, вважаючи релігію справою сумління кожного, в такий спосіб обстоював ідею поліконфесійності українського народу, заперечував наявність в Україні якоїсь однієї національної релігії, що буцім-то через це має право на якийсь особливий статус в політичному і духовному житті.

Тривалий час в різних публікаціях всіляко утверджувалася думка про домінування в поглядах українських мислителів антирелігійної орієнтації. Проте такі твердження швидше були даниною офіційній версії про матеріалізм як магістральний напрямок людського думання, ніж науковим відтворенням дійсного характеру світоглядних устремлінь суспільної думки України. Українських мислителів усіх часів дійсно характеризує наявність вільнодумчої тенденції, втім до відвертої антирелігійності вона доходила хіба що в творчості М. Драгоманова, І.Франка й Лесі Українки. Що ж стосується попередніх століть, то тоді вільнодумство виражалося скоріше в формі антиклерикалізму, релігійного скептицизму, інакомислія й індиферентизму, у декого - пантеїзму.

Пошуки шляхів виходу з національної кризи й деградації виводили українських духовників на загальнолюдські принципи співжиття. Оскільки останні найбільш чітко проявилися в релігійному світобаченні, то такі пошуки врешті-решт зводилися до думки про можливість ґрунтування національного поступу на підвалинах релігійного.

Як окрема сфера наукового знання релігієзнавство в Україні, на нашу думку, починається з творчого доробку ідеологів громадівського руху і насамперед пов'язане з іменами М.Драгоманова й О.Потебні. Саме у них знаходимо спроби дати визначення релігії, з'ясувати шляхи появи релігійних вірувань, розкрити функціональну природу релігійного феномена, його місце в духовному житті людства.

Хоч М.Драгоманов (1841-1895 рр.) і не залишив категоріального

визначення релігії, проте аналіз написаних ним праць дозволяє зробити висновок, що релігію, він розглядав, по-перше, як явище духовної культури, продукт культурно-історичного процесу; по-друге, як історичний феномен, що виник в певний період історії внаслідок здійснених людьми пошуків "пояснення причин життєвих явищ", перед якими вони були безсилі; по-третє, релігія, на думку мислителя, - це перша "думка громадська, яка впорядковувалася", тобто перша відносно самостійна форма суспільної свідомості; по-четверте, - це комплекс думок, який шкодив чи посував поступ, бо одні "придавлювали в людях повагу до себе, особливо до свого розуму, а другі - збільшували її".[1]

Розглядаючи релігію в тісному зв'язку з національним життям, М.Драгоманов критикував спроби деяких учених, громадських діячів пов'язати певну національність із конкретною релігією, бо ж спроба такої ідентифікації є "абсурд принциповий і практичний". Так, до християнства, зауважує мислитель, належить велика кількість народів, а тому жодний з них не може вважати його тільки своєю вірою, своєю національною ознакою.

Якщо до релігії загалом М.Драгоманов ставився по-філософському, то до конкретних конфесій, як правило, - негативно. Він не симпатизував православ'ю, яке, на його думку погасило в XVI -XVII ст. надії України на поступ, культурний розвиток і зв'язок із порівняно вищою західною духовною культурою, сприяло втраті Україною самобутності; не виявляв доброго ставлення до греко-католицизму, який розглядав як змову для навернення українців "у римську віру". Особливо неприязно ставився вчений до галицького ультрамонтанства, що обстоювало право римського папи втручатися у світські справи будь-якої держави.

Дещо лояльнішим був М.Драгоманов до протестантизму, що, на його думку, дозволяє утвердити людяність у громадському житті, національну мову в богослужбовій практиці, формує повагу до людського розуму, свободи думки. Абсолютну цінність протестантизму вчений вбачав у його обстоюванні принципу віротерпимості. Свободу людини в релігійних відношеннях М.Драгоманов шанував не менше, якщо не більше, ніж в економічних, політичних, духовних справах. М.Драгоманов обстоював ідею громадської церкви як еталон на той час всенародної релігії для України, як найпоступовішу з усіх релігійних організацій. Мислитель вважав громаду основою людського життя.

Особлива заслуга у з'ясуванні ролі мовних факторів у розвитку релігійності належить О.Потебні (1835-1891 рр.). Українського вченого по праву можна вважати родоначальником лінгвістичного релігієзнавства чи лінгвістики релігії. О.Потебня загалом стояв на позиціях релігійного вільнодумства. Його антиклерикалізм був зумовлений насамперед тогочасною позицією церкви

[1]Драгоманов М. Оповідання про заздрих богів. - Львів, 1901. - С. 48.

відносно науки, підпорядкуванням її діяльності інтересам правлячих соціальних верств, утвердженням нею колонізаторської політики Росії щодо України. О.Потебня викривав ідею російського месіанізму як "божественного покликання", обстоював свободу людини у виборі віросповідання.

З'ясовуючи чинники, які викликали появу релігії, О.Потебня зазначав, що важливу роль у цьому зіграли можливості людського мислення й пізнання: "Пізнавальна сила не доторкується безпосередньо до предмета. Віч-на-віч з тією зовнішньою природою стояв і дикун й діставав із неї не положення сучасної науки, а фетиші, богів. Поставимо й сучасну непідготовлену людину перед явищем природи і одержимо майже ті ж результати: байдужість або безглуздий страх і поклоніння".[1] Причини змін релігійних вірувань вчений вбачає у розвитку людського мислення, пояснюючи свої висновки подеколи суто лінгвістичними спостереженнями, зводячи все до етимологічної характеристики слів.

О.Потебня всебічно аналізує вербальну магію, розкриває гносеологічні мотиви формування релігійного культу, простежує роль асоціативного мислення серед гносеологічних чинників еволюції релігії. Не останнє місце він відводив проблемі міфологічних образів. До причин, які сприяли збереженню язичництва в християнстві, вчений відносить традиції і звички, запозичливу діяльність християнської церкви, заповнення язичництвом прогалин у християнському світогляді, що залишалися незаповненими, зокрема, пояснення природи тощо. Практичну користь віри О.Потебня вбачав у тому, що вона приносить людині глибоке заспокоєння.

Помітною сторінкою в українському релігієзнавстві були релігієзнавчі дослідження велетня української думки Івана Франка (1856-1916 рр.). В оцінці ставлення мислителя до релігії не існує однозначності. Вчений не вірив в особистого Бога. Ідею Бога він вважав продуктом людської духовності, а біблійні оповіді - відображенням певного рівня розвитку уявлень людини. Релігію І.Франко розглядав не лише як віру в якісь "надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою", не лише як віру в душу: "До релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти, й до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити і самому так, щоб наближувати себе й інших до тої вищої істоти".[2] Бог для І.Франка - це не щось антропоморфне, зриме, досяжне. Він є прагненням людини до абсолюту, волі, справедливості, добра. Вчений закликав "через часове і тілесне проникати в духовне і вічне", частинкою якого є людина. "Правдива релігійність" І.Франка ґрунтується на вірі у вищу справедливість, вартістність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього

[1] Потебня А.А. Из записок по теории словесности. - Харьков, 1905. - С. 646.
[2] Франко І. Радикали і релігія. - Львів, 1898. - С. 3.

переконання і пізнання світу. Атеїст, на думку письменника, - не той, хто кидається в бій з релігією, а людина, що, не очікуючи постійної допомоги і сприяння Бога, оскільки наділена ним свободою волі, горить бажанням "добувати хоч синам, як не собі, кращу долю в боротьбі". Провідною ідеєю у ставленні І.Франка до релігії було не якесь заперечення цього сповненого загальнолюдського змісту духовного феномену, а прагнення виявити, наскільки віра, а також його інституції можуть слугувати інтересам народу, виконувати роль його духовного взірця, сприяти національному самовиявленню і розвитку. І.Франко чітко розмежовував релігію як вид духовності і церкву як організацію віруючих, вказував на їх різну роль в суспільному розвитку взагалі і в житті етносу зокрема. Значну увагу мислитель приділяв питанням історії релігії в Україні, політиці Ватикану щодо України, ролі в українській історії уніатства, критиці національного клерикалізму, обгрунтуванню принципів свободи віровизнання тощо.

Розгляд різноманітних проблем історії релігії в Україні бачимо у творчому доробку М.Грушевського, В.Липинського, А.Річинського, І.Огієнка. В Університеті св. Володимира на початку XX ст. працювали професори М.Боголюбов і М.Постнов, які залишили фундаментальні праці відповідно з проблем філософії релігії та історії християнства.[1]

З перших років радянської влади на українських теренах характер і зміст релігієзнавчих досліджень всеціло визначався документами комуністичної партії. Вони мали підпорядковуватися розробці стратегії і тактики антирелігійної роботи, зорієнтованої на повне подолання релігійності. При цьому ЦК Компартії робив установку на серйозне історичне висвітлення ідеї Бога, культу, релігії тощо. З травня 1925 р. став виходити щомісячник "Безвірник", навколо якого в травні 1928 р. сформувалася Всеукраїнська Рада Спілок безвірників України.

Першою організаційною формою існування релігієзнавчої науки в Україні став створений 1931 року в Харкові антирелігійний сектор у складі Інституту філософії і природознавства Всеукраїнської асоціації науково-дослідницьких інститутів. Його роботу очолив відомий суспільствознавець Д.Ігнатюк. В секторі працювали І. Ельвін, М. Кривохатський, П.Черницов, О.Чефранов. Праці сектору друкувалася в журналах і виходили окремими брошурами. Після ліквідації ВАНД1 і передачі її інститутів до Академії Наук України (1937 р.) у цій галузі працювали науковці філософської комісії соціально-економічного відділу Академії. На той час розвиток знань про релігію в академічній системі був повністю підпорядкований завданням поширення антирелігійних знань та обгрунтуванню заідеологізованих "опійних" оцінок релігії.

[1] Боглоюбов Н.М. Философия религии. - К., 1916; Постнов М.Э. История Христианской Церкви. -Брюссель, 1964.

1947 року в системі Академії Наук було відновлено Інститут філософії, у складі якого з 1957 року з'явився відділ наукового атеїзму, очолюваний відомим дослідником релігії стародавнього світу професором А.Аветисяном. До відділу тоді увійшли В.Антоненко, А.Єришев, П.Коробко, Ю.Охріменко. Хоча наукова робота, протягом наступних чотирьох десятиліть вимушено провадилася в руслі виконання постанов та вказівок комуністичної партії про постійне поліпшення атеїстичного виховання, співробітникам відділу подеколи вдавалося розв'язувати, власне, й релігієзнавчі завдання: здійснювалися широкомасштабні конкретно-соціологічні дослідження стану релігійності населення України, вивчалася історія релігії та вільнодумства, досліджувалася сутність і структура релігійного феномену, особливості його суспільного функціонування та взаємодії з іншими компонентами духовної культури, зокрема, побутово-обрядовою сферою, мистецтвом, наукою, філософією, простежувалася динаміка та спрямування еволюції релігії в умовах науково-технічного прогресу. У 70-80 рр. XX ст. практично вперше проводилося комплексне дослідження атеїзму як духовного феномену, що певною мірою виходило за межі заідеологізованої апологетики, розкривало реальне підґрунтя атеїстичного світогляду, дійсні аспекти його впливу на духовну культуру суспільства та особи.

Дослідження в Україні релігійних явищ значно пожвавилося після утворення 1959 року спеціалізованої релігієзнавчої кафедри на філософському факультеті Київського університету ім. Т.Г.Шевченка, очолюваної протягом тридцяти років професором В.К.Танчером. Будучи опорною серед українських вузів, кафедра довгий час здійснювала такі головні свої функції: координатор наукових досліджень вчених вищої школи республіки, забезпечення викладачів, лекторів підручниками, навчальними посібниками, іншою літературою.

Зауважимо, в радянські часи видання кафедри та її педагогічна література мали двоїстий зміст. Потрібно було досліджувати і висвітлювати два суспільні феномени - секулярний і сакральний. Тому одна половина статей і розділів в них присвячувалися проблемам атеїзмознавства, а інша - релігієзнавства. В такий спосіб викладачі, лектори і науковці одержували можливість розповідати в своїх академічних лекціях й у виступах в масовій аудиторії не тільки про атеїзм, а й про природу релігії, її походження та еволюцію, конкретні конфесії, про її становище у сучасному світі й в Україні, що була найбільшим християнським регіоном в колишньому СРСР.

Незважаючи на явну заідеологізованість релігієзнавчих досліджень радянської і перших років пострадянської доби, заслуговують на увагу ряд праць науковців України того часу. Так, гносеологічну природу релігійного феномену досліджував Б.Лобовик, його суспільно-історичні характеристики - Є.Дулуман та В.Кулик, соціально-психологічні вияви - В.Доля і В.Павлюк, специфіку коренів релігії - Г.Лебединець, іррелігійні форми свідомості вивчали О.Онищенко, А.Колодний, В.Танчер, П.Саух, історію і конфесійну своєрідність

богословської думки - Ю.Калінін, В.Стокяло, П.Кралюк, В.Фоміченко. Соціологічний аналіз особливостей релігійності сучасного віруючого дали в своїх працях А.Єришев, П.Косуха, М.Закович, А.Черній. Питанням історії релігії та особливостям функціонування окремих конфесій присвячені праці ПЯроцького, І.Мозгового, В.Бондаренка, О.Сагана, ПЛобазова, В.Климова, А.Гудими, Г.Баканурського, В.Любащенко, В.Пащенка, М.Кирюшка, В.Лубського. Запровадження християнства на Русі-Україні стало об'єктом дослідження М.Брайчевського, А.Глушака, П.Котляра. Сучасні богословські морально-етичні й есхатологічні концепції проаналізовані П.Гопченком, Ю.Терещенком, В.Щедріним, А.Гудимою. Проблеми свободи совісті, державно-церковних відносин досліджують М.Бабій, О.Уткін, М.Рибачук, В.Єленський, О.Огнева, О.Шуба, В.Суярко. Історії християнських церков присвячені праці В.Ульянівського, С.Плохія, О.Крижанівського. Нові релігійні течії України й позавіросповідну містику досліджують Л.Филипович, А.Шедрін.

Значний доробок мають також богословські релігієзнавці української діаспори. І.Огієнко, Ю.Мулик-Луцик, І.Власовський основну увагу приділяли дослідженню історії Української церкви. Особливості греко-католицизму досліджують І.Музичко, А.Великий, С.Мудрий, І.Ординський, І.Шевців. В працях В.Олексюка аналізується філософія томізму. СЯрмусь, В.Янів, І.Мірчук зосередились на проблемі особливостей релігійної духовності українців. У сфері філософії релігії плідно працює Д.Ляхович.

У незалежній Україні релігієзнавство як наука набуло нових рис. У Відділенні релігієзнавства Інституту філософії НАН України, утвореному в 1991 році (фундатор - О.С.Онищенко), релігієзнавчих підрозділах вищих навчальних закладів триває активна, систематична робота з досліджень актуальних проблем філософії, соціології, історії, феноменології релігії, сучасних релігійних процесів. Свій розвиток в Україні дістало й богословське релігієзнавство у вищих духовних закладах.

На базі відділення релігієзнавства ІФ НАНУ в 1993 р. утворено Українську Асоціацію релігієзавців. З того часу Асоціацію й Відділення очолює доктор філософських наук Анатолій Колодний.

За 10 років свого існування науковці Відділення релігієзнавства провели дослідження з 12 наукових тем. Серед них "Методологічні принципи і категоріальний апарат релігієзнавства", "Феномен релігії: природа, сутність, функціональність", "Особливості і віхи історії українського християнства", "Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози" та ін.

За ці роки Відділенням видрукувано близько 40 монографій і наукових збірників, більше 600 наукових статей. Регулярно виходить часопис "Українське релігієзнавство", щорічник "Релігійна свобода", на черзі - півмісячник "Релігійна панорама". Вийшли в світ три томи з десятитомника "Історія релігій в Україні", "Релігієзнавчий словник" (1996 р.) та підручник "Історія релігій в

Україні" (1999 р.), ряд книг із серій "Мислителі української діаспори", "На допомогу викладачеві релігієзнавства", "Духовні діячі України", "Духовні скарби України" тощо. Готується до друку тритомна "Енциклопедія релігій".

Відділення провело широкомасштабні соціологічні дослідження особливостей релігійності сучасного віруючого, стану і тенденцій міжконфесійних відносин, поєднання релігійного і національного чинників в духовному відродженні України, характеру неорелігійного процесу тощо. Лише за останні п'ять років Відділення разом з осередками УАР провело біля 40 наукових релігієзнавчих конференцій, зокрема до ювілею християнства, з проблем місця і ролі релігії та Церкви в суспільних і духовних реаліях нинішньої України, історії релігій на українських теренах, свободи буття релігії в постсоціалістичних країнах тощо.

Нині Відділення релігієзнавства - по суті єдиний науковий підрозділ з цього фаху в Україні. Перед ним стоїть завдання провести фундаментальні наукові дослідження релігійних процесів і явищ, координувати дослідницьку роботу з релігієзнавства в Україні, визначати пріоритети в дослідницькій тематиці, організовувати підготовку наукових кадрів.

Активізувалося останнім часом в Україні і богословське релігієзнавство. Тут потрібно відзначити праці кардинала Мирослава-Івана Любачівського, патріархів православних церков Філарета (Денисенка) та Димитрія (Яреми), митрополита Володимира (Сабодана), архієпископа Ігоря (Ісіченка), Д.Степовика. Вагомі теоретичні статті друкує баптистський часопис "Богомыслие" (Одеса). Українське Біблійне товариство здійснило новий переклад Біблії українською мовою.

То ж в незалежній Україні триває процес інтенсивного становлення релігієзнавства як окремої сфери наукового знання у всьому різноманітті його дисциплінарних утворень. Асоціація релігієзнавців України стала членом багатьох міжнародних релігієзнавчих об'єднань. Українські релігієзнавці гідно репрезентують свої здобутки в своїх виступах на зарубіжних наукових конференціях, в численних публікаціях в зарубіжних виданнях.

Контрольні запитання і завдання

1. Які підходи в оцінках релігії були притаманні релігієзнавчій думці?
2. В чому полягає відмінність у ставленні до релігії епохи античності, середніх віків і Нового часу?
3. Розкажіть про основні особливості становлення релігієзнавства як галузі наукового знання.
4. Охарактеризуйте дисциплінарні вияви релігієзнавства.
5. В чому особливість розвитку релігієзнавчих досліджень в Україні? Який стан релігієзнавчої науки нині?

Тематика рефератів

1. Основні різновиди вільнодумства: порівняльний аналіз.
2. Критичний аналіз марксистської релігієзнавчої концепції.
3. Порівняльний аналіз релігієзнавчих шкіл кінця XIX - початку XX століття.
4. Проблема суті і природи релігії в творчому здобутку одного з відомих релігієзнавців (вибрати самостійно).
5. Критерій виокремлення дисциплінарних утворень релігієзнавства.
6. Особливості розвитку релігієзнавчої думки в Україні.

Рекомендована література

1. Кимелев Ю. Современная западная филисофия религии. - М., 1989.
2. Классики мирового религиоведения. - М., 1996.
3. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. - Львів, 1996.
4. Мистика. Религия. Наука. - М, 1998.
5. Религиоведение (под ред. И.Н.Яблокова). - М., 1998.
6. Религия и общество. Хрестоматия. - ML, 1996.
7. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. - М., 1986.
8. Українське релігієзнавство. - №№ 1 -14.
9. Филипович Л.О. Етнологія релігії. - К., 2000.
10. Яблоков И.Н. Религиоведение. - М., 1998.

Тема IV ДИСЦИПЛІНАРНА СТРУКТУРА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Поняття "дисциплінарне релігієзнавство" порівняно молоде. Воно було введене в навчальні плани університету "Києво-Могилянська Академія" з метою позначення тих релігієзнавчих сфер, які блоково пропонувалися студентам для вивчення. Кожна релігієзнавча дисципліна зорієнтована на вивчення специфічного аспекту буття релігійного феномену - часового, спільнотного, функціонально-рівневого тощо. Якщо донедавна в структурі релігієзнавства виділялися лише чотири його дисципліни - філософія релігії, історія релігії, психологія релігії та соціологія релігії, то в останні десятиліття сформувалися нові його сфери, зокрема політологія та етнологія релігії. Ще йде мова про лінгвістичне, порівняльне, конфесійне релігієзнавство та ін. Все це свідчить про змістовне багатство релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни.

1. Філософія релігії

В контексті дисциплінарного релігієзнавства чільне місце належить філософії релігії. Перш ніж виявити її сутність, доцільно з'ясувати місце цієї дисципліни в системі філософського знання та в структурі релігієзнавства.

Філософія релігії, оскільки вона прагне осмислити феномен релігії і його прояви, за сутністю своєю входить у систему філософського знання. Згадаймо знамениті кантівські питання, поставлені ним у "Критиці чистого розуму". Спробуємо пов'язати ці питання зі специфікою філософських дисциплін. Тоді з'ясування питання: "Що я можу знати?" входить у сферу інтересів гносеології, метафізики, логіки, психології, методології та історії філософії. З'ясування питання: "Що я повинен робити?" приведе до проблем аксіології, етики, естетики, філософії права, філософії політики. Відповідь на питання: "На що я можу сподіватись?" намагається дати філософія релігії.

При цьому потрібно звернути увагу на іманентний зв'язок філософії та релігійної свідомості. Сама природа нашої думки така, що вона пов'язує процес мислення з категорією Абсолюту. Таке прилучення до сфери абсолютного через думку змушує визнати залежність її від релігійної свідомості. Більше того, неможливо відірвати людське мислення від сфери абсолютного. Проте якщо в інших частинах філософії Абсолют, Невідоме є результатом, остаточним пунктом витлумачень, межею, де закінчується акт філософствування, то для філософії релігії Абсолют служить початком, предметом спеціального вивчення, першопроблемою. В цьому полягає відмінність філософії релігії від інших філософських дисциплін.

Не будемо заглиблюватись у дискусійне питання структури

релігієзнавства. Торкнемося лише з'ясування місця філософії релігії в цій структурі. Особливу увагу звернемо на взаємовідношення філософії релігії з тими дисциплінами, що входять до структури релігієзнавства.

Філософія релігії дає понятійне витлумачення релігійних феноменів, тобто ця дисципліна вивчає інтелектуальний і раціональний вимір релігії. Іншими словами, філософія релігії цікавиться змістом релігії, її інтелектуальним базисом. В цьому полягає специфіка філософії релігії та її відмінність від інших релігієзнавчих дисциплін, зокрема від історії релігії.

Як відомо, історія релігії вивчає розвиток окремих релігій в часі, їх взаємодію з політичними, економічними та соціальними реальностями, тобто об'єктом її уваги є різноманітні види релігії та окремі вияви релігійного. Головне для історії релігії - розвиток релігійних форм. При цьому зміст релігій сприймається як даність, або попередні визначення певних видів релігії чи форм релігійного без заглиблення в їх сутність. В цьому - відмінність філософії релігії як змістовного розгляду останньої, від історії релігії, що вивчає окремі її форми.

З іншого погляду, між філософією релігії й історією релігії є багато спільного. Філософія релігії спирається на значний фактичний релігієзнавчий матеріал, який пропонує їй історія релігії. Сама філософія релігії не займається накопиченням матеріалу, вона лише критично осмислює його. В принципі розв'язати пов'язані із з'ясуванням сутності релігійних явищ питання, не спираючись на історичні свідчення про форми, яких набували явища в своєму історичному розвитку, неможливо. Щоправда релігієзнавці робили спроби створити філософію релігії, не враховуючи дані історії релігії. Це стосується насамперед досліджень Р.Ейкена і Г.Геффдінга. їх аргументи, як правило, зводились до такого положення: для побудови філософії релігії достатньо ознайомитися лише з найвищою, найдосконалішою формою релігії. Тому стадії її розвитку розглядати необов'язково. Іншою крайністю є вибудовування філософії релігії винятково на свідченнях історії (СШфлейдерер, М.Еліаде).

Говорячи про співвідношення філософії та історії релігії, варто зупинитись на досить поширеній в дослідницькій літературі точці зору, згідно з якою філософія релігії є вступом, необхідним методологічним додатком до історії релігії. Так, французький мислитель Ревіль тлумачить філософію релігії як пролегомени до історії релігії. Американський дослідник Джевонс вважає філософію релігії передмовою до історії релігії. Проте філософія релігії не тільки не є передмовою до історії релігії. Вона є завершенням останньої, її логічним оформленням. Швидше історія релігії виконує роль допоміжної дисципліни для філософії релігії.

Розглянемо також співвідношення філософії та психології релігії. Якщо психологія релігії вивчає афективний, емоційний вимір релігії, то філософію релігії цікавить її інтелектуальний базис останньої, - в цьому полягає їх відмінність. Про спільність філософії та психології релігії свідчать такі

положення: внутрішній, духовний світ людини, що є об'єктом дослідження і психології релігії, містить в собі раціональний елемент, який є прерогативою суто філософського осмислення релігії. Крім того, певні релігійні явища, з котрими має справу філософія релігії, є, здебільшого, явищами психологічними. Прикладом цього є феномен віри. Психологія релігії пропонує осягнути релігійні факти з їх іманентного боку. Іншими словами, філософія релігії, з'ясовуючи проблеми, пов'язані з розкриттям релігійних феноменів, обов'язково враховує їх психологічні особливості функціонування. В цьому полягає цінність даних психології релігії для філософії релігії. Психологія релігії також постачає необхідний фактичний матеріал для філософії. Згадаймо хоча б релігійний досвід.

Щодо співвідношення філософії та соціології релігії, то остання вивчає феномен релігії та її структури на предмет функціонування в суспільстві, тобто досліджує релігію як соціальний інститут. Тому, з одного боку, соціологія релігії, як і психологія та історія релігії, надає необхідний фактичний матеріал філософії релігії, щоправда він відзначається посиленою актуальністю й суто соціальною орієнтацією. З іншого боку, без висновків філософії релігії, без осмислення важливих визначальних для соціології проблем, соціологія не може існувати.

И нарешті, про співвідношення філософії та феноменології релігії. У вітчизняному релігієзнавстві донедавна ці поняття не розмежовували. Навпаки, деякі дослідники вписували феноменологію релігії в змістовну канву філософії релігії на тій підставі, що феноменологію релігії, як і філософію релігії, цікавить зміст релігійних явищ й процесів. Однак між феноменологією релігії і філософією релігії існують істотні відмінності: якщо філософія релігії подає понятійне витлумачення релігійних феноменів, то феноменологія релігії намагається тлумачити їх ейдетично. Крім того, об'єктом вивчення філософії релігії є змістовно наповнені релігійні явища, факти, реалії в їх історичних, психологічних чи соціальних зв'язках, а об'єктом вивчення феноменології релігії є феномени, що розуміються як "логічні переживання".

Логіка дослідження вимагає розгляду проблеми тлумачення філософії релігії. Філософія релігії, на наш погляд, є особливою філософською дисципліною, об'єктом вивчення якої є феномен релігії та його характерні прояви. Таке тлумачення не є загальновизнаним. Відомий російський релігієзнавець Ю.Кімелєв пропонує, наприклад, розглядати поняття "філософія релігії" в двох значеннях: в широкому розумінні - як сукупність філософських установок щодо релігії, у вузькому - як автономне філософське міркування про релігію, віру, Бога тощо.[1] Автор книги "Філософія релігії" київський професор поч. XX ст. М.Боголюбов в означеному терміні також поєднує два значення: в першому філософія релігії ототожнюється з релігійною філософією, тобто

Кимелев Ю.Л. Современная западная философия религии.- М., 1989.- С. 2.

"світоглядом, що має головним своїм джерелом власне релігію";[2] в другому - філософія релігії уявляється як філософська наука про релігію.

Проте тлумачення філософії релігії, за М.Боголюбовим, в кращому випадку слід визнати проблематичним. Насамперед варто відмежовувати філософію релігії від релігійної філософії. Якщо філософія релігії є осмисленим, раціональним осягненням релігійних феноменів, то релігійна філософія - це творчість, орієнтована на проблеми, пов'язані з релігійною проблематикою. Крім того, релігійна філософія, хоча й проникнута філософськими інтуїціями, оформленими в певні положення та понятійну форму, все ж випливає з феномена віри, що сприймається як даність, аксіоматична істина. Натомість, філософія релігії в своїх дослідженнях не обов'язково спирається на інтуїтив віри. Наприклад, лінгвістична філософія релігії виходить з феномена мови релігії, еволюціоністська - за домінанту бере принцип розвитку тощо.

Вкрай обережно треба ставитися до словосполучення "наука про релігію". Використання терміна "наука" зумовлює визнання сукупності об'єктивно достовірних, ex ratio доведених явищ і фактів, які розглядаються як закономірності. Тобто, наука про релігію повинна сприйматись як необхідне доведення раціонального обгрунтування релігійних феноменів, котрі за сутністю своєю логічно і несуперечно не обґрунтовуються. Деякі дослідники (Тіле, Джеймс, Мюллер) тлумачили філософію релігії як "науку про релігію", проте їх спроби виявилися невдалими. На нашу думку, тут позначився вплив позитивізму на духовне життя людства, коли філософи прагнули застосувати теорії, що мали сцієнтистське спрямування, до всіх сфер знання, навіть до містичного досвіду. Отже, словосполучення "наука про релігію" потрібно вживати обережно, бо воно менше вказує на зміст і характер дисципліни, ніж термін "філософія релігії"".

За свідченням Н.Боголюбова, термін "філософія релігії"" вперше був використаний в 90-х роках XVIII ст., а в широкий науковий обіг увійшов в першому десятиріччі XIX ст. Звідси М.Боголюбов робить висновок, що вперше філософія релігії як особливе вчення про релігію виникає під впливом кантіанської філософії. Цю думку, гадаємо, треба сприймати критично.

Для розуміння поняття "філософія релігії"" важливим є факт появи ідеї філософії релігії як виокремленої філософської дисципліни, а не факт появи самого терміна. З'ясуємо, коли ж з'явилася ідея філософії релігії. Ймовірно, вона виникла в епоху середньовіччя з прагнення відокремити суто філософські концепції від богословських схем. Таке бажання бачимо у Фоми Аквінського, що рішуче розмежовував сфери розуму і віри. Таке відокремлення не було прерогативою міркувань відомого богослова, ні тим більше особливістю його релігійно-філософських розвідок. Такого розмежування вимагала епоха пробудження й поширення знань. Аквінат виявився тим мислителем, якому

Боголюбовы. Философия религии.-Т. 1.-К., 1915.-С.23.

вдалося виразити дух епохи. Згідно з його позицією, філософія за об'єкт вивчення повинна брати реалії, що можна пізнати завдяки природному розуму, не втручаючись у так звані божественні предмети - об'єкти уваги богослов'я. Звідси, Одкровення лише доповнює те, що відкривається через природний розум. В даному випадку йдеться про принцип гармонії розуму і віри, якщо перекласти це філософською мовою.

Особливу увагу звернемо на те що розум вважався повноправним принципом пізнання поряд із вірою. Вчення про автономність, самодостатність природного розуму дало багатообіцяючі наслідки. Насамперед, воно відкрило шлях до суто філософської творчості, що поступово не лише позбувається релігійного чинника, але й спромоглась добитися певної автономії. Ця автономія почала визнаватись за принцип. Вчення про автономію розуму зумовило подальший розвиток західноєвропейської філософії. Ідея "чистої філософії" сприяла розквіту філософської творчості. Декарт започаткував тенденцію розглядати філософію як незалежну, самостійну сферу творчості. Процес творчої розробки філософських проблем призвів до диференціації філософського знання. Зокрема, виникла нагальна потреба й у появі особливого вчення про релігію. В концептуальній формі це вчення вперше сформулював Б.Спіноза. У філософській системі голландського мислителя в межах виключно розуму відбувається осягнення явищ і реалій релігійного світу, тобто релігія, поряд з іншими формами духовного життя, стає об'єктом вивчення філософії.

Тепер щодо загальних особливостей тлумачення релігії та її феноменів і структур у світлі філософії релігії, що розглядає феномен релігії з точки зору його раціональної осмисленості. Варто уточнити що розуміється під раціональним осмисленням. На нашу думку, в контексті філософії релігії розглядається функціонування двох рівнів раціоналізації. Перший з них умовно назвемо первинною раціоналізацією. Це логічна обробка фактів досвіду, понятійне оформлення того, що дається нам у досвіді. Відповідно, філософія релігії - понятійне оформлення фактів та явищ, пов'язаних з проблемою релігії чи витлумачення релігійних феноменів у поняттях.

Другий рівень умовно назвемо вторинною раціоналізацією чи, вживаючи термін Е.Гуссерля, "ідеацією". Йдеться про споглядання, бачення ідей. Це пізнання на основі ідей, смислів, пізнання ейдосів, "феорій". (З грецької буквальний переклад поняття "феорія" - бачення, споглядання). І.Кант особливо переконливо довів, що у складі пізнавального акту є трансцендентальні елементи, тобто апріорні елементи знання. Йдеться про матеріал, який не виводиться з досвіду. Саме він є основою вторинної раціоналізації. В історико-філософському контексті інтенція про споглядання ідей вперше актуалізується у вченні про ейдоси Платона, а вираженої форми набуває у ЕТуссерля.

Тепер з'ясуємо, в якій формі відбувається описана раціоналізація. Філософія релігії, гадаємо, не є дослідженням і, звичайно ж, сприйняттям на віру,

а швидше інтерпретацією релігійних феноменів. За формою це - інтерпретаційне осягнення релігії та її проявів. Саме інтерпретація становить суть філософії. Там, де вона відсутня, немає й філософії. Там, де відсутня інтерпретація релігії та її компонентів, зайвою є і філософія релігії. Обгрунтуємо висловлену тезу, застосовуючи argumentum ex contrario.

Розуміння філософії як дослідження є обмеженим. Адже за сутністю своєю дослідження орієнтується на з'ясування структури, природи предмета. В остаточному підсумку воно, як результат, потребує утвердження певних постулатів, які нерідко набувають догматичного оформлення. Натомість, інтерпретація має бути звільненою від будь-яких догматичних висновків. Більше того, інтерпретаційне осягнення певного феномена передбачає наявність декількох, інколи суперечливих за смислом, інтерпретацій, чого не може допустити дослідження.

Якщо визнати істинним положення, згідно з яким філософія являє собою інтерпретаційне осягнення феномена релігії і його проявів, тоді необхідно також визнати проблематичним об'єкт вивчення. Йдеться про те, що для філософії релігії стають проблемою пов'язані з феноменом релігії основоположні поняття. В своєму послідовному проблематизмі філософія релігії вільна від будь-яких умовностей суто релігійного досвіду. Можна навіть стверджувати, що в змістовному розумінні філософія релігії постає лише тоді, коли релігія - об'єкт її вивчення - стає проблемою. Тому для Платона й Арістотеля феномен релігії не був проблемою. Аналіз їх міркувань щодо предметів, пов'язаних з релігією, дає підстави стверджувати про наявність релігійної філософії, але не концептів філософії релігії. Тобто, в їх творчому доробку постановка проблеми релігії була відсутньою.

У формальному відношенні філософія релігії є інтерпретацією феноменів релігії та її структур. Об'єкт її вивчення - релігія та її вияви - стають проблемою. При цьому загадка, яку ми прагнемо й можемо пізнати, не повинна перетворюватись в містерію, таїнство, тобто в неосяжну, закриту для ratio таємницю. З'ясування містерії - за межами філософії релігії. Тобто, філософія релігії обмежена раціональним осягненням релігійних феноменів і структур, у тлумаченні яких вбачає для себе проблему.

З'ясування змісту й форми функціонування філософії релігії як дисциплінарного утворення релігієзнавства не вичерпує собою аналітичних можливостей в осягненні релігієзнавства. Залишається ще з'ясувати питання структурної наповненості філософії релігії. Спочатку звернемося до авторитетних джерел. М.Боголюбов, спираючись безпосередньо на К.Тіле, філософію релігії поділяв на історичну чи морфологічну та онтологічну.[3] Історична філософія релігії, на його думку, містить в собі виклад релігії в процесі

Там само. - С 68.

її історичного розвитку. До речі, в своїй праці "Філософія релігії"' він обмежується лише розглядом історичної частини філософії релігії. Щодо другого структурного компонента філософії релігії - онтології, то М.Боголюбов вбачав її завдання у визначенні основних елементів релігії на предмет знаходження їх сутності, походження і значення. Поділ філософії релігії на історичну й онтологічну частини містить ряд недоліків. Насамперед, в контекст філософії релігії входить така релігієзнавча дисципліна, як історія релігії, котра має свою специфіку. Вчений лише констатує онтологічну частину філософії релігії, не з'ясовує її особливості, й навіть не окреслює низку проблем, які постають перед онтологією. Зрештою автор не обґрунтовує доцільність такого поділу. Тобто далі декларативних тверджень справа у дослідника не просувається.

Датський філософ Г.Геффдінг запропонував свою версію поділу філософії релігії.[4] На його думку, філософію релігії в структурному відношенні слід розглядати як поєднання трьох частин: гносеологічної, психологічної та етичної. Особливо він виділяє пізнавальний зміст релігії - сферу зацікавленості гносеології релігії. Однак онтологічна частина філософії релігії відсутня, вона навіть не констатується.

Ми ж вважаємо, що філософія релігії являє собою органічний синтез трьох аспектів: метафізики релігії, епістемології релігії та праксеології (чи практичної філософії") релігії. Метафізика займається питаннями сутнісного осягнення феномена релігії, її змістовним наповненням. Предметом вивчення метафізики релігії є різноманітні теорії, де розкриваються сутність релігії, її витоки, теорії про природу Бога і характер божественного буття тощо. Епістемологія релігії висвітлює питання пізнавального змісту релігії, а саме, вивчає можливості пізнання релігії та її форм, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії істинності знання, когнітивність релігійної істини як такої. Праксеологія релігії повинна вивчати форми людської діяльності, пов'язаної з розв'язанням проблем релігії. Іншими словами, праксеологію релігії цікавлять втілення в людській діяльності концептів та уявлень релігійного.

Три частини філософії релігії уособлюють три різні точки зору на один і той самий матеріал, тобто це різні підходи до одного й того самого змісту. Вони являють собою окремі моменти одного процесу і з'ясувати при цьому, який аспект є визначальним, первинним вкрай важко, подеколи неможливо. Для прикладу з'ясуємо як розв'язуються проблеми філософії релігії в різних її структурних- компонентах. Розглянемо проблему Бога. Що таке Бог і в чому полягає його сутність? Це питання намагається з'ясувати метафізика релігії. Як пізнати Бога та як Він являється, відкривається нашому пізнанню? Чи можна пізнати-знати Бога? Ці питання розглядає епістемологія релігії. Нарешті, питаннями, що повинна робити людина, щоб осягнути Бога - займається

Геффдинг Г. Философия религии. - СПб, 1912.

праксеологія.

Ось лише контури окреслення питань, пов'язаних із функціонуванням філософії релігії - важливого дисциплінарного утворення релігієзнавства. Залишається зробити висновки, що безпосередньо випливають із проведеного аналізу:

1) філософію релігії доцільно мислити як особливу філософську дисципліну, об'єктом вивчення якої є релігійні факти і феномени;

2) ідея філософії релігії як виокремленої філософської дисципліни з'являється у парадигмі розмежовування розуму і віри, послідовно здійсненої Фомою Аквінським. Концептуальної форми ідея філософії релігії набуває в творчості Б.Спінози;

3) філософія релігії являє собою понятійне витлумачення релігійних феноменів, тобто розкриває феномен релігії в світлі його раціональної осмисленості. Останнє здійснюється на двох рівнях: а) понятійному оформленні фактів релігійного, що даються нам в досвіді; б) понятійному оформленні ідей, смислів та смислових відтінків, пов'язаних з релігією, які безпосередньо з досвіду не випливають;

4) раціональне осмислення феномена релігії здійснюється не у формі дослідження, а у формі інтерпретації. Звідси набуває чинності розуміння філософії релігії як раціонального за сутністю та інтерпретаційного за формою осягнення релігійних феноменів та фактів;

5) при такому осягненні об'єкт вивчення філософії релігії стає проблемою;

6) в своєму логічно послідовному проблематизмі філософія релігії вільна від сприйняття на віру даності релігійних фактів і феноменів;

7) в структурному відношенні доцільно виділити три частини філософії релігії: метафізику релігії, епістемологію релігії та праксеологію або практичну філософію релігії.[5]

2. Феноменологія релігії

Результативність сучасного філософського (загалом гуманітарного) мислення значною мірою визначається глибиною рефлексування в ньому культурнозначущих феноменів (релігія, мораль, мистецтво тощо). Показовим щодо цього є звернення феноменології, екзистенціалізму та інших напрямів антропологічно орієнтованої філософії до так званої чистої суб'єктивності як діючої першооснови будь-якої об'єктивності. Актуальною залишається спроба розкрити й охарактеризувати принципи вільної творчої діяльності людини, її

Сарапін О. Вступ до філософії релігії // Українське релігієзнавство. - 1996. - № 4.

5 о—збі

дійсного буття, а через них - смисл і призначення буття. На цьому шляху й визначається антропологічна спрямованість концепцій і претензії деяких із них на роль спеціальної філософії людини, вчення про людські основи всього існуючого.

Актуальність філософського (зокрема, феноменологічного) аналізу особистісних аспектів релігійного феномена зумовлена контекстуально явищами культурно-історичного порядку. За умов так званої антропологічної катастрофи зустріч з самим собою і є цінною проблемою, коли феномен особистості висувається на авансцену історії.[6]

"Антропологічне крещендо" сучасної духовно-культурної ситуації зумовило появу "нового стилю" (суб'єктивного) феноменологічних досліджень у релігійній сфері. Цей стиль пов'язаний з інтенціями конкретної людини. "Класична" феноменологія інтерпретувала смисл у термінах структур чи зв'язків між релігійними феноменами. Завдання полягало у виявленні більш глибоких зв'язків, які описувались би як типи, ідеальні типи тощо.

Щодо феноменологічних досліджень релігії "нового стилю", то вони інтерпретують "смисл" швидше в термінах зв'язків, що існують між конкретними людьми і даними, які мають для них релігійне значення. Феноменолога цікавлять шляхи, якими людина сприймає в досвіді реальність, релігійну і світську, і який виражав цей досвід в словах і діях. Він запитує, які значення і за яких обставин відіграють роль для людини. Феноменолог розглядає свій матеріал і в світлі питань іншого роду: при вивчення релігії як виразу, що належить людині, його цікавить, що саме було виражене. Це і є проблема смислу, зокрема "релігійного смислу".[7]

В основі конкретної релігії як системи означень лежать певні специфічні проблеми, для яких вона прагне знайти вирішення, нехай навіть і не на рівні емпіричної реальності. Релігійний смисл можна інтерпретувати як вирішення специфічної проблеми чи групи проблем людського буття через "інтенціональне" усвідомлення вищого смислу життя і реальності. Тож релігії властивий антропологічний вимір. Це означає, що для розуміння того, що несе релігійний смисл людині чи спільноті, феноменолог повинен реконструювати проблему, для якої цей смисл забезпечує вирішення. Питання про адекватність такого вирішення залишається поза компетенцією дослідника.

Якщо людині завжди доводиться докладати зусиль для розуміння того, що говорять і роблять інші, то при вивченні релігії досліднику доводиться

[6] Крымский СБ. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопр. философии. - 1992. -№ 12. -С.22.

Waardenburg J.O.J. Reasearch on Mearning in Religion. // Religion, Culture and Methodology. Papers of the Groningen working-group for the study of fundamental problems and methods of religion. - Paris, 1973. - P. 117-118.

вникати в те, як інші ставлять основоположні питання буття і роблять спробу знайти їх вирішення в релігійній формі. Об'єктом його уваги повинна бути особистість, перед якою щось постає як абсолютне, а не саме абсолютне.

Феноменологічне дослідження має на меті розуміння смислу релігійного виразу для людини, котрій належить останній. "Серцевиною" цього смислу є інтенція, що його й породила. Вона може бути зрозумілою тільки опосередковано, по елементах її виразу, шляхом інтерпретації. При цьому інтерпретаційна робота дослідника означає побудову ментального універсуму, орієнтованого на постановку фундаментальних проблем досліджуваної культури чи особи, та вказує напрям, де слід шукати вирішення цих проблем. Таким чином, дослідник намагається відтворити екзистенціальні проблеми і трансцендентні орієнтири чи виходи, що стоять за специфічним виразом, який він досліджує.

Факт релігійної значущості чогось для людини означає, що існує співвіднесеність з деяким інтенціальним об'єктом як з чимось третім, існуючим окрім людини і релігійного виразу. Визначальна риса релігійного значення полягає в тому, що інтенціальний "об'єкт" для певної людини має абсолютну достовірність і функціонує в системі її переконань, цінностей і дій як первинна цінність.

Кілька слів про методологічні принципи феноменології релігії. Феноменологія релігії, незважаючи на відсутність прямого впливу Е.Гуссерля, фактично використовує принципи гуссерлівської філософії, зокрема епохе (яке розуміється переважно як відмова від упередженості, в дещо меншій мірі, ніж у Е.Гуссерля, утримання від суджень про "природну" реальність і природу суб'єкта мислення) і ейдетичне бачення, чи відшукання та інтуїтивне осягнення структур і сутностей "чистої свідомості". Ці риси, а також орієнтація на інваріантні якості релігійної культури означають "строгу відмінність феноменології релігії від історії релігій та психології релігії".[8]

РЛаммер, канадський методолог релігієзнавства, загальнонаукову цінність феноменологічного дослідження релігії вбачає в тому, що "вона показує спеціалістам на конкретній культурі, що будь-який релігійний феномен трансцендує галузь їх спеціалізації і є тільки конкретним проявом чогось більш обширного і загального. Це, в свою чергу, породжує питання: чому дана релігія набирає вигляду одного і того самого "фундаментального феномена"? Феноменологія не може відповісти на це питання - для цього потрібен спеціал іст-історик" *?*

Tharma A. An inquiry into the nature of the distinction between the history of religion and the phenomenology of religion. // "Numen" (Leiden). - 1975. - Vol. 2. - P. 81-82.

Pammer R. Recent publication on the methodology of the science of religion // "Numen" (Leiden). - 1975. - Vol. 22. - № 3. - P. 172.

Дж.Томас вважає, що феноменологія релігії тим відрізняється від теології, що не може говорити про Бога, бо він не є безпосереднім феноменом. свідомості.[10] Однак, відношення феноменології і теології не є відношенням методу й системи. Феноменологія швидше передує вченню про Бога (теології) та вченню про релігію (філософії релігії"), визначаючи й обґрунтовуючи їх вихідні положення і тим самим ніби стаючи початковим компонентом позитивної концепції.

Спробуємо простежити особливості релігійного об'єкта при феноменологічному аналізі. Феноменологія за допомогою принципу інтенціальності дозволяє обгрунтувати, навіть певною мірою описати наявність і дійсність релігійних об'єктів.

Існує строге співвідношення релігії та релігійного об'єкта. Об'єкт породжує релігію. Різні релігії - історичні явища, включені в хід суспільного життя, нерідко відходять від свого джерела. "Таким чином, - пише представник Страсбурзької школи Р.Мель, - релігійний об'єкт має свою власну структуру; він відрізняє себе як від релігійного досвіду, так і від історико-соціологічної структури релігії. За своєю природою він належить до "великих об'єктивностей", що панують над нашим життям, і водночас відрізняються від конкретних історичних явищ. Можна також відзначити його схильність бути трансісторичною реальністю. Він претендує на те, що він завжди в історії, не будучи її частиною"."

Розрізнення релігійного досвіду і релігійного об'єкта - специфічна особливість феноменології, що прагне запобігти психологізуванню віри. Інтенціональність у феноменологів - це не пізнання "зовнішності", а спосіб існування свідомості. Об'єкт свідомості не "твориться", а осягається, усвідомлюється (після попередньої очистки). Бог є іманентним свідомості, але ця іманентність не має психологічного характеру. Бог, що переживається - не образ, не елемент досвіду, а значення, норма; тому його дескрипція здійснюється в термінах "знаковості", "абсолютно іншого", почуття благоговіння, святого тощо, а не в емпіричних атрибутах.

"Святе" у трактуванні Р.Отто стало взірцем релігійно-феноменологічного розуміння об'єкта. Він вважав, що раціональні засоби не можуть ні виразити, ні торкнутися божественного. Тому невдалими є спроби підійти до почуття святого і релігійної свідомості взагалі зі звичайним понятійним апаратом, в тому числі гносеологічним чи етичним. Р.Отто вводить термін "нуменічний" (що означає божественне, надприродне) для первинної характеристики святого, котре логічно не може бути проаналізоване і ні з чим не пов'язане, тобто є автономним. Теолог

[10]Thomas C.F. Philosophy and religious belief // Scribner. - 1970. - № 4. - P. 12.

Mehl R. The situation of religious philosophy in France. // Philosophie thought in France and the United States. - Buffalo, 1950. - P. 262.

не може визначити "нуменічне', він може тільки підготувати свого слухача до цілком самостійного його бачення. "Розумінню слухача можна допомогти, тільки пробуючи підвести його за допомогою роздумів до такого стану власної душі, коли вона сама зможе його пробуджувати, активізувати і змусити усвідомлювати".[12]

В.Бааль головне значення "нуменічного" бачить у допомозі людині редукувати всі свої знання і відношення, й поринути в стан своєрідної порожнечі, де стає можливою зустріч з абсолютно нелюдською реальністю. "При зустрічі з нуменічним людський суб'єкт втрачає всіляку свою вагу і поринає у власне ніщо, усвідомлюючи, що одним-єдиним екзистентом є всемогутнє інше".[13]

Подальший аналіз "нуменічного" Р.Отто пов'язує з його поглибленим безпосереднім спогляданням, що постає спочатку як "таємниця", що викликає страх. Ця таємниця є парадоксальною й антиномічною, вона перевищує можливості людського розуміння і пов'язана з чимось "цілком іншим". Водночас вона чимось притягує, манить людину, змушує її відкликатися на неї, набуває рис святого. Відповідь людини на рівні первісної культури має шаманський характер, на більш високих стадіях цивілізації з'являється містицизм чи прагнення людини до єднання з Богом, інші релігійні форми.

Феноменологічний аналіз святого, здійснений Р.Отто, був сприйнятий багатьма теологами і релігієзнавцями як переконливе обґрунтування неприродної й неісторичної природи об'єктів релігійної свідомості.

Р.Паммер вважає, що "святе" Р.Отто виявляє помітний вплив і сьогодні на розуміння релігії як відповіді на "святе" чи відношення до нього. Існують різні тлумачення "святого". Для феноменолога мають інтерес тільки ті, що пов'язані з принциповою відмовою від його дефініції і виводом "святого" з сфери теоретичного розгляду.

У М.Шелера основу філософського підходу до релігії (і до будь-якого антропологічного явища) становить феноменологія як спосіб споглядання, за допомогою котрого споглядаються сутності. Це споглядання можливе через участь у визначенні (за допомогою інтенції) сутнісних (чистих, феноменологічних) фактів як об'єктів пізнання, що не можуть бути опосередковані логічними символами й операціями. В феноменології "йдеться по-перше, про самі факти, що передують будь-якій логічній фіксації, по-друге, про їх безпосереднє споглядання".[14]

М.Шелер вплинув на феноменологію релігії не тільки концепцією

[12] Otto R. Das Heilege iiber das Irrationale in der Idee des Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen. - Gotha, 1926. - XI. - P. 37.
[13] Baal J. van. Symbols for conception: an introduction to the antropological study of religion. -Assen, 1971.-P.587.
[14] Scheler M. Phenomenologie und Erkenntnis theorie. Gesammelte Werke. Bd. 10. - Bern, 1957.-P. 380.

"чистих об'єктів", але й розробкою одного з важливих аспектів проблеми інтерсуб'єктивності - "розуміння" через інтимне співпереживання з іншими. Його праця "Сутність і форми симпатії,[15] присвячена обґрунтуванню того, що сутність іншого неможливо виразити в поняттях, але вона є доступною для бачення тільки через любов, виявилась могутнім стимулом осмислення почуття страху, провини, благоговіння, святого тощо. Вони не набули статусу фундаментальних властивостей релігійного суб'єкта й мали імпліцитну вказівку на інтенціональні об'єкти цих почуттів, реальність яких втратила властивість індиферентної відчуженості від людини. Цим самим відкрились нові можливості розуміння Бога.

В трактуванні М.Шелером Бога виявляється така суперечність: об'єкт віри осягається тільки в релігійному акті; він неможливий в метафізичному чи науковому мисленні: "Бог релігійної свідомості "є" і живе винятково в релігійному акті". Однак Богу належать значні суверенні властивості: "Об'єкт релігійних актів є водночас причиною їх існування. Іншими словами, все знання Бога є з необхідністю знання від Бога".[16]

Феноменологи мають розв'язати "проблему": чи Бог є трансцендентним, а чи він є іманентним? Спроби її вирішення призвели до появи суперечливих припущень, які варіюють від припущення М.Шелером першосущного, первинно-духовного "пориву", до розуміння Ваардербургом релігії як "самовиразу людського існування". В релігійному акті, власне, долається протилежність іманентного і трансцендентного. Але для розуміння цього феноменологія релігії пропонує своєрідну концепцію не тільки об'єкта, а й суб'єкта релігійної свідомості.

При всій багатоманітності тлумачень феноменологами об'єктів віри сфера релігійного усвідомлюється як похідна спонтанної конструктивної функції свідомості. Вона прояснюється завдяки феноменології. "Феноменологічний метод може допомогти нам ... визначити правильне відношення до релігійного життя і його розуміння. Він нагадує нам, насамперед, що все значення базується на інтенціональній свідомості, і що думки й акти є неосяжними, коли вони ізольовані від руху, який їх конструює".[17]

Таким чином, таємниця релігії - в природі суб'єкта. Тільки це не самовідчуження природної людини (як у Л.Фейєрбаха), а специфічний спосіб буття трансцендентної свідомості. В феноменологічному тлумаченні суб'єкта релігійної свідомості виділилося кілька напрямків, серед яких є два головних:

[1] Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. Der "Phenomenologie der Svmpathiegefuhle". - Bonn, 1926. - P. 311.

[1] Dahm H. Vladimir Solovyev and Max Scheler: attept at a comparative interpretation. A contribution to the history of phenomenology. Dordreeht. - Boston, 1975. - P.60.

[17] Waardenburg J. Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of reseach. - Vol. 1. - Paris, 1973. - P.665.

представники екзистенціальної феноменології (Люмпен, Уайльд, Моліна) прагнуть пов'язати релігійне з суб'єктом, що переживає своє існування; тим часом феноменологи гуссерліанського типу аналізують глибинні структури "чистої свідомості" як такої.

ВЛюйпен вважає, що неможливість доказу Бога не означає його нереальність для індивіда, і прагне показати, що інтенціональність свідомості робить Бога "реальністю". Свідомість людини активна. Вона не відображає світ, а визначає його і надає йому смислу, бо сутність людини - бути інтенціональною істотою. Світ уявляється нам незалежним від свідомості, і це свідчить про те, що суб'єкт не може бути діючою причиною світу, однак без нього світ не був би визначеним. "Та сама лінія роздумів змушує нас стверджувати, що без людини не може бути ніякого Бога".[18]

Кожна наука прив'язана до певної системи значення. Зміщування цих систем веде до непорозумінь, одне з яких - необгрунтована віра в те, що наука може довести чи спростувати Бога. Бог з'являється у "зустрічі" суб'єкта зі світом, який принципово трансцендентний і тому невизнанений. Заперечення трансцендентного рівнозначно запереченню людини. Сутність людини - обов'язковість бути, і саме її буття є доказом трансцендентного.

Цілком природно, суб'єкт не здатний до автономного існування, він "є" в процесі інтенціювання та (одного цього недостатньо) усвідомлення об'єктів, що визначаються ним. "Як інтенціональна істота людський суб'єкт невіддільний від значення речей, він безпосередньо в них присутній.[19] Суб'єкт і є "буття - в собі", завдяки чому він і може говорити: "це є". Таке "говоріння" ідентичне буттю суб'єктом.

Основою думки про Бога є людське існування. ВЛюйпен посилається на аналіз МХайдеггером багатоступінчастого руху за допомогою феноменологічної редукції від Dasein через буття-до-святого і буття-до-божественного до, власне, Бога. Цей аналіз свідчить не тільки про те, що Бог "розкривається", він вказує на те, що "підтвердженням" Бога є саме людське існування. Тому традиційне християнське розуміння трансцендентності Бога, відірваного від суб'єкта, неадекватне. Воно втратило свою основу. Первинний людський досвід феноменології є спробою відновити цю основу.[20]

Таким чином, феноменологія релігії як галузь релігієзнавства дає можливість осмислити ті зрушення, що відбуваються нині у сфері релігійного життя і які пов'язані з формуванням нового типу релігійності: не формальне

[18] Luijpen W.A. Phenomenology an humanism. A primer in existential phenomenology. - Pittsburgh, 1966.-P.36.

Luijpen W.A. Theology as anthropology, Philosophical reflection on religion. - Pittsburgh, 1973.-P. 101-102. [20] Там само.-P. 108-111.

дотримання вимог культової практики, не моральний канон, освячений авторитетом Церкви, а сповідування релігії як переживання трансцендентного смислу, прихованого безпосередньо в людській історії, коли завданням Церкви постає передача досвіду цього переживання.

Аналіз основних концепцій сучасної феноменології релігії доводить правомірність започаткованої Е.Гуссерлем феноменологічної критики історизму та прогресизму в підході до духовної культури, бо останні породжують, по-перше, знецінення теперішності як таких матриць прогресуючої історії, що не мають самостійного значення; по-друге, різко критичну позицію щодо минулого (як такого, що "ще не доросло" до сьогодення), і, по-третє, співвіднесення з вигаданим майбутнім.

Так, дослідження феноменології власне релігійних переживань дозволяє виявити, що, по суті, є три теперішні часи в світосприйнятті віруючого: теперішність минулого, теперішність сучасності й теперішність майбутнього. Сенс історичного існування кожної особи полягає в її виборі між добром і злом, який є її самовизначенням в історії та наданням історичному буттю трансцендентного змісту. Саме поняття Божественної трансценденції містить у собі перш за все вказівку на конкретну абсолютну межу людських можливостей, де, з іншого боку і саме внаслідок цього, людський світ набуває смислу. Для історії сказане означає, що вона є людським творінням, яка містить у собі щось "святе", тобто виводить людей поза межі самих себе чи, точніше, в самому творінні існує щось більше від нього. Особистий шлях віри вказує на необхідність самотрансцендування особи в її установці на пошук абсолютної основи свого буття поза емпіричним часом, - тобто в установці на Богоспілкування, де символічно відтворюються смислові й ціннісні орієнтири особи, формується духовний простір людського життя.

Сучасні феноменологічні дослідження релігії демонструють методологічну вагомість культивованого феноменологією заново народжуваного "подиву" перед реальністю як певного способу безпередумовного її усвідомлення, що суперечить "призвичаєності". При такому підході сенс релігії (і культури взагалі) постає як особисте творче відтворення її глибинного, символічно вираженого змісту. При цьому символ виступає єдино можливою формою трансцендентного; в релігійній символіці об'єктиване максимально можливе здійснення досвіду релігійної віри й пов'язаних з нею вищих людських прагнень. Стрижнем філософсько-герменевтичного аналізу християнської символіки є людина. Символом образу і подоби Божої задається необхідність постійного відтворення людиною себе і свого призначення в історії.

Надання онтологічного статусу таким фактам людського існування, як віра, любов, краса і т. д., що поєднується з винесенням смисложиттєвого центру поза межі розірваної людської самості, може служити людині опорою й захистом від утисків та ідеологічних маніпуляцій, відкриваючи нові горизонти комунікації

та подолання відчуження. В цьому полягає гуманістичний зміст феноменологічних досліджень.

Проведений аналіз демонструє антропологічну зорієнтованість сучасних філософських досліджень релігійного феномена, а також відкриває шлях до осмислення того, що завдяки перебуванню на межі між "культурою суверенності" індивіда та "культурою заангажованості" його сучасне філософське мислення характеризується тенденцією до певного поєднання, зрощення філософських принципів із специфічними принципами інших сфер духовного життя: мистецтва, релігії тощо - минулого і сьогодення. Аналогічним процесом охоплена й теологічна думка. З одного боку, це є доказом цілісності феномена духовності, з іншого - діалог сфер гуманітарного мислення є не втратою, а, швидше, здобуттям самоідентичності через оновлення смислотворчих потенцій.

3. Соціологія релігії

Соціологія релігії, будучи специфічною галуззю загально-соціологічного знання, постає як важлива складова частина релігієзнавства, тісно пов'язана з філософією, історією, психологією, феноменологією релігії.

В історичному аспекті перші спроби соціологічної рефлексії мали місце ще в епоху Відродження. В подальшому соціологія релігії генетично була пов'язана з розвитком соціальної філософії, загальної соціології, різними філософськими течіями, зокрема з традицією Г.В.Ф.Гегеля, Ф.Шлейєрмахера, Л.Фейєрбаха, французьких енциклопедистів. Як галузь соціологічного знання, соціологія релігії сформувалася в к. XIX - на поч. XX ст. Серед значного масиву концепцій і схем розвитку соціологічних досліджень релігії найбільшої уваги заслуговують традиції Е.Дюркгейма, МВебера, К.Маркса, вироблені ними методологічні засади, а також пізніші підходи, зокрема в межах символічного інтеракціоналізму, феноменологічної соціології.

Значний внесок у розвиток соціології релігії як важливої галузі релігієзнавства зробили І.Вах, Р.Белл, П.Бергер, Б.Малиновський, Е.Трельч, Г.Керер, Р.Мертон, В.Пивоваров, Д.Угринович, І.Яблоков, В.Танчер, БЛобовик, А.Єришев та ін.

Хоча в соціології релігії, як в жодній галузі іншого гуманітарного знання, теоретичний аналіз релігії здійснюється в межах певної школи, традиції, науково-соціологічного напряму, варто зауважити, що це єдиний потік різних концептуальних підходів щодо осмислення релігії в її соціальному прочитанні. Наявні теоретичні концепції, взаємодоповнюючи одна одну, дискутуючи, критикуючи, суперечачи одна одній, дають в кінцевому підсумку багатоплановий (хоча і контрадикторний) соціальний зріз релігії.

Соціологія релігії, як і будь-яка наукова галузь знань, самовизначається щодо специфічної для неї і відносно самостійної множини взаємопов'язаних проблем, які піддаються соціологічному осмисленню. Йдеться про предметне поле соціології релігії.

Аналіз соціологічних теорій релігії вітчизняного та зарубіжного походження, як академічного, так і теологічного спрямування, засвідчує неоднозначність, розмаїття підходів, поглядів, думок щодо визначення предметного поля соціології релігії. Одні дослідники акцентують увагу на структурно-функціональних особливостях релігії в системі соціальної взаємодії, інші - гіперболізують інституційний аспект проблеми або ж ототожнюють предметне поле цієї галузі релігієзнавчого знання з конкретно-соціологічним аналізом релігії в соціально-екзистенціальних координатах її вияву.

Джерела плюралізму тлумачення предмета, об'єкта соціології релігії - в складності, багатоаспектності, недостатній науковій опрацьованості такої специфічної проблеми, якою є релігія; в труднощах системних уявлень про неї. Якщо інтегрувати наявні підходи до визначення предмета й об'єкта соціології релігії, то її предметне поле можна було б охарактеризувати як комплекс проблем, базовими серед яких є релігія і суспільство в їх взаємозв'язку і взаємозумовленості.

Довести це твердження можна так: соціологія релігії вивчає соціальні детермінанти, що викликали релігію до життя, закономірності, специфіку її виникнення, генезис і функціонування як важливого і невід'ємного структурного компонента суспільства; досліджує структуру, елементи релігійного комплексу, його функції, роль, місце в системі соціуму, сутність, рівень, характер впливу релігії на особистість, культуру, соціальні системи; форми, наслідки їх взаємодії та зв'язку.

У даному контексті йдеться про розмаїття, багатоплановість проблем, що входять у предметне поле соціології релігії, аналіз яких дозволяє осмислити соціологічні, соціокультурні, історичні, почасти гносеологічні, антропологічні аспекти складної в структурно-змістовному контексті діалектики соціально-релігійної взаємодії.

Таким чином, соціологія релігії властивими їй методами, через систему специфічних категорій і понять (про них йтиметься нижче) дає змогу осягнути соціальну сутність релігії як "історичної системи" й "еволюціонуючої універсали", дослідити релігійно-соціологічні форми і утворення, реальну взаємодію і зв'язок релігії з позарелігійними соціальними сферами.

Соціологія релігії має два рівні осмислення зазначених проблем: теоретичний і емпіричний. Перший дає можливість досліджувати релігію як цілісну, складну за своєю структурою систему, виявляти діалектику її взаємодії з іншими структурними елементами суспільства (йдеться про базові, фундаментальні положення, що розкривають сутність релігійного феномена).

Другий - характеризує систему конкретно-соціологічних методів, операційно-інтерпретованих понять і емпіричних узагальнень, що допомагає з'ясовувати проблему феномена релігійності як на макро- (суспільство, географічні регіони, конфесії, демографічні групи) так і на мікрорівні (особистість, невеличкі групи віруючих).

В межах єдиної наукової дисципліни, якою є релігієзнавство, соціологія релігії використовує певний категоріальний та методологічний набір так званих базових компонентів. Характерними є каузальний, структурно-функціональний, інституційний, конкретно-соціологічний підходи. Зауважимо, що сучасну соціологію релігії, як в Україні, так і за її межами, характеризує плюралізм методів і принципів, тим більше, що соціологічний дискурс не витримується чітко в межах однієї традиції, школи. Спостерігається тенденція взаємозбагачення парадигмальних установок, концепцій, понять, методологічних підходів.

Очевидним є і те, що генезис форм пізнавальної рефлексії такого феномена як релігія, процес диференціації, систематизації знання про неї (філософія, історія, психологія, соціологія, феноменологія) призвів до виділення в тканині конкретно-наукового дослідження (у нашому випадку -соціологічного) системи категорій і понять, які в своїй інтегративній єдності розкривають зміст, соціальну сутність релігійного комплексу. Тому вважаємо доцільним, раціональним і продуктивним розкрити сутність соціологічного знання про релігію саме через спробу осмислити категоріально-понятійну систему соціології релігії.

Спочатку декілька загальнотеоретичних зауважень. Соціологія релігії, як уже зазначалось, оперує певною системою категорій і понять, які мають власне пізнавальне завдання, що реалізується в даній системі знань. Категоріально-понятійна система, як відомо, має сенс якщо відбиває особливості об'єкта даної науки, сутність її предметного поля. Така система дозволяє осягнути загальний "каркас" поля, об'єкта дослідження, специфічну логіку, специфічного предмета, яким і є соціологія релігії. Відомо, що категоріально-понятійна система має дві складові: компоненти (категорії і поняття) і структуру як систему зв'язків між цими компонентами. Як внутрішня властивість системи, структура забезпечує міцність і стійкість її буття як цілого, стабільне й ефективне його функціонування. Важливими ознаками категоріально-понятійної системи є її впорядкованість і цілісність. Завдяки цьому забезпечується внутрішній зв'язок між категоріями і поняттями. Категорії "працюють" ефективно, якщо розглядаються не ізольовано, не як їх арифметична сума, а в діалектичній сукупності, у взаємозв'язку. Така система творить цілісне, логічно організоване знання.

Зауважимо, що категорію ми розглядаємо як загальне в межах предметної сфери визначення, що постає граничною основою всієї системи знань, які до неї

належать. Категорія містить у собі змістовне знання про такі характеристики об'єкта дослідження, що є опорними пунктами його пізнання.

Уточнення категоріально-понятійного апарату, побудова системи категорій і понять соціології релігії сприяють появі нових підходів в дослідженні такого складного, багатоаспектного і специфічного за своєю суттю об'єкта, яким є релігія. Системний підхід дозволяє вичленити і проаналізувати вузлові категорії, категоріальні підсистеми, поняття, обґрунтувати їх логічний зв'язок і взаємозалежність, а в кінцевому підсумку - розкрити сутність досліджуваних об'єктів. Відтак, категоріально-понятійна система соціології релігії постає своєрідним концептуальним інструментарієм, здатним ефективно працювати з актуальним соціорелігійним матеріалом, будувати пояснювальні моделі функціонування релігійних "алгоритмів" у різномасштабних (в історичному контексті) соціальних системах.

Отже, категоріально-понятійну систему соціології релігії можна визначити як множину логічно впорядкованих категорій і понять, які перебувають у діалектичному взаємозв'язку й утворюють певну цілісну єдність, що дає системне уявлення про релігію як особливе явище суспільного життя.

Структурно (горизонтальний зріз) цю систему, можна подати як інтегровану єдність, куди входять три підсистеми: дві основні і допоміжна. Основні (вертикальний зріз) складаються з блоків категорій, понять, системотвірними для яких є категорії "суспільство" і "релігія". Більшість категорій і понять, що є елементами структури цих підсистем при їх диференційованому розгляді, виявляють певну ступінь складності, мають власну структуру, а тому можуть розглядатись як підсистеми другого порядку.

Допоміжна підсистема - блок категорій і понять філософії, історії, етики, права, психології, культурології, що використовуються в процесі соціологічної експлікації релігії. До них, зокрема, належать "буття", "свідомість", "простір", "час", "суперечність", "загальне", "особливе", "одиничне", "розвиток", "об'єктивне" і "суб'єктивне", "причина", "наслідок", "зміна", "можливість", "дійсність", "необхідність", "світогляд", "відчуження", "свобода", "історична епоха", "добро", "зло", "совість", "воля", "смисл життя" тощо. Допоміжна підсистема в контексті категоріальної системи соціології релігії відіграє методологічно-інструментальну роль у процесі осмислення сутності релігії, її соціального й екзистенційного змісту. Зауважимо, що сутність зазначених категорій і понять широко розкрита у відповідній філософській літературі.

Перша так звана соціологічна підсистема складається з категорій і понять, які за своїм призначенням постають як "службові" стосовно базової категорії "суспільство", як такі, що дозволяють осмислити релігію як соціальне явище, для котрого суспільство не є "метасистемою". Релігія - його важливий, специфічний і невід'ємний структурний компонент. Вона властива всім історичним типам людського суспільства.

До першої основної підсистеми (вертикальний зріз) відносимо такі категорії: "суспільне буття", "суспільна свідомість", "суспільна діяльність", "соціальна дія", "суспільні відносини", "соціальний час", "соціальний простір", "соціальний факт", "соціальна структура", "соціальні організації", "соціальні інститути", "соціальна детермінація", "держава", "ідеологія", "життєвий світ", "духовне життя", "цивілізація", "культура", "нація", "етнос", "сім'я", "людина", "індивід", "особистість".

Це вихідні категорії і поняття, що відбивають найбільш важливі аспекти соціуму, людини й тих онтологічних структур, які пов'язують їх в єдине ціле. Вони становлять своєрідну теоретичну базу соціології релігії, є її важливими концептуальними конструктами. Слушною щодо цього є думка німецького соціолога-релігієзнавця Г.Шмідхена, згідно з якою за допомогою соціологічних категорій можна проаналізувати й осягнути "особливий зміст релігії".[21]

Друга основна категоріально-понятійна підсистема, базовою категорією якої є "релігія", доволі складна за своєю структурою. її можна представити як систему категоріально-понятійних блоків і рядів у їх об'єктивних внутрішньо закономірних зв'язках.

Перший категоріальний блок підсистеми об'єднує категорії і поняття, що постають як вузлові й дають можливість осмислити різні (зовнішні й внутрішні) аспекти релігії, її сутність, структуру, джерела походження, місце, функції, роль у суспільстві, а також її функціональне призначення в житті людини, з'ясувати природу її релігійного інтересу. Зауважимо, що категорії і поняття, які в своїй діалектичній сукупності дають комплексне розуміння релігії як суспільного феномена, виявляють себе як спосіб теоретичного осмислення, зняття результатів специфічної духовної практики, життєдіяльності людей в процесі їх антропосоціогенезу.

В основу членування категорій при формуванні цього категоріального блоку покладено структурно-функціональний підхід, а також принцип ієрархічного статусу категорій та їх взаємозалежності. При цьому до уваги бралося те, що в соціологічному контексті релігія постає не тільки як специфічний компонент соціального організму, що займає в ньому певне місце і виконує певні функції, а як надзвичайно складне, внутрішньо структуроване явище, як діалектична єдність "субстанціальних" елементів, що структурно творять його. Вони генетично пов'язанні й постійно взаємодіють. Кожний компонент (елемент) цієї структури висвітлює, розкриває різні аспекти, ознаки, внутрішні й зовнішні властивості такого феномена, як релігія, водночас постає як підсистема другого роду, що теж має свою структуру, потребуючу соціологічного аналізу. Зазначимо, в процесі дослідження нас цікавило не стільки

Schmidchen G. Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse Konfessionaler Kultur. - Bern-Munchen, 1973. -D. 81.

виділення компонентів структури релігійного комплексу (хоча це дуже важливо для подальшої його рефлексії"), а швидше осмислення їх соціального змісту, зв'язків, взаємодії, співвідношення між ними, їх місця як в структурі релігії, так і у структурі соціуму як функціонуючої системи.

Щодо компонентів структури релігії, то в релігієзнавстві немає єдиної точки зору. Ми поділяємо ідеї, висловлені, Д.Угриновичем, І.Яблоковим, БЛобовиком. Вчені вважають, що основними компонентами структури релігійного комплексу є релігійна свідомість, релігійна дія, релігійні відносини та релігійні організації й інститути. Останній компонент властивий не всім релігіям, а лише інституалізованим.[22] Значення перерахованих компонентів у різні історичні періоди функціонування релігії неоднакове. Кожний з них виконує властиві йому функції, розкриває суттєві аспекти релігійного феномена, що творить лише їхню сукупність. Не вдаючись до аналізу змісту складових структури релігії, підкреслимо, що вищезазначене дає можливість розглядати категорію "релігія" як системотворчу основу внутрішньочленованної цілісності, що адекватно відбивається лише через систему категорій, котра розгортається, "виростає" як своєрідний організм від простих, абстрактних категорій до більш конкретних. Будь-яка схема, згідно з якою виділяються певні структурні елементи, завжди умовна, її службова роль полягає в тому, що вона має допомагати з'ясувати ті аспекти релігійного комплексу, що нас цікавлять і адекватно розкривають його соціальну сутність.

Базуючись на зазначених методологічних підходах, перший категоріальний блок можна подати як систему, що включає категорії, де системотворчою постає "релігія", а її елементами є категорії "релігійна свідомість", "релігійна дія", "релігійна діяльність", "релігійні відносини", "релігійні організації й інститути", "релігійна віра", "релігійний культ", "надприродне", "священне", "детермінанти релігії", "функції релігії", "роль релігії". Ця система категорій в своїй інтегрованій єдності й взаємозв'язках розкриває основні аспекти релігії як суспільного явища та її сутності, як специфічної форми відображення дійсності, дозволяє розглядати її як феномен. Цей категоріальний блок можна подати як єдність загального (релігія), особливого (категорії блоку) та одиничного (структурні елементи категорій блоку). Кожна категорія блоку має свій понятійний ряд, виступаючи основою, де розгортаються розкриваючі їх зміст поняття.

Перший понятійний ряд блоку уможливлює осмислення релігії як форми суспільної свідомості. Його фундаментальною категорією є "релігійна свідомість", що характеризує один з основних інгредієнтів релігії. До складу цього ряду входять поняття: "релігійний світогляд", "релігійна ідеологія", "теологія", "релігійні ідеї", "релігійні погляди", "релігійні уявлення", "релігійний

[22] Левада Ю.А. Социальная природа религии. -М., 1965. -С.106.

міф", "релігійні цінності", "релігійна психологія", "релігійні почуття", "релігійні емоції", "релігійні переживання", "релігійна віра", "надприродне", "священне", "релігійна надія", "релігійний досвід", "релігійна традиція", "релігійні норми".

Кожна категорія, поняття цієї системи як елемент структури категорії "релігійна свідомість" має свою специфіку, відбиває її сутнісні аспекти. В певній ієрархічній сукупності вони дають можливість розглядати категорію "релігійна свідомість" як таку, що розкриває свій зміст щодо окремого індивіда, і щодо релігійної групи, інших соціально-релігійних спільнот. Йдеться про дві форми, "двоплановість" вияву релігійної свідомості: "соціальну", себто охоплюючу її в масштабах певного соціального організму, й "індивідуальну" - відбиваючу прояв або відтворення "соціальної" релігійної свідомості на рівні конкретного індивіда.

З іншого боку - диференційований підхід до певної градації зазначених понять уможливлює членування релігійної свідомості на рівні, окремі аспекти, що відрізняються один від одного за ступенем систематизації релігійних поглядів, ідей, уявлень, почуттів, а також за ступенем їх поширення й впливу на свідомість віруючих.

Не будемо характеризувати категорію "релігійна свідомість", адже цьому феномену присвячено окремий параграф підручника.

Надзвичайно важливими в системі категорій і понять соціології релігії є категорії "релігійна дія" та "релігійна діяльність". Саме на їх основі "виростає" другий понятійний ряд, зміст якого розкривається через поняття "культова дія", "культова діяльність", "релігійна поведінка", "релігійний ритуал", "релігійний обряд", "молитва", "богослужіння", "релігійні таїнства", "релігійна пропаганда", "місіонерська діяльність", "релігійне благодіяння", "релігійна мова".

Будучи системотворчими компонентами структури релігійного комплексу, релігійна діяльність чи релігійна дія відображають зовнішній вияв релігійної свідомості (її "публічність", її матеріалізацію) шляхом специфічного "опредмечення" релігійних ідей і водночас постають як фундамент формування релігійних відносин (про останні - пізніше). Характеризуючи практичний аспект вияву релігії, категорії "релігійна дія", "релігійна діяльність", є важливими елементами соціологічного аналізу релігійного комплексу як діючої, функціонуючої системи.

Базуючись на змісті загальносоціологічних категорій "соціальна дія" та "соціальна діяльність" і розглядаючи категорії "релігійна дія", "релігійна діяльність" як специфічні форми їх вияву, відзначимо, що вони співвідносяться між собою як одиничне й ціле. Релігійна діяльність існує не інакше, як у формі релігійних дій або низки цих дій. Водночас релігійна діяльність не завжди може розглядатись як сукупність релігійних дій. Є чимало форм релігійної діяльності (індивідуальної, колективної"), де релігійна дія (місіонерська, благодійна діяльність) відсутня. Отже, категорія "релігійна діяльність" характеризує специфічну активність релігійного суб'єкта з продукування, об'єктивації

релігійних ідей, поглядів, уявлень через сукупність релігійних та позарелігійних дій.

Як уже відзначалося, релігійна діяльність - специфічна форма соціальної діяльності. Маючи спільний з соціальною діяльністю суб'єкт дії (людина, соціальні спільноти), вона має іншу специфіку об'єкта, на який спрямована дія, особливість форм і способів її здійснення, а також зміст.

Релігійна діяльність і релігійна дія спрямовані на задоволення певних релігійних потреб, інтересів віруючої людини чи релігійних об'єднань, конфесій. Релігійні дії та діяльність базуються на релігійному світогляді, переконаннях, установках, а також релігійних нормах та релігійних інтересах. В релігієзнавстві традиційно виділяють два види релігійної діяльності: культову та позакультову.

Будучи основою, фундаментальним поняттям, що характеризує релігійну діяльність, культова діяльність є водночас найважливішим елементом структури релігії. Культова діяльність - це сукупність культових дій: молитва, богослужіння, таїнство, обрядові, магічні, ритуальні дії, каяття, жертвопринесення, тобто дії, викликані не взаємовідносинами людей, а їх ставленням до богів або ж Бога. Сукупність таких дій (культових) і є культом. Фундаментальною ознакою культу є віра в реальність існування надприродного і в можливість впливу на нього за допомогою певних культових дій. Як уречевлений, зовнішньо видимий компонент структури релігійного комплексу, культ втілює в собі "концептуальний елемент" релігії. Жоден обряд або ритуальний акт не є релігійним поза системою релігійних ідей культової значущості. ЮЛевада писав: "Лише ті рухи тіла, висловлювання, переживання можуть бути віднесені до ритуальних, які несуть відповідальне смислове навантаження, інакше кажучи, є знаками культових відносин, оскільки ритуал -це така сама мова культу, як і міф, така сама знакова система". '

Культ являє собою єдність релігійних дій і віри, специфічне опредмечення релігійного світорозуміння. Елементи культу певною мірою властиві всім релігіям. Культ - важлива ознака релігії. Це найбільш стійкий (в історичному контексті) елемент релігійного комплексу.

В культових діях віруюча людина реалізує власні релігійні світоглядні установки, переконання і водночас закріплює, зміцнює їх, робить активними чинниками своєї релігійної поведінки та релігійного життя. Культові дії постають як суттєвий компонент релігійних відносин у просторі "людина-Бог", "Бог-людина", "людина-людина". Таким чином, культ відбиває не тільки "вертикальний" зв'язок однополюсної спрямованості, а й містить надію на зворотний зв'язок, віру в реальність "здійснення очікуваного", "нагороди" за щире служіння Богу. Поряд з тим, культова дія - це не тільки вираз любові до Бога, звернень, прохань до нього, а головне - переживання єдності з Богом.

" Там само.

Культові дії та культ характеризуються за своєю суттю як релігійні дії. "Релігійна дія" як категорія соціології релігії відбиває специфічну форму людської активності, що реалізується через систему засобів, форм, методів, вчинків, які мають чітку "вертикальну", трансцендентну спрямованість і зумовлені релігійним світоглядом.

Структуру категорії "релігійна дія" (за аналогією структури соціальної дії) можна подати як інтегровану сукупність таких елементів: суб'єкт дії (віруючий, релігійна організація, релігійний інститут), об'єкт дії (Бог, надприродні сили, святе, священне), спосіб, форми впливу на об'єкт дії (молитва, ритуал, обряд, богослужіння, каяття, жертвопринесення), місце релігійної дії - релігійний простір (храм, молитовний будинок, "святе місце"), момент дії - "релігійний час" (релігійне літочислення, час, пов'язаний із важливими в часовому вимірі подіями, датами, що стосуються надприродного, священного), цілепокладання (кінцева мета релігійної дії).

Способи, засоби, форми релігійної дії, впливу на об'єкт, предмет, а також і на суб'єкт дії мають символічний характер.

Постаючи у духовній і практичній формах, позакультова релігійна діяльність характеризує процес продукування релігійних ідей, їх інтерпретації та систематизації, обґрунтування релігійних догматів, розробки різного роду богословських концепцій, які стосуються соціальних, політичних, етичних, естетичних проблем функціонування соціуму (в історичному аспекті його розвитку), підготовки проповідей. Позакультова релігійна діяльність (практичний зріз) водночас є пропагандою, поширенням релігійних ідей на індивідуальному рівні та на рівні релігійних спільнот (газети, журнали, радіо, телебачення, масові заходи релігійного спрямування). Позакультовою вважається місіонерська, добродійна діяльність, організація різного роду релігійних зборів, форумів, соборів, участь у них. До позакультової діяльності можна віднести і процес викладання релігійних предметів у духовних навчальних закладах і недільних церковних школах.

Сутність вузлової категорії релігієзнавства "релігійні відносини" в її соціологічному прочитанні розкриває система понять, що формують наступний, третій понятійний ряд першого категоріального блоку. До основних понять цього ряду належать: "культові релігійні відносини", "позакультові релігійні відносини", "внутрішньообщинні відносини", "внутрішньоцерковні відносини", "міжконфесійні відносини", "релігійна толерантність", "релігійна нетерпимість", "релігійний конфлікт", "релігійна солідарність", "злагода", "екуменізм".

Категорія "релігійні відносини" постає одним з важливих компонентів релігійного комплексу, відбиває суспільну сутність останнього і є соціальним фактом. Як уже зазначалося, релігійна свідомість реалізується в релігійній діяльності, де і за допомогою якої виявляються та функціонують релігійні відносини. Вони є специфічною формою суспільних відносин. Будучи в тісній

взаємодії, взаємозв'язку з іншими формами вияву суспільних відносин релігійні відносини відбивають певну структурну характеристику соціуму і пов'язані з особливим видом діяльності (релігійної), мають у своїй основі певні ідеї, установки, норми, специфічний предмет, об'єкт і відтворюють особливі соціальні інтереси. При всій специфічності релігійних відносин, вони за своєю суттю є реальними відносинами, хоча й мають особливу форму вияву. Суб'єктом цих відносин виступають віруючі індивіди, релігійні спільноти: організації, інститути.

Таким чином, категорія "релігійні відносини" характеризує специфічні відносини віруючих людей до об'єктів, предметів віри, що екстраполюються на учасників цих відносин, що складаються в процесі культу, в ході реалізації культових дій. Ю.Левада називає релігійні відносини "культовими відносинами", "соціальною організацією культу", зараховуючи до них стосунки між людьми, соціальними групами, що складаються і закріплюються в культових діях. Це, на його думку, важливий аспект або ж частина суспільних відносин, однак це не є "відносини людей до ідей і не відносини між ідеями, а відносини і зв'язки людей, що виражені через культові дії".[24]

Релігійні відносини поділяються структурно на культові та позакультові, тобто співвідносяться з структурою релігійної діяльності. Культові релігійні відносини складаються в процесі культових дій і мають "вертикальний" і "горизонтальний" аспекти вияву. В своєму "вертикальному" вияві культові відносини постають як відношення віруючої людини до надприродного. Адже віруючий індивід не тільки має певні уявлення про надприродне (нерідко персоніфіковане), не тільки вірить в його реальність, а й потребує відносин з цією реальністю, вважаючи, що саме від неї залежить його добробут. Специфіка цих відносин полягає в тому, що вони розгортаються у сфері свідомості. Це - уявні взаємовідносини. Однак, підкреслимо ще раз, для віруючої людини вони є реальними.

Відношення до надприродного безпосередньо впливає на відносини, що складаються між віруючими в процесі культових дій. В цьому і полягає горизонтальний аспект (зріз) культових релігійних відносин. При здійсненні релігійних обрядів, церемоній, богослужінь та інших культових дій виникають цілком реальні відносини між членами релігійної громади: між священиком і віруючими в процесі культу, поміж віруючими, відбувається "євхаристичне єднання".

Релігійні відносини взагалі й культові зокрема мають певну "ідеологічну" основу: звичаї, традиції, ідеї, правила, релігійні норми. Характерно, що культові відносини, незважаючи на їх специфічність, ідеальну форму вияву, формуються подібно до інших форм суспільних відносин.

[24] Там само. - С 122.

Позакультові релігійні відносини - стосунки, що складаються у громадах між віруючими, священиком і мирянами. Вони базуються на релігійних ідеях і переконаннях, регулюються релігійними нормами, існують поза культовими діями. До них належать відносини між громадами, релігійними організаціями, конфесіями, а також внутрішньоцерковні відносини, якщо вони базуються на релігійних установках і статутних вимогах. Таким чином, суб'єктами позакультових відносин є віруючі, священики, такі субгрупи як "духовенство", "чернецтво", "члени церковних рад", а також релігійні об'єднання, групи, релігійні організації, конфесії, релігійні інститути, що водночас є об'єктами релігійних відносин.

Позакультові релігійні відносини на противагу культовим, що базуються на принципах любові, шанування, поваги, можуть поставати як нетерпимі ворожі, конфліктні відносини, можуть бути й толерантними. "Релігійна толерантність" (терпимість) та її антипод - "релігійна нетерпимість" - поняття, що постають як своєрідні критерії оцінки релігійних відносин на індивідуальному і груповому рівнях, скажімо, в площині "конфесія - конфесія".

Базовими проблемами предметного поля соціології релігії є проблеми інституалізації релігії, характер, структура, типологізація релігійних спільнот, релігійних інститутів, їх історичного генезису, ролі та місця в соціальній структурі того чи іншого суспільства. Не випадково в окремих зарубіжних релігієзнавчих дослідженнях соціологічна експлікація сутності релігійних організацій в їх релігійно-соціальному, функціонально-рольовому контексті розглядається як основний об'єкт соціології релігії.

Переважна більшість релігієзнавців (навіть окремі теологи) розглядають церковну спільноту (релігійну організацію, той чи інший релігійний інститут) як важливий, "необхідний" елемент соціальної структури, як специфічний різновид соціального організму.

Підкреслимо, без соціологічного аналізу релігійних організацій, їх структурних компонентів, без оцінки об'єктивно існуючих (в історичному контексті) взаємовідносин, взаємозумовлених зв'язків релігійної спільноти з навколишнім соціальним середовищем, місця церковних організацій в суспільстві практично неможливо розкрити сутність релігії як суспільно-функціонуючого феномена.

На базі такого структурного компонента релігійного комплексу як "релігійні організації й інститути" формується четвертий понятійний ряд першого категоріального блоку. Його складові: "інституалізація релігії"", "релігійне об'єднання", "церква", "секта", "деномінація", "релігійна асоціація", "монастир", "чернечий орден", "релігійні навчальні заклади".

Поняття "інституалізація релігії"" характеризує динамічний процес становлення релігійних організацій, їх генезис - це процес, завдяки якому прості релігійні спільноти поглиблюють, розвивають свою структуру.

Інституціалізаційні процеси в релігійному середовищі сприяють утворенню здатної до саморозвитку цілісності. Наслідком цього є процеси "ускладнення, диференціації та саморегуляції" релігійної організації. Саме в релігійних організаціях віруючі включаються в повнокровну систему релігійних відносин, які є, нагадаємо, специфічним компонентом цілісного контексту суспільних відносин.

Поняття "релігійна організація" характеризує особливий різновид соціальної системи чи групи, що володіє необхідним комплексом (набором) релігійних цілей та цінностей, специфічних засобів їх реалізації, а також має власну внутрішню управлінську структуру і постає, за висловом німецького релігієзнавства С.Шлінка, як "візрець релігійної колективної поведінки".[25] За термінологією ЮЛевади, це - "соціальна організація, яка зберігає і репродукує культовий текст, виконує інші релігійно значущі види діяльності".[26]

Головними інституційно-твірними чинниками ("агентами") релігійних інституцій є віруючі, культова дія, культові відносини. Останні, зауважимо, можливі в межах певної системи відносин людей, яку можна розглядати як "соціальну організацію культу" чи "культове товариство".

На нашу думку, в основу типологізації релігійних організацій можна покласти принципи "соціології організації"", підходи, викладені в соціологічних релігієзнавчих працях М.Вебера, Є.Трельча, І.Ваха, Дж.Ігнера, Г.Беккера, М.Угриновича, І.Яблокова, БЛобовика та ін. З урахуванням цих принципів (підходів) основні типи релігійних організацій можна визначити через поняття: "релігійна громада", "релігійна група", "релігійне об'єднання", "церква", "секта", "деномінація", "релігійна асоціація", "монастирі", "релігійні навчальні заклади".

Характерно, що різні конфесії мають свої типи релігійних інституцій. Відмінності у типах релігійних організацій, управлінських структур, у нормативних, статутних приписах є природними і постають як своєрідне відтворення історичних, соціально-культурних факторів розвитку суспільства.

Розгляд системи категорій і понять першого категоріально-понятійного блоку другої категоріальної підсистеми соціології релігії практично завершений. Зміст поданих категорій і понять в їх системно-структурній експозиції дозволяє осягнути багатоплановість, багатоаспектність, багатошаровість структури релігійного комплексу, елементи якої є динамічними, мають зумовлений (в історичному, соціальному, екзистенційному аспектах) характер і перебувають у тісній взаємодії та певній системі зв'язків.

Однак, як зауважує Д.Угринович, структурний аналіз релігії передбачає необхідність осмислення її як суспільно-функціонуючого явища. Тобто, йдеться про експлікацію релігії з точки зору її соціальних функцій, ролі та місця в

[25] Лобовик Б.А. Религия как социальное явление. - К., 1982. - С. 191.
Левада Ю.А. Социальная природа религии. - М, 1965. - С.123.

суспільстві. Не зупиняючись детально на розкритті цієї важливої в просторі предметного поля соціології релігії проблеми відзначимо, що релігія може бути осмислена соціологічно в контексті її взаємодії з іншими структурними елементами суспільства, через рефлексію її як суспільно-функціонуючого феномена.

Основною категорією, що постає як інтегративний вираз всієї системи функцій релігії, є "соціальні функції релігії". Зміст її розкривається через такі поняття, як "компенсаційна функція", "комунікаційна функція", "світоглядна функція", "інтегративна функція", "регулятивна функція", "аксіологічна функція", "телеологічна функція", "терапевтична функція", "емансипаційна функція", "етноформуюча функція", "амбівалентність релігії", "соціальні функції та роль церкви", "сакралізація", "секуляризація".

Система цих понять у своїй сукупності складає п'ятий понятійний (функціонально-рольовий) ряд першого категоріально-понятійного блоку. Цей понятійний ряд дає можливість через розкриття змісту кожного поняття, що входить до його складу, з'ясувати ступінь і міру, способи, напрями, результат впливу релігії на соціум, на "мирські справи", виявити взаємозв'язок і взаємодію релігії з іншими компонентами соціальної структури. Ця система понять розкриває сутність релігії як суспільно-функціонуючого феномена, як своєрідного "ферменту" соціального розвитку, життєдіяльності віруючої людини.

Проблема соціальних функцій релігії тісно пов'язана з проблемою її походження, сутністю соціальних, історичних, екзистенціальних потреб і чинників, які покликали її до життя. Це питання є одним із провідних у релігієзнавстві, зокрема в соціології релігії.

Релігієзнавство має безліч концепцій походження релігії, котрі важко призвести до будь-якого "спільного знаменника". Умовно їх можна було б згрупувати в п'ять концептуальних напрямів: об'єктивно-ідеалістичний, суб'єктивно-ідеалістичний, психологічний, біологічний та екзистенційний. Не ставлячи за мету проаналізувати ці концептуальні підходи, зауважимо лише, що в кожному з них простежується чітка тенденція до абсолютизації того чи іншого аспекту "джерельної бази" релігії: від теологічних тверджень про надприродне походження релігії, її генетичну даність, психологічну, екзистенційну схильність до певної гіперболізації монокаузальної соціально-економічної детермінації.

Проблема походження релігії (причин, чинників, умов, які спричинили її "народження") надзвичайно складна та багатоаспектна. В релігієзнавстві, зокрема в соціології релігії, для осмислення проблеми походження релігії використовують певні категорії та поняття. У вітчизняному релігієзнавстві усталеними є поняття "соціальні корені релігії", "психологічні корені релігії", "гносеологічні корені релігії", "історичні корені релігії", вживається (правда, нечасто) поняття "причини релігії". Вони (за своїм змістом) не викликають істотних заперечень, бо дозволяють описати причини, фактори, умови, що

спричинили виникнення релігійних вірувань.

Можна погодитись із твердженням І.Яблокова, що категорія "корені релігії"" має "широкий характер" і "відображає матеріальні та ідеологічні відносини, фактори, які детермінують виникнення, існування та відтворення релігії"".[27] Хоча, гадаємо, дана категорія вказує на певну статичність, застиглість і не розкриває динаміку процесу, не виключає механічного розуміння причинності (причина і наслідок проглядаються як "застиглі протилежності"). Водночас категорія "корені релігії"" має ідеологічне забарвлення, суть якого полягає в тому, що релігія припинить своє існування, якщо будуть ліквідовані її соціальні корені. До речі, поняття "корені релігії"" практично не використовують релігієзнавці західних країн.

Більш продуктивною в осмисленні проблем походження релігії вважаємо категорію "детермінанти релігії"", що є системотворчою і розкриває свою сутність через поняття "соціальні детермінанти релігії", "психологічні чинники релігії"", "гносеологічні чинники релігії"", "історичні чинники релігії"", "екзистенційні чинники релігії"", "фактор", "умова".

Ці поняття утворюють другий (каузальний) блок другої основної категоріально-понятійної системи соціології релігії. Вони допомагають з'ясувати процес зародження релігії, її витоки як результат еквівалентної взаємодії різноманітних соціально значущих факторів. Аналіз дозволяє зробити висновок, що релігія - не випадкове явище у суспільному житті. Вона - не результат "буйства неконтрольованої свідомістю фантазії дикуна" і не результат духовного ошуканства, не "надприродний плід". Вона цілком земний "продукт" - розвитку, взаємодії людини і суспільства, їх цілісного відношення до природи. Іншими словами, релігія - "продукт" діалектичного, взаємопов'язаного, взаємозумовленого соціогенезу й антропогенезу. Пояснення природи релігії слід шукати в реальних умовах життя, практичній діяльності людей, в суперечностях розвитку їх свідомості й одвічних "екзистенційних" потребах, конфліктах і проблемах.

Важливою у контексті розглянутих категорій і понять, їх системної констеляції постає проблема соціологічної дефініції релігії. Німецький соціолог Г.Керер вважає, що це одне з актуальних, одне з найскладніших завдань соціологи релігії.

Його колега Ю.Хах акцентує увагу на тому, що соціолог може лише наблизитись до "загального концепту релігії"", втім не зможе досягти розуміння її сутності. "Було б ілюзією, - пише він, - очікувати від соціологічної дефініції

[27] Яблоков И.Н. Социология религии. - М, 1979. - С. 79.
[28] Kehrer G. Religionssoziologie. - Berlin, 1968. - C.l 5.

релігії змістовного визначення її суті".[29]

Труднощі, з якими зустрічалися ще перші соціологи релігії при визначенні релігійного феномена, не розв'язані й досі. Про це свідчить відсутність загальновизнаної дефініції релігії. Зараз у релігієзнавчій літературі налічується кілька десятків визначень релігії, що заслуговують на увагу.

В зарубіжному й вітчизняному релігієзнавстві зустрічаються різні підходи до визначення поняття "релігія", зокрема, інтеракційний, функціональний, теологічний та марксистський. Послідовники інтеракційного підходу вважають релігію системою взаємозв'язків, взаємовідносин і символічних дій. "Функціоналісти" за критерієм ідентифікації та класифікації релігії як суспільного явища беруть функції, що вона виконує тощо.

Детально зупинитися на кожному з цих підходів, дати характеристику найбільш оригінальним визначенням релігії в соціологічному контексті не маємо змоги. Зауважимо лише, оскільки релігія в соціологічному контексті є суспільною та культурною категорією, її визначення, без врахування суспільно-культурного контексту, де вона формується, розвивається та змінюється, неможливе. Врахування цього аспекту, на думку польського теолога В.Пивоварського, є фундаментальним методологічним посиланням при визначенні релігії в соціологічному аспекті; друге посилання - зауваження врахування сутнісних, структурних елементів релігії.[30]

З огляду на аналіз різноманітних підходів визначення соціологічної категорії "релігія", окремих "соціологічних дефініцій" релігії, вважаємо можливим охарактеризувати релігію як соціальний феномен, який репрезентує особливу сферу буттєвого та духовного життя соціуму й індивіда і постає як форма суспільної свідомості, спосіб практично-духовного освоєння світу, світоглядно-практична система координат для віруючої особистості, її життєвої позиції та діяльності.

Це визначення релігії не претендує на завершеність. Воно може бути робочою формулою, що допомагає осмислити релігію як суспільне явище, як форму емоційно-ціннісної рефлексії, котра на межі свідомого і підсвідомого готує установки ціннісної зумовленості в освоєнні світу і вираженні результатів цього освоєння в сукупності символічних форм і дій, що пов'язують людину з кінцевими умовами її екзистенції. Іншими словами, релігія одночасно надає відображення як неконтрольованих, визначальних для життя "сил", так і контрольованого життєвого порядку, вкоріненого в них. Тим самим, зауважує німецький релігієзнавець Ф.Штольц, "забезпечується визначальна й надихаюча

[29] Hach J. Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einfurung in der Religionssoziologie. - Heiedelberg,1980. - P. 9.

' Piwowarski W. Sociologiczna definicia religii // Studia sociologiczna - Wrozclaw, 1974. - P. 202.

орієнтація, якої вона потребує як "недостатня істота" в історичному, природному і соціологічному вимірах".

Запропонована система категорій і понять соціології релігії (без претензії на завершеність), на нашу думку, дозволяє осягнути релігію як складне за своєю природою, структурою, функціями та роллю соціальне явище, адекватно відтворити його суттєві внутрішні та зовнішні аспекти в соціальному контексті їх вияву. Ця система, складові елементи структури якої (категорії і поняття) перебувають у тісній взаємодії, зробить можливим проникнення в сутність специфіки взаємозв'язку релігії та інших соціальних явищ, елементів культури та структур суспільства. Врешті-решт це дає змогу зрозуміти релігію як "складову природного стану людства", що нерозривно пов'язана з його зародженням, становленням, генезисом та історією.

4. Психологія релігії

Психологія релігії як одне з дисциплінарних утворень релігієзнавства перебуває на стику двох галузей знання: психології і теології. Щоби виявити специфіку психології релігії як релігієзнавчої дисципліни, необхідно розвести її, з одного боку, з психологією, а з іншого - з системою теології.

Як відомо, загальна психологія описує та з'ясовує феномени, пов'язані з функціонуванням психічного чи душевного. Іншими словами, психологія - наука про закономірності розвитку та функціонування психіки як особливої форми життєдіяльності людини. Серед проблем, які з'ясовує психологія, виділяються проблеми свідомості, сприйняття, установки, уявлення, згадування, уваги тощо. Ці проблеми є прикметними, вагомими й у контексті релігієзнавчого осмислення. Звідси виникає для багатьох дослідників спокуса розглядати психологію релігії як складову загальної психології. Зокрема, Б.Куценок вважає, що "психологія релігії- це розділ психології, що досліджує релігію в психологічному аспекті".[31] На думку Д.Угриновича, "психологія релігії досліджує психологічні особливості віруючих людей, ті особливості, які відрізняють їх від людей невіруючих і які реалізуються в їх поведінці".[32] Вельми поширеною в релігієзнавчих дослідженнях є тенденція розглядати психологію релігії винятково як розділ соціальної психології (наприклад, у працях С.Платонова). Гадаємо, психологію релігії доцільно виділяти як окрему релігієзнавчу дисципліну, що має специфічний об'єкт дослідження. Йдеться насамперед про феномен релігійних почуттів.

Специфіка психології релігії як дисциплінарного утворення виразно

[31] Куценок Б.М. Эмоции и религия. - К., 1982. - С. 24.
[32] Угринович Д.М. Психология религии. - М, 1986. - С. 7.

виявляється при співвідношенні психології релігії та теології. Щодо змісту теології - це систематичний виклад, обґрунтування й апологія вчення про Бога, його якості, ознаки, сукупність доказів істинності певних догматичних положень, правил і норм життя релігійно настроєних людей. Однією з дисциплін, що входять до системи богослов'я, є теологічна психологія. На думку богословів, вона повинна з'ясовувати устрій і життя взятої в чистій сутності душі. В теологічній психології виділяють психологію досвідну й умоглядну. Перша з них є знанням про природу душі, що ґрунтується на спостереженні. Об'єктом вивчення другої є образ душі, що розглядається в світлі її першообразу.

В контексті одного з дисциплінарних утворень богослов'я — практичного богослов'я - можна вичленити і так звану пастирську психологію. Йдеться про шляхи і засоби впливу священнослужителів на почуття людей, тобто про своєрідну психотерапію. Класичним прикладом такої психотерапії може служити фрагмент з книги Ф.Достоєвського "Брати Карамазови". В стані відчаю до старця Зосими прийшла жінка, яка поховала трирічного сина. Здавалося б Зосима має докласти чимало зусиль, щоби підібрати, сказати найщиріші слова для розради жінки на кшталт: "... час - кращий лікар, Бог дав - Бог взяв" тощо. Проте старець як тонкий психолог робить все навпаки: намагається викликати переживання скорботи в його апогеї, спричинити душевну кризу, щоби потім від афекту страшного горя, який охоплює жінку, плавно перейти до заспокійливого стану. Жінка розплакалася й згодом втішилася.

Пастирська психологія не тотожна психології релігії. Остання має свою специфіку: вивчає афективний, емоційний вимір релігії. Психологія релігії намагається осягнути релігійні феномени з їх іманентної, афективної сторони. На відміну від філософії релігії вона цікавиться "емоційним знанням", або, за словами Брентано, "емоційною очевидністю", звичайно пов'язаною з релігією. На думку М.Попової, "психологія релігії вивчає релігію крізь призму людської психіки, розкриваючи саме психологічні закономірності її виникнення, розвитку і функціонування".

Предметом вивчення психології релігії є релігійні почуття, переживання; релігійний досвід; настрої, вольові мотиви та спонуки, установки тощо. При цьому перераховані феномени слід брати в комплексі, в цілісності. Абсолютизація одного аспекту збіднює психологію релігії як релігієзнавчу дисципліну, тому є недоцільною. Не мають сенсу й спроби дослідників зводити предмет психології релігії до релігійного досвіду (Бетсон, Вентіс), чи до почуттів взагалі (Ф.Шлейєрмахер) чи релігійних переживань (У.Джеме) тощо.

В структурному відношенні психологію релігії, на нашу думку, доцільно поділяти на загальну психологію релігії (чи умовно "фізіологію афектів") і на часткову психологію релігії ("історію психічних явищ, пов'язаних з релігією"). Якщо перша вивчає феномени релігійних переживань, почуттів тощо в їх цілісності, то предмет вивчення другої - переживання, афекти в їх складових, з

точки зору окремих їх аспектів або ж у формах вияву. Іншими словами, психологія релігії вивчає частково, якими бувають переживання, почуття та інші психічні якості людини, пов'язані з релігією, в їх розвитку та в процесі становлення.

Тепер з'ясуємо питання появи психології релігії як самостійного дисциплінарного утворення. М.Попова в монографії "Критика психологічної апології релігії" стверджує, що психологія релігії як самостійна дисципліна виникає в кін. XIX ст. в Сполучених Штатах Америки. Серед основоположників названі вже У.Джемс, Е.Старбек, С.Холл, Дж.Лесуб та ін.[33] На нашу думку, до цієї гіпотези необхідно внести деякі корективи. Обґрунтування психології релігії як окремої дисципліни пов'язане з виходом у світ праці відомого німецького мислителя і богослова Ф.Шлейєрмахера "Психологія" (1862 р.). Монографія ще не стала здобутком широкого наукового загалу. Вона не перекладена українською мовою. Психологія релігії Ф.Шлейєрмахера ґрунтується на почутті, яке він розуміє як процес розкриття та схоплення людиною таємного зв'язку з Всесвітом. Почуття філософ трактує як суто релігійне явище. В цьому випадку можемо погодитися з С.Булгаковим, який говорив про "войовничий психологізм" Ф.Шлейєрмахера.

Окремо розглянемо причини появи психології релігії. До сер. XIX ст. психологія релігії як науки не існувала, хоч будь-які теології, філософські системи намагалися психологічно осмислити феномени релігії. Зокрема, Платона і Августина можна вважати дослідниками, для яких релігія стала об'єктом психологічного аналізу. Питання, пов'язані з розкриттям психологічного аспекту релігії, не виходили за межі філософських чи теологічних міркувань. Іншими словами, релігія як психологічне явище ніколи не була проблемою. Сприятливі умови для появи психології релігії як виокремленої дисципліни настали в сер. XIX ст. По-перше, виникла нагальна потреба в систематизації різноманітного досвіду, зокрема психологічного, та суджень про релігію (вона була викликана диференціацією наук); по-друге, варто пам'ятати про необхідність практичного застосування результатів психологічних розвідок. Йдеться про формулювання практичних рекомендацій, пов'язаних з дією на людей, які включаються у сферу релігії. Цікаво, що, з'явившись в Європі (Ф.Шлейєрмахер, В.Вундт, Т.Рібо), психологія релігії набула особливого розвитку в США. Праці американських дослідників С.Холла, Е.Старбека, Дж.Пратта, Дж.Коу, У.Джемса сприяли подальшому розвитку молодої релігієзнавчої дисципліни.

Серед методів, які використовуються в психології релігії, найбільш дієвими та доцільними є методи спостереження, інтроспекції, опису, опитування, аналізу біографічного матеріалу, вивчення документів, дослідження установки та диспозиції особистості, соціометрія. При цьому вважаємо цілком можливим в

' Попова М.А. Критика психологической апологии религии. - М, 1972. - С. 12-26.

розвідках з психології релігії послуговуватися одним пріоритетним методом, не ігноруючи інші.

Проблеми, що з'ясовує психологія релігії, неможливо втиснути у вузькі рамки чітко побудованих, згідно з певними критеріями, класифікацій. Назвемо найістотніші з них. Ідеться про проблему специфіки релігійних почуттів, генезису й особливостей еволюції останніх, проблему психологічних закономірностей функціонування феномена віри та форм її вияву, котрими є екстаз, одержимість, прозорливість, проблема релігійного страху, сутність релігійного фанатизму тощо.

Особливої уваги заслуговує постановка й окреслення шляхів розв'язання проблеми специфіки релігійних почуттів. Вважаємо, що стислий аналіз цієї проблеми допоможе виявити особливості власне психологічного осягнення феномену релігії та її проявів. Крім того, саме розгляд проблеми релігійних почуттів є стрижневим для психології релігії як дисциплінарного утворення.

Що ж являє собою релігійне почуття? Богослови наполягають на природженості, іманентності релігійного почуття в людині. На їх думку, релігійне почуття є дією Божества в людській свідомості, тобто людині властиве особливе, принципово відмінне від інших, "релігійне почуття", що має неприродне джерело. Однак зважимо і на точки зору прихильників заперечення існування релігійних почуттів як таких. З поміж них, до речі, існують дві крайнощі. На думку Ф.Шлейєрмахера, всі почуття людини є релігійними. "Немає почуття,- яке б не було релігійним", - пише він.[34] Кардинально іншу позицію займають дослідники марксистської орієнтації (Ш.Еншлен, Й.Кривельов, Д.Угринович та ін.). Вони переконані, що релігійних почуттів як таких не існує взагалі. Зокрема, Д.Угринович вважає, що почуття, котрі плекає релігійно настроєна людина, за своїм змістом є звичайними емоціями. На думку М.Капустіна, "релігійні почуття - це перекручена форма людських почуттів".[35] На противагу їм маємо досить суттєвий контраргумент: йдеться про специфічні соціальні функції, котрі виконують релігійні почуття, що за змістом відрізняються від функцій моральних і естетичних почуттів.

Постають питання: чи існують релігійні почуття як специфічний об'єкт дослідження психології релігії? Якщо існують, то що вони являють собою в змістовному відношенні? Спробуємо позитивно відповісти на ці питання, з'ясувавши смисл родового терміна "почуття взагалі".

Загальновідомо, що почуття є одним з предметів дослідження психологів. Щоправда самостійного значення вони набули з часів Тетенса та І.Канта. До них "почуття" відносили до сфери уявлень чи до сфери прагнень. Психологи вивчають різноманітні види почуттів - естетичні, моральні, інтелектуальні,

' Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. - К., 1994. - С.90.

[35] Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. - М., 1984. - С. 120.

класифікуючи їх залежно від об'єкта відображення. Зокрема, естетичні почуття - це переживання прекрасного, що виявляється в реально існуючих речах і предметах. Моральні почуття - це переживання суспільної цінності чи навпаки - несумісності певних дій із прийнятими в суспільстві нормами, установками, парадигмою поведінки. Аналогічно, релігійні почуття можна мислити як переживання, пов'язані з реаліями релігії. Безперечно, релігійні почуття - це переживання людини, пов'язані з відношенням її до Абсолюту, ті переживання, що виявляються, здебільшого, у формі тривоги, трепету, благоговіння. Релігійні почуття - це своєрідний психологічний стрижень для занепокоєної, збентеженої, стривоженої людської свідомості. У гносеологічному зрізі релігійні почуття не обмежуються винятково сферою афектів, вони містять у собі й елемент інтелектуальності, щоправда інтуїтивної, на кшталт шеллінгової "інтелектуальної інтуїції". При цьому помилковими вважаємо спроби деяких відомих дослідників віднести релігійні почуття до царини інтелектуальних почуттів. Зокрема, такої позиції дотримується В.Вундт.

Релігійні почуття відрізняються від естетичних, моральних тощо за інтенціональністю (спрямованістю на об'єкт) і за роллю, яку вони виконують в житті людини. Особливості інтенціональності релігійних почуттів полягають в тому, що їх об'єктом є позаприродні феномени, властивості та відношення, інколи реальні предмети чи істоти (ікона, святий, вождь тощо). Щоправда реальні предмети чи така людина наділяються позаприродними властивостями. Тепер щодо місця, яке займають релігійні почуття в духовному житті людини. За допомогою релігійних почуттів здійснюється зв'язок людини з Абсолютом, у якій би формі цей Абсолют не виступав. Відтак релігійні почуття забезпечують однакову аксіологічну й навіть онтологічну рівність людини та Абсолюту. Окрім того, психологи давно звернули увагу, що психофізіологічна сутність молитви, заклинання, замовляння збігається з формулами лікувального самонавіювання. Вони з'ясували механізм самозаспокоєння людини під час виконання нею обрядових дій, які створюють і навіюють ілюзію досягнення реального результату.

Підсумовуючи викладене, зробимо висновки:

1) Психологія релігії вивчає афективний, емоційний вимір релігії, тобто вона намагається зрозуміти і виявити релігійні феномени з їх іманентної сторони - афективної. В цьому й полягає специфіка психології релігії як самостійного дисциплінарного утворення.

2) Предметом вивчення психології релігії є: релігійні почуття, переживання; релігійний досвід; релігійні настрої, вольові мотиви та установки віруючої людини тощо.

3) В структурному відношенні психологію релігії доцільно поділяти на психологію релігії загальну (умовно - "фізіологію афектів") і на психологію релігії часткову ("історію психічних явищ, пов'язаних із релігією").

4) Психологія релігії як самостійне дисциплінарне утворення започатковується у розвідках Ф.Шлейєрмахера. Умови для появи останньої стали можливими лише в с XIX ст.

5. Історія та історіософія релігії

Вираз "історія релігії" зазвичай вживають у двох випадках: як означення реального процесу розвитку релігійного феномена і як назву галузі знання, що вивчає цей процес. У першому випадку наведений вираз охоплює зародження й еволюцію релігії в цілому чи окремих її елементів, напрямів, віросповідань; у другому - означає рефлексію зазначеного процесу та відмежовує в релігієзнавстві відповідну галузь останнього від інших його галузей -філософії, соціології, психології релігії, а в певному аспекті - від богословської історії релігії. В ширшому плані історія релігії як галузь знання є складником і специфічною формою історичної свідомості людини, її пам'яттю про змагання з природою, про колізії особистісного та суспільного буття, зрештою, про стосунки з богами та демонами.

Сталося так, що через вузькість історичного кругозору історія релігії як наука зароджувалася переважно дедуктивно, в межах філософського знання. Навіть після того, як у XVIII-XIX ст. з'явились епохальні праці з історії культури (Дж.Віко, Ф.Вольтер, Г.Лессинг, Й.Гердер, Г.Бокль тощо), після ряду непересічних успіхів археології, етнографії, міфології, фольклору й мовознавства теоретична думка намагалася осягнути релігію передусім як таку (Г.Гегель, Л.Фейербах), а не як процес конкретної родоплем'яної, конфесійної тощо релігійності. В XIX - на поч. XX ст. інший підхід до історії релігії запропонували представники еволюціоністської школи (Е.Тейлор та ін.), що розглядали походження і розвиток релігії як наслідок психічної діяльності людини, намагання пояснити незрозумілі їй явища природи.

Врахування успіхів і недоліків згаданих підходів до з'ясування релігійного феномена, а також логіка протиборства релігієзнавчої і богословської думки висунули, зрештою, в наукових пошуках на чільне місце питання про буттійні основи релігії та її іманентні зв'язки. Питання це вирішувалося непросто й далеко не все в ньому достатньо з'ясовано й зараз.

Як відомо, ще Л.Фейєрбах, намагаючись знайти земні корені релігії й заперечуючи природженість її ідей, висунув положення, згідно з яким "у релігії нема власного, особливого змісту".[36] Подібну, в основному за формою, думку висловлювали К.Маркс і Ф.Енгельс. В "Німецькій ідеології*" вони писали, що

[36] Фейербах Л. Общая сущность религии // Избр. филос. произв. В 2-х т. - Т.2. - М., 1955.-С. 52.

релігія має лише "видимість самостійності", що в неї "немає історії"", "немає розвитку".[37] Фактично йшлося про те, що розвиток релігійного феномена - не самодостатній процес, який можна пояснити лише саморозірваністю та самосуперечливістю суспільних умов існування людини. Отже, ставилося питання про соціумні основи релігії та відображувальну сутність її змісту. Захоплення відображувальною епістемологією релігійного процесу не сприяло пошуку відповіді на методологічно важливі питання: чи має релігія, крім відображуваного, власний зміст; чи повністю вкладається історія релігії в межі всесвітньо-історичного процесу, в його формаційні характеристики?

Пошуки відповіді на подібні питання нерідко пов'язувалися, особливо у західноєвропейській теоретичній думці, зі спробами збагнути сутність і прояви релігії методом інтелектуального дослідження, без конкретно-наукового та порівняльно-історичного аналізу релігій, поєднавши ідею саморозвитку релігії з апріорно-історичним підходом до неї та осмисленням історії релігії єдиним, закономірним процесом. У цьому напрямку, починаючи з Д.Юма, складається особлива галузь знання - "філософія релігії". В її формування великий внесок зробили І.Кант, Ф.Шлейєрмахер, Ф.Шеллінг, ГЛессінг, Г.Гегель. Особливо велика заслуга в розробці проблем філософії та історіософії релігії належить Гегелю, що вперше обґрунтував розвиток релігійних вірувань як єдиний закономірний процес. Філософ окреслив притаманні історії духу стадії "природної релігії", "релігії індивідуальності" та "абсолютної релігії"". Проте він не обмежився апріорно-схематичними міркуваннями, а послуговувався в характеристиці історії релігії віруваннями ескімосів, китайців, індусів, персів, єгиптян, римлян, християнськими віруваннями. Вважаючи, що "філософія тотожна з релігією", а різняться вони лише "методами свого осягнення Бога",[38] Г.Гегель не виводив ці вірування та їх стадіальні характеристики з історії народів, а ілюстрував ними положення своєї історіософії релігії, яку, до речі, вважав розділом чи аспектом філософії релігії. Не дивно, що ці ілюстрації часом виявлялися базованими на випадкових ознаках. Це й призвело до фактичних помилок (Гегель, наприклад, відніс буддизм до початкової, "природної релігії"").

Відомі й інші численні спроби типологізаційного відтворення історії релігії. Зокрема, у західноєвропейській історико-релігієзнавчій думці генеалогічні групи релігії запропонував Ф.Гартман (релігія натуралістична і супернатуралістична, тобто абстрактного монізму і теїзму), К.Тіле (релігії природи та етичні релігії") тощо. З певними застереженнями до історичної типологізації можна віднести й богословські класифікації релігії на язичництво і релігії одкровення, поганські і монотеїстичні релігії. Порівняно недавно

' Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. - Т.3. - С. 24.
[38] Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. - Т.І. - М., 1976. - С. 220.

відбулася й поширилася, передусім у марксистській літературі, рубрикація історичного процесу розвитку релігійного феномена на класифікаційні групи, що однозначно пов'язані з великими періодами суспільного розвитку й виходять із масштабу охоплюваних певними віруваннями етнічних спільнот. У такому випадку історію релігійного феномена репрезентують родоплем'яні, національні та світові релігії.

Здійснено немало й конкретних досліджень ранніх (найдавніших і давніх) і сучасних вірувань та культів багатьох народів світу (Е.Тейлор, Д.Фрезер, Л.Морган, Б.Малиновський, Л.Штернберг, І.Огієнко, В.Іорданський, С.Токарєв тощо.). Вони є надзвичайно цінними для історико-релігієзнавчої думки, але не можуть, певна річ, виявити сутність і специфіку історії релігійного процесу. Все зрозумілішою ставала необхідність об'єднати філософський підхід із конкретними науковими дослідженнями релігії. На заваді такого об'єднання стоїть і досі не подолане до кінця переважання згаданого вище логіцизму при дослідженні минулого релігії (і релігій), а також надмірне захоплення "зовнішнім фактором" в її розвитку, що проявляється в гносеологізації історико-релігієзнавчої думки.

Реакцією на ці обставини було своєрідне "прочитання" рядом дослідників релігії та її минулого, що дістало назву "феноменології релігії"". Як зазначав французький професор теології Шантепі де ля Соссей, який вперше вжив цей вираз, предметом феноменології релігії є "співставлення і групування різноманітних релігійних явищ", завдяки чому вона має стати містком "від історії релігії до філософії релігії".[39] З часом склалося кілька різновидів феноменології релігії, серед яких - класичні, представлені, головним чином, працями Р.Отто, М.Шелера, Г.Ван дер Леeува й позначені певними спільними рисами. Головною серед них є виражена в принципі "епохе" орієнтація на осягнення власних якостей релігійного феномена - рис, ознак, характеристик, яких не дає процес релігійного відображення, які є продуктом мисленно-фантазійного виповнення сущого й творення віруючим належного. Щоправда, класична феноменологія релігії декларує свою незалежність від історії останньої, але феноменологія описова, ілюстративна методами класифікації та типологізації релігійних феноменів об'єктивно сприяє створенню логічних та епістемологічних передумов для сутнісного відтворення минулого релігії. Здобутки класичної феноменології релігії також не байдужі для історичного і філософського аспектів релігієзнавства, бо з'ясуванням власних якостей релігії як такої вони сприяють дослідженню її історії.

В академічному релігієзнавстві поширені описовий, збиральницький і більш широкий, теоретичний підхід до минулого релігії. Дослідження цього

Соссей Шантепи де ля. Введение к Иллюстрированной истории религии // Иллюстрированная история религии. В 2-х томах. - Т.І. - 1992. - С. 16.

минулого покликане описати й осягнути становлення релігії як в іманентних історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті".[40] У вирішенні цього завдання першорядну роль має відіграти філософія історії релігії, де помітно виділяються два шари - онтологічний, що дістав назву "історіософії релігії", і методологічний. Перший з них є осмисленням сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, другий - репрезентує осмислення історії релігії як науки. Методологічний шар у дослідницькому аспекті постає через історіософію релігії і спільно з нею виступає сполучником історії релігії з філософією релігії - окремих дисциплінарних галузей академічного релігієзнавства. Як справедливо зазначав М.Бердяєв, об'єктивні історики чимало що можуть з'ясувати в проблемі джерел феномена, "але з'ясування сенсу не дане історичній науці, це вже справа історіософії"".[41] Дійсно, "чимало що" не означає ні визначальних причин походження релігії, ні закономірностей її розвитку, ні сенсу її власних якостей, її покликання. Тут слово залишається за історіософією релігії, якщо вона теоретико-методологічно забезпечує адекватність осягнення сутності й специфіки досліджуваного явища.

Нині історіософія є осібною від філософії релігії галуззю академічного релігієзнавства, завдяки чому вона не зазнає напередвизначеності, як це мало місце в гегелівській філософії релігії, де історіософія була лише аспектом апріорно-дедуктивного філософствування щодо релігії. Якщо академічна історіософія (так ми її назвемо, на відміну від гегелівської, фейєрбахівської та й богословської історіософії") претендує на з'ясування сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, вона не може не живитися ідеями й принципами філософії релігії, що своїх розділів має метафізику, епістемологію й праксеологію релігії. Загальнотеоретичний зміст і методологічні засади цих складників філософії релігії, трансформовані відповідно сутності та специфіці історико-релігійного процесу, й становлять набуток філософії історії релігії, історіософії й методології - того "містка", що з'єднує історичну й філософську галузі релігієзнавства.

Нагадаємо, історіософія має справу з сутністю і сенсом дійсного релігійного процесу в суспільній історії. Сутність історії релігії як категорія релігієзнавства виражає головне, закономірне в зародженні й розвитку релігійного феномена, зумовлене необхідними, внутрішніми зв'язками. Категорія "сенс історії релігії¯" є визначальною в значенні і спрямованості руху релігійного феномена в контексті ідеалів і потреб віруючого. Сутність і сенс історії релігії - категорії, що сукупно виражають загальні властивості станів і форм історичного процесу релігійності як мислительно-фантазійного

[40] Кимелев Ю.Н. Современная западная философия религии. - С. 164.
[41] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.- М., 1990.- С. 10.

відображення й виповнення невільної діяльності людини.

Важливою проблемою історії релігії як галузі знання є періодизація процесу розвитку релігійного феномена. Саме тут фокусуються, сходяться питання про сутність і сенс релігійного освоєння людиною світу, про походження вірувань і культу, причини, що зумовлюють зміни в них, про місце і роль релігії в суспільному й духовному процесі тощо.

Досі єдиної й добре аргументованої точки зору щодо критеріїв такої періодизації й характеристики самих періодів розвитку релігії ще немає. Чи не найбільш поширеною є точка зору, згідно з якою за основу вирішення проблеми береться соціальний, точніше - цивілізаційний фактор. При цьому послідовність станів розвитку вірувань і культу пов'язується з великими епохами в історії людства і насамкінець найчастіше набирає такого вигляду: релігії родоплем'яні, національні та світові.

Безумовно, цивілізаційний фактор відіграє детермінуючу роль в еволюційному поступі релігії. Без нього не можна зрозуміти ні сутності релігійних вірувань та культу, ні історичного розгортання й збагачення релігійного досвіду - від "природних" релігій до релігій одкровення. Дійсно, виникнення і розвиток історичних типів релігії, форм релігійності як пов'язаних між собою вірувань і обрядів у кінцевому підсумку зумовлені умовами життя ранньородового суспільства й формуванням основ понятійного мислення, переходом до продукуючого землеробства та розвитком первіснообщинного суспільства з його міфологічним світорозумінням, появою додаткового продукту праці, соціальним розшаруванням, формуванням особистості та спробами усвідомлення нею свого місця в світі. Йдеться, отже, про "власну релігійність" суспільства як визначальну причину релігійної історії.

Сучасні уявлення про роль ендогенного чинника у творенні історичних типів релігії мають ряд недоліків. Передусім, у них не має єдиного й виваженого критерію визначення етапів еволюції релігії - тут змішано "формаційний", етнічний, геополітичний та ін. чинники. Тому й виходить, що до розряду, наприклад, родоплем'яних зараховують вірування, що склалися за різних історичних умов (напр., анімізм і віру в духів) й репрезентують якісно відмінні етапи в розвитку релігії; часом рівнодавні форми релігійної віри (як-от фетишизм і тотемізм) розташовуються на різних сходинках історичного процесу; до національних релігій відносять і вірування, що не вкладаються в одне історичне ложе (наприклад, давньогерманський культ плем'яних богів-покровителів і монотеїстичні вірування в іудаїстського Єгову); що ж стосується так званих "світових релігій", то їх "рубрикація" взагалі позбавлена формаційного чи етно-національного пояснення.

Проте головною вадою цивілізаційного принципу підходу до історії релігії є те, що в ньому буттєвий фактор абсолютизовано, не беруться до уваги межі залежності релігії від суспільного досвіду, а роль власного змісту релігії в

її функціонуванні і розвитку не враховується. А тимчасом саме власний зміст (віра в надприродне, релігійні уявлення, почуття, поклоніння, релігійна функціональність) є носієм сутності релігійного феномена, активним чинником творення його історичних форм, адже в ньому специфічно виражені інтереси, потреби, установки людини, тільки в ракурсі яких вона й "бере" дійсність. Якщо цей чинник випадає з поля зору, релігія постає у спрощеному вигляді - як відображувальна буттєвість, а інші її відношення (особливо виповнювальне, вірувальне й сублімативне) видаються за другорядні чи зовсім не заслуговують на увагу. Тоді суб'єкт-об'єктне релігійне відношення збіднюється до простої інтеріоризації зовнішньої данності, що лише "береться", а не перетворюється й підноситься до належного, яке знаходить найповніший вияв в ідеї надприродного. Це надприродне є серцевиною власного змісту релігії, через нього переломлюються зовнішні чинники, перетворюючись в ідеальне і, синтезовані в ньому, знаходять свою нову дійсність в історичних типах надприродного, в періодах еволюції релігії. Отже, за основу історизації релігії має стати двоєдність її власного змісту та буттєвих факторів, передусім епохальних чинників суспільного розвитку.

Якщо надприродне є осереддям власного змісту релігії, то чинність його як фактора періодизації релігії має спиратися на певні критерії. Такими можуть бути: характер уявлень про зв'язок надприродного з природним, спосіб його уособлення, функціональність надприродного, сфера впливу на довкілля, вид сакрального практично-духовного освоєння світу, тобто спосіб і форма входження віруючого в світ. Врахування цих критеріїв "рубрикації" розвитку уявлень про надприродне й буттєвих, зокрема етно-цивілізаційних детермінацій релігійності, дозволяє ставити питання про три історичні типи релігії: чуттєво-надчуттєвий, демоністичний і теїстичний.

Найбільш характерними рисами чуттєво-надчуттєвого (чи "природного") типу релігії є уявлення про зрощеність надприродного з тілесним, взаємозумовленість "чуттєвого" і "надчуттєвого", дифузність останнього, його індивідуалізованість, обмеженість сфери його дії та зведення її до розпорядницької чи орудної функції. "Природний" тип релігійності складається в умовах ранньородового суспільства. Він представлений такими найдавнішими формами вірувань і культу, як фетишизм, тотемізм, анімізм, контактна магія.

Демоністичний тип релігії (якщо користуватися індоєвропейським розумінням слова "демон" - для означення духа) характеризується передусім ідеалізацією надприродного, фантазійним перетворенням його в духовну сутність, що існує поряд із тілесним і незалежна від нього. Демони - це безплотні духи, що можуть набирати лише зовнішньо чуттєвого вигляду. Тут складаються уявлення про переселення та перевтілення духів, про розширення сфер впливів надприродного на людину та її довкілля; до його орудної функції

додаються елементи деміургічних уявлень. Як у першому, так і в другому випадках надприродне має зооморфний вигляд. Демоністичний тип релігійності складається в розвинутому первіснообщинному суспільстві й представлений такими давніми формами вірувань і культу як віра в духів, у "господаря" сфер, у померлих предків, символічна магія.

В умовах соціально диференційованого суспільства, з виділенням особи з родової общини відбувається формування теїстичного типу релігії. На відміну від фетишів, тотемів, душ і духів, образи надприродного - богів мають двоїстий характер: у них представлені не лише таємничі природні сили, але й сили історичні. Змінюється й спосіб, у який надприродне з'являється в теїстичних віруваннях: раніше воно було конкретно-чуттєвим, тепер воно антропоморфізується, віддаляється від чуттєвості й набирає дедалі більше особистісних та соціальних рис. У теїстичних віруваннях складаються також уявлення про ієрархію надприродного, все більше розширення сфер його впливу і, що особливо важливо, про його деміургічну функцію: надприродне не вдовольняється орудуванням "готовою даністю" - воно творить її. Теїстичний тип релігійності представлений політеїстичними і монотеїстичними віруваннями, що за різних конкретно-історичних умов набирають форм національних та світових релігій. Саме в теїстичних релігіях первісна магія змінюється системою розвинутих культових дій, на зміну вшануванню та заклинанню надприродного приходить молитовне ставлення до нього, складається церковна організація з її священнослужителями, згодом виникає богослов'я та релігійна філософія.

Крім історії релігії як такої, для релігієзнавства великий інтерес становить конфесійна історія, історія церков, сект і деномінацій, релігійних рухів і вчень. У вітчизняному релігієзнавстві привертають, зокрема, увагу вірування давніх українців та їхніх пращурів, поширення християнства в Україні-Русі, колізії та наслідки стрітення візантійської і київської язичницької традицій, сутність феноменів Київського християнства і Українського православ'я, доля церковно-релігійного життя в Україні в різні періоди її історії. Історично-конфесійна проблематика має не лише евристичну цінність для відтворення минулого різних релігій у конкретності їхніх форм, а й для з'ясування історії релігії в цілому, встановлення зв'язку її еволюції з певними станами суспільного і культурного життя, зрештою - вона є важливою умовою з'ясування природи, сутності і сенсу релігії як суспільно-історичного явища. В цьому суспільно-історичному відношенні вся історія релігії тісно пов'язана з іншими розділами релігієзнавства - філософією, соціологією, психологією, феноменологією релігії, а також загальною історією, історією матеріальної та духовної культури, археологією, етнографією, мовознавством. Маючи власні предмет і методи дослідження (особливо порівняльно-історичний), історія релігії постачає іншим наукам інформацію про минуле й сучасне релігій народів світу, в свою чергу користуючись здобутками названих наук.

6. Географія релігії

Географія релігій - одна з релігієзнавчих наук, покликаних вивчати загальну схему поширення різних релігій, дати сучасну релігійну карту світу і статистичні данні про прихильників різних віросповідань, спрогнозувати перспективи змін у територіальній конфігурації поширення релігій. В рамках цієї науки досліджується роль природного фактору в появі і поширенні релігій певної конфесійної визначеності в різних країнах, розкривається автохтонність певних релігійних утворень географічних регіонів, через історичну ретроспективу з'ясовується поява там релігій і відповідно доля місцевих течій, поширення світових релігій, розглядається географічний аспект виникнення і подолання міжконфесійного та міжрелігійного протиборства, виявляється взаємозв'язок етнічного та конфесійного в релігійній мобільності, проводиться картографування релігій.

Питання взаємодії природи і суспільства, природних факторів і такого суспільного феномену як релігія завжди цікавили дослідників, які по-різному підходили до розв'язання цих складних проблем. Відома концепція географічного детермінізму виводить появу релігій, як і будь-якого соціального явища, з особливостей географічного середовища, ставлячи її в залежність від психіки людини, звичаїв, політичного та економічного устрою, детермінованих саме природними умовами. Найяскравіший представник географічного детермінізму Е.Реклю вважав, що всі основні факти історії пояснюються географічними умовами тієї місцевості, де вони відбувалися.

На зміну географічному детермінізму, утверджуючи географічний нігілізм, прийшли ідеї детермінізму соціального. Уникаючи двох крайнощів, треба визнати, що географічне середовище, будучи умовою існування людського суспільства, впливає на його розвиток. Багатоманіття географічних умов творить природну основу людської діяльності, в тому числі й духовної, результатом якої є також і релігія. Прямо вивести залежність якоїсь релігійної системи від клімату, природних умов певного регіону земної кулі було б явним вульгаризмом. Але якщо вибудувати довгу низку зв'язків між релігією й географічними умовами її виникнення та поширенням (острівним чи континентальним розташуванням країни, гірським чи рівнинним її характером, особливостями клімату - суровий чи м'який, родючістю грунту, наявністю річок, морів, особливостями рослинного та тваринного світу, що впливає на направленість праці людей, а в свою чергу визначає темпи історичного розвитку народів, розподіл праці і можливості існування спеціальної соціальної верстви, що здатна продукувати, зберігати і вдосконалювати духовні цінності), то стає очевидним, як географічне середовище впливає на появу релігій та їх розвиток. Географічний фактор відігравав особливо велику роль на ранніх стадіях розвитку суспільства. З часом ця тенденція втрачається, що засвідчує

існування в однакових природних умовах дуже різних країн, і навпаки - в різних природних умовах знаходяться однакові за суспільним устроєм країни. Як показує історичний досвід, більшість національних і світових релігій виникло у відносно стабільних (з точки зору взаємодії природи і соціуму) суспільствах.

Географічне середовище і релігії пов'язані між собою через етнос, взаємодію етнічного й конфесійного, виявлення якої - надто складний процес. Не просто відповісти на питання: чому серед одного народу поширена ця релігія, а серед другого - зовсім інша, чому народи Західної Європи прийняли католицизм, а Східної - православ'я, чому протестантизм масово поширився серед німців, а не серед французів; як впливає та чи інша етнічність на релігію, як, наприклад, китайці чи японці'означили облік буддизму, і навпаки, як, скажімо, християнство в Африці трансформує африканську етнічність?

Кожний етнос виступає носієм певних цінностей, своєрідних культурних та психологічних ознак, мови, духовності, фізично-расових особливостей тощо. Формування цих характеристик у всій їх сукупності (серед них помітне місце займають релігійні погляди, як в історії народу, так і в індивідуальному житті кожного з його представників) проходить в певному середовищі, адаптивно адекватному тому чи іншому етносу.

Приймаючи концепцію Л.Гумільова про зв'язок і закономірність розвитку етносів та біосфери, в результаті якої формується механізм гармонійних взаємин людини з природою, етносу з навколишнім середовищем, можна прослідкувати зв'язок між розвитком релігій, географічним й етнічним середовищем, виявити збіг закономірностей в схемах появи і розвитку релігій та появи і розвитку етносів. Ідея пасіонарності етносів рефлексує на пасіонарність релігій, оскільки ці періоди в історії людства дивно перетинаються, тому припускаємо, що релігія якраз і ставала тим виходом, в який направлялась пасіонарність певного етносу.

Ґрунтуючись на ідеї розвитку людства, тотожності чи подібності історичних шляхів різних народів та їхньої культурної єдності, наявності спадкоємності в процесі етногенезу, можна стверджувати, що і в релігієгенезі відбувається рух від нижчих форм осмислення трансцендентного до вищих. Різні релігії у своїй еволюції мають багато спільного, що наводить на думку про зв'язок різних релігійних традицій між собою, особливо в рамках якоїсь країни чи народу. В основі цього лежать особливості архетипів мислення і поведінки людей, що виявляють генетичні передумови і природні детермінанти в релігіях, інших формах світобачення. Безперечний вплив релігії на характер народу і навпаки - псіхе народу визначає національні форми релігії.

7. Лінгвістичне релігієзнавство

Лінгвістичне релігієзнавство - міждисциплінарний дослідницький напрямок релігієзнавства на стику філософії релігії, філософії мови, психології, "зовнішньої" лінгвістики і суміжних дисциплін.

Головний предмет вивчення лінгвістичного релігієзнавства - мова релігії. Термін "мова релігії"" вживається в широкому і вузькому розумінні. У широкому розумінні мова релігії - це знакова система, що включає (крім вербальних) широкий діапазон невербальних (образотворчих, пластичних, музичних і т.п.) засобів передачі символічно закодованої інформації про трансцендентне. Вербалізована мова складає один із компонентів цієї системи. Поняття "мова релігії"" у цьому змісті співставляється з поняттями "мова мистецтва", "мова науки" і знаходиться в сфері уваги семіотики релігії. У вузькому розумінні, мова релігії, сакральна мова - більш вузька, конфесіоналізована внаслідок своєї кодифікації знакова система, що виникає на основі народних мов і виконує в релігійному спілкуванні когнітивну та комунікативну функції. Джерелом розвитку сакральної мови постає протиріччя між необхідністю бути зрозумілою широким масам віруючих і внутрішньою тенденцією цієї мови до перетворення в замкнуту систему, що є далекою від живих національних мов і не піддається якимсь змінам через боязнь спотворення віровчення. Вона існує у формі усних і письмових текстів що використовуються в релігійній теорії і практиці та досліджуються головним чином історико-філологічними методами. Такі дослідження вивчають конкретні прояви феномену мови релігії: сакральні (приналежні до Бога), профетичні (пророчі), богослужбові, конфесійні мови тощо. Доречною буде ремарка П.Донована, що слово "релігійний" у даному контексті потрібно "використовувати не як прикметник, що позначає певний вид мови, а як прислівник, тобто вказуючи засіб, яким змушують працювати мову".[42]

Лінгвістичне релігієзнавство творчо використовує різноманітний досвід теологічного вивчення мови релігії, особливо в релігіях Писання, які мають власні сакральні тексти (Біблію, Коран, Талмуд). Потреби конфесійної філології, богословської герменевтики, гомілетики, екзегетики тощо історично спонукали розвиток філології як науки. Світові релігії, що тисячоліттями "спеціалізувалися" на релігійній комунікації, виробили спеціальні засоби "інформаційного захисту" сакрального знання на основі неконвенційного ставлення до слова, заснованого на архетипічному фідеїзмі. Фідеїстичне відношення до слова в релігійних мовах характеризується такими рисами: буквалізмом в інтерпретації чи перекладі мовного знаку; консервативно-охоронним ставленням до сакральних текстів; принциповим нерозрізненням

[42] Donovan P. Religious Language.- New York, 1976.-P. 2.

деяких знаків і того, що ними позначається (ім'я Бога є Бог). Конфесійні філології світових релігій вирішують такі проблеми релігійної комунікації як переклад сакральних текстів іншими мовами; інтерпретацію релігійних текстів; редагування релігійних текстів.

Важко простежити місце досліджень мови релігії в системі наукових досліджень XX ст. Мета і характер досліджень зумовлюють логіку, методологію та наукові методи, які використовує кожен дослідник релігійної мови. Це ускладнює визначення місця тієї чи іншої концепції в контексті лінгвістичного релігієзнавства. Проаналізуємо окремі провідні концепції, що торкаються мови релігії.

Із 30-х років XX ст. у руслі логічного позитивізму оформляється "аналітична філософія релігії'"", що обрала мову релігії основним об'єктом дослідження. Аналітична філософія релігії обмежилася дослідженням релігійної мови, не займаючись описом або концептуалізацією якоїсь надприродної реальності чи надприродного виміру єдиної дійсності, не звертаючись при цьому безпосередньо ні до дослідження, ні до конструювання об'єкту релігії. Такий підхід - єдино можливий при науковому аналізі релігійної мови. Ключовою проблемою аналітичної філософії релігії став зміст мови релігії. Це означало постановку проблеми змісту релігії, бо релігія розглядалася як переважно мовна діяльність. Серцевину релігії в концепції аналітичної філософії складають вірування у формі висловлювань. Відповідно аналіз змісту таких висловлювань є аналізом змісту релігії. В процесі аналізу змісту релігійних висловлювань у контексті семантики як міждисциплінарного лінгво-семіотичного і логіко-психологічного підходу, аналітична філософія релігії зближується з філософсько-епістемологічними дослідженнями релігійних вірувань. Існують два філософські підходи до мови релігії.[43] Перший пов'язаний із спробами виробити якийсь фактуальний критерій змісту релігійних висловлювань, який дозволив би жорстко й апріорно показати безглуздість або, принаймні, нонкогнітивність релігійних висловлювань, насамперед теологічних тверджень. Найбільш повно цей підхід втілений у логіко-позитивістській теорії змісту, що починається з праць "Віденського гуртка", лінгвістичної філософії М.Шліка, Р.Карнапа, раннього Л.Вітгенштейна. Логіко-позитивістське заперечення осмисленості релігійної мови являє собою найрадикальнішу критику релігії в сучасній західній філософії. Приклад такого заперечення - відомий "виклик Флю", сформульований у книзі "Теологія і фальсифікація" (1955 р.): віруючі вважають деякі віронавчальні положення фактуальними висловлюваннями. Якщо це так, то повинна існувати хоча б логічна можливість описати дві ситуації з різноманітним емпіричним змістом, одна з яких дійсно має місце, якщо

' Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии.- М, 1989 - С. 29-61.

релігійне висловлювання істинне чи хибне (або мабуть хибне). За Е.Флю, релігійні висловлювання необхідно доводити чи спростовувати в принципі емпіричними, фактуальними висловлюваннями.

До другого типу відносять філософські підходи до мови релігії, що являють собою розгорнуту філософську вказівку на її осмисленість. Пізнавальну цінність релігійного дискурсу і мови релігії захищали А.Бергсон і К.Ясперс. На думку останнього, слова-символи мови релігії представляють своєрідні шифри трансценденції: "...Шифри не є пізнанням чого-небудь. Це не знаки, які вказують на що-небудь. Але в них самих представляється те, що не може бути репрезентоване іншим способом". [44] Таким чином, мова створює умови для набуття людиною особистого трансцендентного досвіду, допомагає об'єктивувати його. В цьому, за К.Ясперсом, полягає креативна функція релігійної мови.[45]

У 60-70-х роках виявилися недоліки логіко-семантичного і структурного підходів, що, незважаючи на внутрішню системність, були слабо пов'язані з практикою. Особливу роль в подальшому розвитку лінгвістичного релігієзнавства відіграли праці Л.Вітгенштейна. Відповідно до ранньої концепції, релігійні речення (так само як і етичні, естетичні та метафізичні) не можуть бути висловленими: вони не позначають фактів (факти позначаються реченнями природознавства), а тому не бувають ні істинними, ні хибними. Спроби висловлюватися на цей рахунок, тобто вирватися за межі осмисленої мови, породжують безглуздя, що вбиває абсолютний ціннісний зміст.[46] Сфера релігійного - це сфера невимовного, "містичного". Пізній Л.Вітгенштейн замість пошуків логічно досконалої мови звернувся до розгляду мови повсякденної. Він усвідомлює необхідність врахування не лише внутрішньомовного контексту але й позамовної ситуації, яка створена всією системою людської діяльності, що включає мову як один із її елементів. Дослідник називав ці широкі соціокультурні контексти "формами життя". Згодом при оцінці релігійних феноменів вченим спостерігається наступність його позиції. Концепція значення як вжитку дала потужний поштовх для початку потоку робіт із прагматики.

Релігійні "форми життя" пізнього Л.Вітгенштейна теж не піддаються аналізу. Описовий метод лише показує нам правильну й відповідну діяльність, що лежить у їх основі. Поступово вчений починає стверджувати лінгвістичну невимовність релігії, те, що вона є лише сукупністю ритуалізованих дій, які не

[44] Jaspers K. Szyfry transcendencii. -Torun', 1995.-S. 31.

[45] Ярош О. Символи людської присутності: мовні аспекти релігійно-філософської антропології//Філософсько-антропологічні читання '98. -К., 1999.-С 184-198.

[4] См.: Грязнов А.Ф. Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства.- М., 1991.

потребують з'ясування. За Л.Вітгенштейном, чистий опис релігійних "мовних ігор" ("Не думай, а дивися!") показує все необхідне у цьому випадку. Воно породжує бачення "граматики" релігійної практики, тобто внутрішнього, концептуального взаємозв'язку найбільш ритуалізованих дій у контексті певних "форм життя". Внаслідок цього суперечки з приводу "псевдокаузального" механізму релігійності позбавляються підстави. Якщо релігійні "мовні ігри" мають самодостатній характер, то не може бути ширших систем, у які вони б входили й у контексті яких їх можна було б розглядати. Така концепція практично унеможливлювала зовнішню критику й оцінку "ігор", у принципі позбавляла підстав багатьох теологів на раціональність своїх доктрин.

Розвиток ідей пізнього Л.Вітгейнштейна відбувався у двох напрямках. До першого відносяться праці Дж. Остіна, автора концепції перформативного мовного акту, згідно з якою релігійні висловлювання є перформативними. Вони відрізняються від констатуючих тим, що не апелюють до істинного-хибного в референціальному змісті, а поєднані з дією, тобто є виконанням певного наміру і можуть обговорюватися в термінах "правильний-неправильний", "значимий-незначимий" тощо. Проте в сучасній філософії мови існує й протилежна тенденція заперечення правомірності урівнювання значення і вжитку, змісту та конвенції (Девідсон).

Більш плідним виявився напрямок, що зосередився на контексті вжитку мови. При цьому поняття "контекст" включає вербальний і невербальний, історико-культурний, психологічний, соціальний тощо аспекти. Зокрема, поняття контексту реалізується у вигляді дискурсу як визначеної послідовності мовних актів, пов'язаних у глобальні та локальні текстові структури: у вигляді "фонового знання про світ", організованого за допомогою "сценаріїв", що зберігаються в семантичній пам'яті індивіда і т.д.

Пізніші дослідження розглядали мову в рамках ширшого семіотичного підходу, вивчаючи різноманітні природні і штучні знаки і знакові системи (семіотики), які використовуються в людському суспільстві, зокрема етнічні мови, жести; ритуал, етикет; семіотики мистецтв; точних наук, шахмат; мови мап, схем, мови програмування, і та ін. Сучасний семіотичний підхід має три рівні і, відповідно, три методи дослідження знакових систем: 1) синтактику, що вивчає структури сполучень знаків і правил їх утворення і перетворення безвідносно до їх значень; 2) семантику, що розглядає знакові системи як засоби вираження змісту; 3) прагматику, що досліджує відношення між знаковими системами і тими, хто сприймає, інтерпретує і використовує повідомлення, що в них містяться.

Пізнавальна цінність семіотичного підходу, полягає в тому, що; по-перше, приймається до уваги істотний функціональний аспект відповідних об'єктів - їх комунікативне призначення; по-друге, у кожному семіотичному

об'єкті розрізняють план змісту і план вираження; по-третє, у кожній семіотичній системі виділяють два онтологічні рівні: набір семантичних можливостей і реалізація можливостей у конкретних комунікативних актах.[47] Семіотика дозволяє аналізувати релігію та її мову як комунікативні системи, що володіють конкретним змістом і специфічними можливостями передачі цього змісту. Що стосується релігії, то опозиція "набору семіотичних можливостей" та "їх реалізації в актах спілкування" постає як протиставлення релігійної системи й окремих фактів релігійного поводження індивідів, окремих явищ, подій, процесів в історії відповідної релігії. Н.Мечковська відзначає велику евристичну цінність такого розрізнення інваріантної основи та її індивідуальних варіацій, сутності та її проявів.[48] У російськомовній науці найцікавішими є дослідження тартусько-московської школи семіотики, яка в своєму розвитку не залежала від концепцій аналітичної філософії. Представники цієї школи розглядають релігійні тексти як похідні щодо мови моделюючі системи.

Ідея про важливість контексту вжитку мови, що є актуальною для аналізу феномену мови релігії, знайшла своє втілення за допомогою такого його розширення, коли в поняття контексту включається когнітивний стан носіїв мови. Дійсно, речення в мові існують не самі по собі - акт референції завжди здійснюється конкретними людьми. Отже, якщо ми хочемо ідентифікувати їх референційні наміри, нам необхідні знання не тільки безпосереднього контексту вжитку, але й багато іншого, зокрема, потреб, бажань, почуттів і намірів носіїв мови.

У цьому зв'язку з 80-х років починається "психологізація" філософії мови. Узвичаєною стає думка, що успішне моделювання мови можливе тільки в ширшому контексті моделювання свідомості. Філософія мови вважається розділом філософії свідомості. Засіб, яким мова змальовує світ, є розширенням і реалізацією засобу, через який свідомість уявляє світ. Можливості й обмеження мови задаються можливостями й обмеженнями свідомості. В цьому зв'язку зростає інтерес до релігійної мови як до втілення особливого типу людської свідомості.

Вивчення релігії та її мови продовжується в руслі когнітивної парадигми. Когнітивний підхід дозволив побачити структуру будь-якого людського знання як складну систему, що включає в себе такі "традиційно позанаукові" компоненти, як філософські, релігійні, магічні уявлення; інтелектуальні та сенсорні навички, що не піддаються вербалізації та рефлексії; соціально-психологічні стереотипи, соціальні інтереси і потреби; велика кількість здавалося б невиправданих конвенцій, метафор, протиріч і парадоксів; сліди

[47] Мечковская Н.Б. Язык и религия.- М, 1998. - С. 24.
Там само. - С. 25

особистих пристрастей і антипатій, навичок, помилок, недбалостей, брехні з боку носіїв когнітивної системи. В рамках даної парадигми релігії розглядаються когнітивні системи, які культивуються в рамках конкретних культурних систем і транслюються за допомогою сакральних мов, що формуються на базі мов природних. Когнітивна концепція на сьогодні є найпродуктивнішою. У різноманітній структурі релігійного знання в рамках когнітивного підходу виділяють форми, що мають різноманітну психологопізнавальну природу: віру як психологічну установку сприймати певну інформацію та слідувати їй ("сповідати"), незалежно від ступеня її правдоподібності чи доказовості, найчастіше всупереч можливим сумнівам; міфопоетичний (наочно-образний) зміст; теоретичний (абстрактно-логічний) компонент; інтуїтивно-містичний зміст. Ми бачимо, що зміст релігійної когнітивної системи різноманітний. З цим пов'язаний загальний для всіх релігій високий ступінь розмитості релігійних змістів, і як практичний наслідок, необхідність постійних філологічних зусиль щодо їх збереження та трансляції.

Вживання релігійної мови здійснюється людьми з різноманітним релігійним досвідом, на різному "мотиваційному фоні", де відбиваються наміри та цілі, потреби та норми, знання та переконання індивідууму, тому необхідно враховувати когнітивний стан її носіїв. Такий підхід відкриває нові можливості філософського і психологічного дослідження феномену віри і віруючого.

Поняття когнітивного стану носіїв мови, контексту (включаючи мікро- та макроструктуру тексту, соціально-культурні характеристики контексту тощо), акту вживання (планування, що включає стратегії, і керування дискурсом) пов'язані між собою та спільно "працюють" при з'ясуванні феномену мови релігії.

Прийнято вважати, що основні досягнення в лінгвістичній філософії XX ст., тим більше у вивченні мови релігії, належать західній науці. Можливо, це пов'язано з атеїстичним детермінізмом, який існував в радянській науці щодо проблем, пов'язаних із релігією. Проте українська наукова думка на рубежі XIX-XX ст. створила оригінальний, глибоко самобутній напрямок філософії мови, що випередив і передбачив пізніші відкриття лінгвістичного релігієзнавства. При погляді на вітчизняну традицію вивчення релігійної мови увагу приковують праці двох видатних українських учених - Олександра Потебні та Івана Огієнка (Митрополита Іларіона). Роботи виключно світського, часом атеїстично настроєного професора О.Потебні і глибоко віруючого церковного ієрарха професора І.Огієнка об'єднує національна ідея, глибоке переконання, що мова та релігія - наріжні камені формування нації, основа її успішного і всебічного розвитку. Ідея О.Потебні про те, що мова багато в чому визначає неповторний світогляд етносу, розвивається в працях І.Огієнка, присвячених безпосередньо проблемам богослужбової мови. "Народ, що не слухає Служби Божі на рідній йому мові, - відзначає вчений, подібний до

в'язня, що любується світом Божим через в'язничі грати".[49] В численних працях І.Огієнка постає історична картина розвитку богослужбових мов християнства, аналізується лінгвістична й політична діяльність "вчителів слов'янства" святих Кирила та Мефодія з сакралізації створеної ними богослужбової мови. Його нариси з історії Української православної церкви й української мови і в наш час є актуальними. Дуже багато зробив митрополит Іларіон в справі реконструкції українського церковного обряду та мови богослужіння. Його переклад Біблії українською мовою визнаний в усьому світі найкращим у співвідношенні адекватності перекладу оригіналу.

В світовій науці лінгвістика і філософія практично не взаємодіяли між собою до початку 50-х років, оскільки концептуальний базис філософії мови як самостійного наукового напрямку не був сформований. Тільки з др. пол. XX ст. відбувається перехід від "емансипації" лінгвістики до зв'язків з іншими науками, від жорстко алгоритмічного підходу до реабілітації інтуїції; становлення семантики; зближення з практикою; розширення емпіричної бази лінгвістичних досліджень. Проте у працях О.Потебні та його послідовників, вже до кінця XIX ст. був накопичений ряд найцінніших теоретичних узагальнень, зокрема питання вивчення мови в екстралінгвістичному, насамперед етнічному і соціально-культурному, аспектах, з врахуванням психології мовлення, що дає підставу говорити про оригінальну філософію мови вітчизняного вченого, який передбачив багато сучасних дослідницьких напрямків лінгвістики, філософії, психології, соціальних наук. Теоретичні розробки українського мовознавця про зв'язок свідомості і мислення людини з її мовою, про міфічні й неміфічні форми свідомості та мислення, вчення про "внутрішню форму" слова, оригінальна концепція образності, системний підхід до аналізу мовного організму послужили методологічною базою сучасному українському лінгвістичному релігієзнавству, теорії мови на багато десятиліть вперед.

Сучасний стан вітчизняної науки, на жаль, змушує констатувати факт, що плідна вітчизняна традиція вивчення релігійної мови, закладена О.Потебнею і розвинута І.Огієнком, у радянський період була перервана. В українському лінгвістичному релігієзнавстві останніх років активно досліджується проблема функціонування церковнослов'янської мови в українській і російській версіях, взаємовпливу церковнослов'янської та української мов. Наукова спадщина цих вчених стала міцним фундаментом сучасного вивчення релігійної мови в Україні.

Немає єдиних методологічних форм та методів дослідження релігійної мови. В контексті філософії релігії лінгвістичне релігієзнавство вивчає формальні аспекти мови релігії, її функції та пізнавальний статус, внутрішні властивості, структуру і зміст мови релігії тощо.

[49] Іларіон, митрополит. Хвалімо Бога українською мовою! - К., 1993.- С. 9.

В історичному контексті лінгвістичне релігієзнавство вивчає виникнення, розвиток та долі сакральних мов різних релігій. Особливу увагу дослідники приділяють сакральним мовам Української церкви, зокрема внеску України в поширення кирило-мефодіївської традиції й візантійської книжності в слов'янських землях, ролі українських діячів культури в кодифікації церковнослов'янської мови, впливам національних мовних факторів на периферійні структури конфесійної мови, її змінам під впливом національних мовних форм.

В контексті психолінгвістики активно досліджується проблема вербалізації релігійного досвіду, зв'язку мови віруючих та їх свідомості. В будь-якій сакральній мові наявні загальнолюдські форми, що виражають спільні особливості релігійної свідомості, і конфесійні форми, пов'язані з конкретними особливостями певного релігійного культу. Конфесійні форми релігійної діяльності й комунікації грунтуються на релігійній картині світу, структура якої зафіксована й обмежена сакральною мовою як загальною її основою. Вона (структура) вбирає в себе невербалізований індивідуальний досвід віруючих, які об'єднані спільною когнітивною установкою й комунікативним контекстом.

В контексті етнології релігії у вітчизняному релігієзнавстві останніх років плідно досліджується проблема співіснування національних та конфесійних мов, вплив мови релігії на формування менталітету нації.

Релігійна мова імплікує втягненість, особисте ставлення, що має місце також у філософській рефлексії над питаннями, пов'язаними з релігією і релігійним досвідом, що є важливими компонентами людської екзистенції в так званих традиційних суспільствах. Релігійна мова, будучи певною інтерпретацією релігійного досвіду в контексті окремої традиції, водночас включає зв'язок із конкретним релігійним переживанням.

Всі ці особливості дають можливість мові релігії відігравати роль "посередниці" в процесі передачі та засвоєння релігійного досвіду, одночасно наближаючи і заміщаючи його в площини символічної комунікації.

Контрольні завдання і запитання

1. Яке предметне поле філософії релігії?
2. Що таке релігійна філософія?
3. В чому полягає специфіка феноменологічних досліджень релігії?
4. Окресліть предметне поле соціології релігії.
5. В чому полягає особливість психології релігії?
6. Перерахуйте відмінності історії й історіософії релігії?

Тематика рефератів

1. Місце філософії релігії в структурі релігієзнавства.
2. Співвідношення філософії релігії, релігійної філософії і теології.
3. Методологічні принципи феноменології релігії.
4. Специфіка соціологічного осмислення релігії.
5. Предметне поле психології релігії.
6. Історіософія релігії як релігієзнавча дисципліна.
7. Лінгвістичне релігієзнавство: специфіка і тенденції розвитку.

Рекомендована література

1. Гараджа В, Социология религии. - М., 1996.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. - М., 1977.
3. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. - К., 1996.
4. Кимелев Ю.Н. Философия религии. - М., 1998.
5. Классики мирового религиоведения. - М., 1996.
6. Угринович Д.М. Психология религии. - М., 1986.
7. Религия и общество. - М., 1996.
8. Самыгин С. и др. Религиеведение: социология и психолої религии. - Ростов-на-Дону, 1996.
9. Торчинов Е. Религии мира. - СПб, 1998.
10. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. - М., 1985.
11. Яблоков И. Социология религии. - М., 1979.
12. Phillips S. Philosophy of Religion. - 1996.
13. Hargrove B. The sociology of Religion. - 1989.

РОЗДІЛИ
ФІЛОСОФСЬКЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ
ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

Тема V МЕТАФІЗИКА РЕЛІГІЇ

Термін "метафізика" запровадив Андронік Родоський - упорядник праць Арістртеля (384-322 pp. до н. е.). Так він назвав книгу філософських творів давньогрецького мислителя і вченого-енциклопедиста, що йшла безпосередньо після "Фізики" - твору про природу. В подальшому зміст терміну зазнав значних змін. Зокрема, Гегелем він вживався для означення і умоглядного вчення про буття та пізнання, і методу, протилежного діалектиці. В марксизмі термін пов'язується виключно з поняттям філософського діалектичного методу, як протилежність йому. Але останнім часом, особливо у західноєвропейській традиції, термін "метафізика" здебільшого вживають, як і раніше, коли йдеться про вищі принципи буття, пізнання та діяльності. У цьому ж плані даний термін використовують і для виразу уявлень про визначальне та найбільш істотне у певній сфері діяльності ("метафізика історії", "метафізика релігії" тощо).

За змістом поняття "метафізика" не тотожне поняттю "філософія". В нашому випадку вираз "метафізика релігії" означає розділ, частину філософії релігії - поряд з її епістемологією та праксеологією. Останні мають своїм предметом відображальне релігійне відношення, проблему богопізнання, з'ясування діяльнісних аспектів функціонування релігії, вивчення власного змісту релігійного феномену та ін. Багаторазово перетинаючись із цими розділами та проблемами філософії релігії, метафізика релігії зосереджує увагу на соціумних, буттєвих витоках віри в надприродне, сутності релігійного практично-духовного входження людини в світ, на природі і сенсі відношення "Людина-Бог", питаннях вічності та часу, відносного й абсолютного у релігійному світорозумінні тощо. Релігія як соціально-історичний феномен є однією з вузлових, вихідних проблем метафізики релігії в академічному релігієзнавстві.

Важливо зазначити, що вирішення метафізикою релігії її проблем тісно пов'язане з іншими розділами філософії релігії та релігієзнавства в цілому, в останньому відношенні - з соціологією, психологією, феноменологією, історією та історіософією релігії. Так, з'ясування праксеологією релігії діяльнісних аспектів функціонування розглядуваного феномена засвідчує не лише значимість його впливів на суспільство й особу, а й розширення релігії за межі традиційного ratio, осягнення її як цілісності розумового, почуттєвого й інтуїтивного "зрізів"

та, що особливо важливо, - як специфічного способу практично-духовного входження людини в світ.

Розглянемо ще один такий аспект порушеного питання. Як відомо, феноменологія релігії, що виникла в п. пол. XX ст. як реакція на класичний гносеологізм (Л.Фейєрбах) та апріорно-дедуктивний логіцизм (Гегель) у підході до релігії, зосереджується увага на з'ясуванні власних якостей релігійних явищ - рис, ознак, яких безпосередньо не дає відображувальний процес і які є мисленно-фантазійним виповненням сущого й творенням належного. Це передумови для більш глибокого, ніж досі, розуміння буттєвих витоків віри в надприродне, розкриття сенсу релігійності, а відтак і природи та сутності релігії, для з'ясування меж її залежності від зовнішніх впливів. Користуючись здобутками інших розділів релігієзнавчої думки, метафізика релігії, в свою чергу, відіграє щодо них роль теоретико-методологічної основи досліджень та змістовного синтезу їх результатів.

1. Сутність і визначення феномену релігії

"Визначення" - слово не однозначне. Воно вживається як назва логічної операції, дефініції (лат. definitio - визначати), що полягає у спеціалізації об'єкту шляхом підведення його під рід, тобто під поняття більш широкого класу, так як і вказівка на його головну видову ознаку. У змістовному ж плані "визначення" означає розкриття системи істотних характеристик, зв'язків і відношень того чи іншого об'єкту чи явища. Зрозуміло, дати задовільну дефініцію об'єкту можна лише тоді, коли з'ясовано його сутність, розкрито типові та специфічні ознаки. Це стосується й релігії. Нині відомо багато її дефініцій, формально-логічних визначень, але здебільшого вони недосконалі, однобокі чи просто хибні, бо не спираються на сутнісне в релігійному феномені, на розкриту систему властивих йому зв'язків і відношень.

До сучасного розуміння релігії вчені-філософи й богослови йшли дуже довго. Античні автори не знали навіть загального поняття "релігія", а саме слово, що означає її, Ціцерон, Лівій, Цезар та інші, вживали як "совість", "пошана", "страх" перед Богом. І все ж уже в часи античності і патристики філософсько-богословська думка зробила перший, але вирішальний крок до зрозуміння головного в релігії - відношення "Людина - Бог".

У вітчизняній філософсько-богословській думці фіксація ряду аспектів та взаємозалежностей релігії як цілого спостерігається вже в "Слові про Закон і Благодать" Іларіона Київського (?-бл. 1053 р.), де, зокрема, уявлення про давньоукраїнське язичництво, іудейський Закон і православну Благодать подано як поєднання Божого позачасового плану - минулого з сучасністю й майбутнім, тобто як феномени, в яких функціонує цілісність Вищого. Один з аспектів

цілісного осмислення релігійного феномену ілюструє й "Повість врем'яних літ" (XI ст.) - оповідь про те, як до Києва приходили болгарські магометани, католики, хазарські іудеї і, зрештою, греки навчати князя Володимира своєї віри. Тут фіксується чинність двох найважливіших передумов осмислення релігії як такої: вказівка на її головну ознаку - віру в Святе та підхід до розуміння єдиносутності надприродного, щоправда в його теїстичних і етноконфесійних вимірах.

Як загальне означення, термін "релігія" з'являється лише в XV-XVIст. Так, Мартін Лютер (1483-1546 рр.) вживав його для означення будь-якого феномену спілкування людини з Богом та виправдання її за допомогою віри. У цю ж добу термін "релігія" в загальному розумінні з'являється в українській, польській та інших слов'янських мовах. У такому значенні його вживав, наприклад, Христофор Філарет в "Апокрисисі" (Острог, 1598-1599 рр.). Виходячи з абстрактної всезагальності в уявленнях про релігію, богословсько-філософська думка тоді не ставила завдання аналізу її внутрішньої організації та місця серед інших способів входження людини в світ. Зокрема, і М.Лютер, і Х.Філарет вживають поняття "релігія" лише в теїстичному значенні, без охоплення інших історичних типів надприродного і віри в нього, не кажучи вже про аналіз та синтезування найважливіших елементів релігійної цілісності як такої.

Концептуальний підхід до релігії як специфічної цільності пов'язаний з філософією Нового часу. Починаючи з Д.Юма, І.Канта, Ф.Шлейєрмахера, Г.Гегеля, Л.Фейєрбаха, К.Маркса та Ф.Енгельса, а в галузі власне релігієзнавчій - з праць Е.Тейлора, Г.Спенсера, Д.Фрезера та ін., було започатковано вивчення сутності, особливостей і смислу релігій, тобто того, що становить осереддя метафізики релігії та й філософії релігії в цілому. Характерно, що Г.Гегель (заслуги якого в галузі філософії релігії особливі) розглядав релігії переважно в інтелектуальному плані. За основу при її аналізі він брав поняття Бога, тобто розглядав її як певне розуміння чи уявлення. До системи уявлень зводили релігію також О.Конт, Г.Спенсер, М.Мюллер та ін. Навпаки, німецький філософ і богослов Ф.Шлейермахер, виходячи з того, що Бог є абсолютною єдністю мислення і буття й тому не може бути осягнутий подумки, розглядав релігію з емоційного боку - як безпосереднє знання, в якому Бог відкривається через почуття залежності людини від всеоб'ємнісного буття. Зовсім з іншого боку підходив до релігії французький філософ і соціолог Е.Дюркгейм. Дотримуючись "соціологічної"" концепції, він розглядав релігію як символ у вигляді "колективних уявлень", в яких виражене обожнення соціальним цілим самого себе і які завдяки цьому відіграють роль основи цілісності суспільства.

Можна було б послатися й на багато інших підходів до релігії: зображення її як віри в невидиму духовну істоту, як фантастичне відображення абстрактним індивідом свого буття, як відчуття священного чи людської волі у її відношенні

до вищої моральної волі тощо. В цілому, ці та подібні підходи до релігії, в кращих випадках більш-менш вдало фіксуючи окремі її риси чи сторони, ще не давали уявлення про її цілісність. До того ж, цілком у дусі західноєвропейської традиції релігія розглядалася, та й досі здебільшого так розглядається, лише як феномен свідомості. Причому, нерідко у матеріалістичній філософії він зводився виключно до відображального відношення релігії із зовнішнім світом.

В останньому плані характерним є поширене у нас тривалий час визначення релігії, дане Ф.Енгельсом. Всяка релігія, писав він, є "фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті, - відображенням, в якому земні сили набирають форми неземних".[1] Тут релігію означено як форму суспільної свідомості, що має своє суб'єкт-об'єктне відношення: релігійні уявлення продукує не поза світом сущий індивід, а історичний суб'єкт - реальна суспільна людина, котра залежить від об'єктивно сущих природних і суспільних сил, що повсякчас над нею панують. Це принципове для метафізики релігії положення логічно пов'язане з епістемологічним підходом до досліджуваного феномену: релігійну свідомість Ф.Енгельс -розглядає як відображальний процес, який силою уяви, фантазійно виносить відображуваний об'єкт у позаземний світ, тобто перетворює його в голові людини в таке ідеальне, що мислиться самостійно сущим, неземним, надприродним.

Розуміння релігії як відображення сил, що панують над людиною в її повсякденному житті, містить у собі евристично важливу вказівку на соціумні джерела релігії та одну з найважливіших особливостей їхньої інтеріоризації в свідомості людини. Проте релігія - не лише відображувальне, а й виповнювальне відношення людини невільної діяльності до своїх буттєвих станів. На жаль, у релігієзнавчій літературі виповнювальна здатність релігії досліджена ще недостатньо, а її компенсаційну функцію зображують некоректно, здебільшого як безплідну, ілюзорну й дезорієнтуючу. Втім, релігія не була б формою входження людини в світ, способом його освоєння, якби вона лише відображала втраченість, ущербність людини, була юдоллю її земного плачу та опіумом для народу. Релігія тисячоліттями не приваблювала б до себе людину, якби вона пропонувала їй лише картину її убогості і немочі.

Релігія немовби починає з відображення сущого, причому саме ущербного невільного стану людського буття. Проте не воно веде до надприродного - рефлексія людини над станом і сенсом власного буття є водночас пошуком над-сущого. Виповнювальне релігійне відношення й полягає у мисленно-фантазійному наділенні образів невільних буттєвих станів людини такими рисами, які є бажаними, належними. Людина абстрагуючи власні смисли й переносячи їх на інші "значення", створює такі символічні образи жаданого, що

Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори.- Т. 20.- С 309.

відіграють роль ідеалу, який заперечує невільні стани, є зразком і закликом до наслідування. Виповнювальне релігійне відношення гносеологічно й психологічно є пошуком такого належного, в якому втілюються уявлення про добро, справедливість, свободу, любов, милосердя тощо. Фантазійно виповнюючи суще, ці символи входження людини в світ роблять ідеальне належне взірцем, нормою й метою діяльності особи, сенсом її існування, вектором поривання до цілісності відносного й абсолютного, що в релігійному вимірі означає єднання людини з Богом. Ця особливість релігійного феномену слугує творчим потенціям людини, причому не просто умоглядній спрямованості особи до Абсолюту, а діяльнісній націленості її на Вище.

Нарешті, але зовсім не в останню чергу, сам феномен релігійного немислимий поза вірувальним відношенням. Звичайно, останнє не завжди пов'язане з релігією. Всяка віра як світоглядне явище означає передусім одну з найважливіших здатностей особи освоювати суспільну свідомість у процесі своєї соціалізації. Віра - це "форма і спосіб сприйняття соціальної інформації, норм, цінностей та ідеалів суспільного життя, коли вони, не будучи даними власним практичним чи пізнавальним досвідом, приймаються як очевидні факти чи характеристики об'єктивної даності, сущого і належного; спосіб освоєння досвіду попередніх поколінь, сприйняття сподівань, очікувань та надій щодо майбутнього".[2] Будучи одним із елементів переконання, віра надає особистості впевненості в собі, основаній на знанні.

Особливістю релігійної віри є її спрямованість на надприродне як абсолютне, довершено-субстанційне, через яке можна виповнювати буттєві стани людини. Релігійна віра, будучи здатністю переживати можливе як дійсне, грунтується не на раціональному, а на чуттєво-емоційному аспекті свідомості. Вона є передусім виразом потреби серця, а не голови, що не принижує її гедоністичної функції, суть якої - давати розраду й обнадіювати, без чого неможлива ніяка діяльність, ні саме поривання до виповнення сущого. Згадаймо євангельське: Христос іде по воді до своїх учнів, він миттєво зцілює тяжко хвору жінку, п'ятьма хлібами вгамовує голод цілого народу - ці оповідання алегорично-повчального змісту символізують віру й надію в те, що знегоди можуть бути подолані навіть тоді, коли хиткий ґрунт утікає з-під ніг, що любов і людяність здолають будь-яке зло. Звичайно, релігійне відношення виключає сумнів і критику, приховує в собі небезпеку абсолютизації історичної обмеженості зразків належного та шляхів до нього, взагалі може перетворюватися в сліпу, фантастичну віру. Проте це не заперечує того, що вірувальне відношення суб'єкта до надприродного є неодмінною, сутнісною ознакою релігії.

Тож, релігія - не лише відображення певних буттєвих станів людини, а й

' Філософський словник. - К., 1986. - С 81.

мисленне виповнення їх та віра в існування надприродного й можливість через нього впливати на світ. Водночас релігія - це й переживання людиною свого місця в світі, власного ставлення до надприродного та можливості впливу через нього на довкілля. Про це - нижче, коли йтиметься про структуру релігійного комплексу та релігійну психологію. В данбму разі зауважимо, що релігія не зводиться до діяльності як до чуттєво-практичного зв'язку зі світом, у тому числі й з надприродним, оскільки воно постає реально сущим.

Релігійне освоєння світу, на відміну від розумового, характерне тим, що воно здійснюється не винятково у мислячій голові, а й у формі практично-духовної діяльності; в широкому значенні слова - всієї релігійної діяльності, у власному - діяльності культової, тобто в межах релігійного комплексу. Як зазначав Г.Гегель, релігійний процес не завершується в суб'єкті, бо потребує чуттєво споглядального предмета. "Форма, в якій Бог передусім є для нас, -писав він, - це споглядання, уявлення й, нарешті, мислення як таке".[3] У спеціалізованому духовному, зокрема умоглядному освоєнні світу, мислительний процес, протікаючи у властивих йому ідеальних формах, безпосередньо не пов'язаний із потребою його практичного виразу. В релігії ж цей процес не лише переживається, потребуючи чуттєво споглядуваного предмета чи дії, а й виражається в практично-духовній діяльності. Спираючись на дані абстрагування, релігійний суб'єкт може мисленно створювати будь-які надприродні образи та ситуації. Однак він не залишається в їхньому царстві, не вони є сенсом його релігійності. Віруючий неминуче повертається до земної першооснови своїх фантазійних образів, бо через них, за їхньою орудною й деміургічною участю шляхом культової діяльності потребує перетворення своїх буттєвих станів. У цьому - альфа й омега всякої релігійності, де культова дія - не одяг думки і почуття, а спосіб їхнього існування.

Зазначене дає підстави сказати, що релігія є таким практично-духовним входженням людини в світ, яке визначається станами її несвободи і полягає у вірі в надприродне виповнення цих станів шляхом культової діяльності. У релігієзнавчій літературі час подеколи дискутується питання: що було першим - погляди, почуття чи обряди, який з елементів релігії є провідним. Залишається поза увагою те, що людина історично виробила різні способи освоєння дійсності, впливу на неї. Якщо філософські, наукові, політичні тощо погляди, будучи продуктом мислячої голови, до часу можуть існувати лише у своїй ідеальній формі, то релігія, а також мистецтво і мораль, репрезентують практично-духовне освоєння світу, коли сприйняття, думання, почування і практичне діяння становлять єдиний план входження людини в світ.

Релігія - цілісність, для якої характерною є динамічна структурованість,

' Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии. В 2-х т. - Т. 1.-М., 1976.-С. 293.

буттєвість людини у вірі, прагнення до збігу аспектів абсолютного і відносного, ентелехійна закономірність розвитку, праксеологічна і знаково-символічна сторони, аксіологічна та функціональна модальності. її характеризує синкретизм, нерозчленованість у самостійні ряди чуттєвого й ідеального, символічного і предметного. Релігія є скарбницею символів. У ній сучасне, історичний досвід і майбутнє притаманним для культури, але специфічним для даної форми чином перетворені в знаки людських смислів, у символи культового дійства. Релігія тому й завжди здійснювала в індивідуальному і суспільному житті свою функціональність, що її образи, картини символізували крізь "голоси" ницості буття кращі людські якості як невичерпні, вічні й цілісні. Завдяки цьому релігія набула чинності культурного феномену.

В історії релігієзнавства аналіз релігії як культури здійснювався у двох аспектах - "аксіологічному" й "онтологічному". Обидва виявляються продуктивними як моменти її цілісного аналізу. Перший виражає оцінку релігії з точки зору прийнятої системи цінностей, другий намагається застосувати щодо неї об'єктивно-пізнавальний підхід. Якщо ж онтологічний опирається на визначальний фактор суспільного буття, виражений імперативом: вільний розвиток людини як історичного суб'єкта. В такому разі релігія, як і наука, мистецтво тощо, постає як неоднозначне явище з характерними для неї культурним і акультурним векторами.

Розглянуті вище ознаки релігії становлять сутнісні підстави для її специфікації і як феномену культури, і в контексті метафізики релігії. Проте найважливішою рисою всезагальної визначеності релігії є її людиноцентризм, людиномірність. Від самого початку свого існування релігія творилася людиною і для людини. І саме людиномірність, а не демоноцентризм, не теоцентризм визначали відношення "людина-надприродне". Останнім часом розуміння цього все голосніше заявляє про себе в богослов'ї та в релігійній філософії. Відомий богослов В.Боровой, наприклад, з цього приводу зауважував так: "Головною проблемою сучасності є не проблема Бога, як гадає багато хто, а проблема людини".[4] В енцикліці "Наближаючись до третього тисячоліття" папа Іван Павло II пише: "Бог промовляє через своє одвічне Слово, яке сталося тілом". У втіленні Христа він не тільки промовляє до людей - "Бог сам шукає людину".[5] У цьому антропоцентричному ключі понтифік бачить можливість відкриття Христа, реалізацію покликання людини.

Людиномірність притаманна релігії в цілому, всім її складникам і функціям. Зміст цього поняття розкриває, передусім, зв'язок релігійного феномену з "власною релігійністю" суспільства, що становить об'єктивну

[4] Borovoj V. Krestanska perspektiva stvoreni v dobe ekologickoj krize // Krestanska revue. - Praha, 1981.-Cs. 1-2; 6-13.
[5] Tertio millentio adveniente // Libera editrike Vaticana. - Roma, 1995. - S. 16.

соціумну чи бутгеву основу релігійного духу. Цей зміст пояснює як інтереси і потреби людини, підвладної стихійним силам навкілля, коригують інтеріоризацію відображуваного об'єкту, як фантазія переносить людські смисли на "значення", що відкриваються в об'єкті, і як в результаті образи надприродного "олюднюються". Людиномірність полягає в самому сенсі релігійної діяльності - культової і позакультової, практичної й духовної діяльності, що може мати характер солідарності, толерантності, нейтралітету, конфліктності тощо - залежно від умов життя особи й суспільства. Зрештою, людиномірність релігії - це й закономірності та вектори змін, яких вона зазнає як соціально-історичне явище.

2. Структура релігії і закономірності її змін

Релігія - складне соціально-історичне явище, витвір людського незнання і розуму, почуттєвості й фантазії, свободи й неволі. її компоненти становлять внутрішню єдність, цілісність, в автономних частинах якої живе всезагальність. Саме структурованість і цільність цього феномену й дає підстави розглядати його як релігійний комплекс.

Релігійний комплекс представлений багатьма складниками. До них відносимо релігійні погляди та уявлення, почуття й інтуїцію, сукупність певних обрядів, свят, ритуальних церемоній та культових заборон; кодекс моралі і права, культові споруди, зображення і предмети ритуалу; релігія має свої організації та об'єднання, навчальні заклади, служителів культу тощо. Одним з них належить провідне місце в релігійному комплексі, інші стоять на другому плані, а деякі виявляються за певних умов зовсім не обов'язковими. Якщо проаналізувати минуле й сучасне релігії, то виявиться, що в ній є такі складники, без яких вона не може бути. їх прийнято називати основними елементами релігійного комплексу.

Відомо немало спроб структурувати релігію, визначити її основні складники. Зокрема, іноді одним з основних її елементів називають концептуальний, маючи на увазі релігійні погляди та уявлення. Але ж відомо, що буденне світорозуміння абсолютної більшості віруючих, уся первісна релігійність не мають ніякого відношення до концептуальності як системи поглядів на проблему "людина-надприродне-світ". Трапляється, що серед основних елементів релігійного комплексу називають міфологічний елемент, маючи на увазі знову ж релігійні уявлення. Звичайно, ці уявленням часом можуть набирати міфологічної форми, але ж міфи як такі - феномени нерелігійні і, що особливо важливо, міфологічне задовольняється лише правдоподібністю, що зовсім не влаштовує релігію, - тут цілковито панує віра в надприродне. Отже, "міфологічний елемент" не є ні основним, ні другорядним складником

релігійного комплексу.

Не можна змішувати поняття форм і елементів релігії. Іноді вважають, наприклад, що елементами релігії є фетишизм, тотемізм, анімізм, політеїзм, монотеїзм тощо. Проте це форми релігійності, кожна з яких має своїми складниками відповідні уявлення, переживання, кожна пов'язана з магією чи культовим дійством. Нарешті, треба відрізняти елементи релігії від тих чи інших її сторін (скажімо, ідеологічної, світоглядної, буденного чи теоретичного рівнів), які можуть бути рисою, характеристикою певного елементу, а не окремим складником релігійного комплексу. Як бачимо, питання про структурування релігії не є формальним. Воно становить філософсько-методологічну проблему релігієзнавства, бо в ньому виражені метафізичні, епістемологічні та праксеологічні уявлення про сутність релігійного феномену.

Нині в академічному релігієзнавстві найбільш усталеною є точка зору, за якою основними елементами релігійного комплексу вважаються погляди, почуття, культові і релігійні організації. Вони, в свою чергу, мають певну структурованість - історично зумовлену, динамічну й поліфункціональну.

Релігійні погляди - це думки про людину, надприродне і світ, про саму релігію. Вони існують у формі уявлень, понять і суджень, пронизані вірою в надприродне, його вплив на довкілля. Стрижнем цих поглядів є людина - її доля, покликання, питання життя і смерті, смисложиттєві орієнтації, сучасне й майбутнє, добро і зло, - і все це в контексті стосунків з надприродним як вищим, довершеним, справедливим, могутнім, благодатним і караючим. У релігійних поглядах дивним чином поєднані фантастичне і реалістичне, які тут не те що взаємопов'язані, а в світорозумінні, світоставленні й практичній діяльності людини функціонують єдиним планом, що репрезентує зовсім нову якість, ніж самі по собі фантастичне й реалістичне. Віруючі й цінують релігію не тому, що вони "темні", а тому, що вона, як синкрет, сплав фантастичного й реалістичного, ґрунтований на вірі в божественність людського, є вектором до належного.

Головною й обов'язковою рисою релігійних поглядів є віра в надприродне. Нею позначені всі релігійні уявлення й поняття, починаючи від первісних вірувань й кінчаючи сучасними релігіями. Надприродне - гносеологічна ознака богів, духів, душ тощо, а також сакральних зв'язків між особою і природними та суспільними явищами. Звичайно, надприродне присутнє і в багатьох філософських вченнях, у міфології, чарівних казках тощо, але в релігії воно є увіруваним і явлюваним у культовій практиці, уособлюваним, наділеним рисами субстанційності та розумінням предмета віри як такого, що справляє визначальний вплив на людину і світ. Так, надприродне у первісних віруваннях оберігає людину від хвороби, сприяє успіхові на полюванні, є носієм життя, запліднює злакові, перетворює людину на вовкулаку, а качок - на людину... Зрештою, надприродне створює небо і землю, рослини і тварин, створює людину й веде її дорогою життя. Яскраво проявилися уявлення про визначальний вплив

надприродного на дійсність в сказаннях про початок світу у макрійців (Нова Зеландія), в аборигенів Маркізових островів, у зулусів, мексиканських індіанців, в "Авесті", "Корані", "Старому Заповіті" тощо.

Онтологічно і гносеологічно надприродне є відображенням і виповненням невільних буттєвих станів людини, завдяки чому й складається єдиний план характеристики надприродного як образу-дії, як підстави й умови того, що релігія є практично-духовним освоєнням людиною світу. Не випадково в буденній релігійній свідомості віра у визначальний вплив надприродного пов'язується з безпосередньо-конкретними потребами й умовами життя людини, а компенсаційна функція виповнення надприродним її буттєвих станів має цілком прагматичну спрямованість.

Важливою особливістю релігійних поглядів є уособлювальний зміст їхніх понять та уявлень, що полягає в наділенні образів надприродного рисами особи. Щоправда, уособлення має місце і в нерелігійній сфері. Воно поширене, зокрема, в художньому баченні дійсності. В останньому випадку уособлення має метафоричний чи алегоричний зміст. А релігійне уособлення без віри в його адекватність не існує. Нема й релігії без уособлення. На відміну від художнього релігійне уособлення зумовлене невільними буттєвими станами людини й мотивоване її жаданням -до виповнення їх. Кожен із образів релігійної фантазії уособлений. Такими є фетиші, тотеми, душі, упирі, відьми, берегині, рожаниці, домовики тощо, а також боги - Зевс, Юпітер, Один, Перун, Сварог, Яхве тощо.

У релігійній уяві уособлювані образи здебільшого набирають людських рис. Навіть у первісних віруваннях, де надприродне поставало у зооморфному вигляді, воно обов'язково наділялося рисами особи - здатністю цілеспрямовано діяти, розмовляти, гніватися, любити тощо. Так, у віруваннях багатьох народів духи злаків набирали вигляду вовків, зайців, качок, кіз, перепілок. Найдавнішим символом вавилонської богині кохання Іштар була корова; як символ богині зорі, вона зустрічається у ведичній релігії і як священна тварина - в сучасному чи необрахманському індуїзмі. Нерідко людська фантазія дивовижним чином поєднувала в уособлюваному образі риси людини й тих чи інших тварин, риб, птахів. Звичайно, і далеко не в останню чергу, в релігії знаходять уособлення і явища суспільного життя. В уяві віруючого образ Христа постає насамперед соціальною стороною різних аспектів. Його "Нагірна проповідь" із закликами до соціальної справедливості та звеличенням особи як найбільшої цінності на Землі є найкращим тому доказом. А страждаючий Христос у терновому вінку, розіп'ятий на хресті, вмираючий і воскресаючий, являє собою уособлений образ долі людини, в першу чергу трудівника, що знемагає в боротьбі за хліб насущний і якому воздається, виповниться.

Релігійні погляди можуть існувати на буденному й теоретичному рівнях світорозуміння. Зауважимо, що часто кажуть про "рівні свідомості", але тут міститься деяка неточність: адже в поняття "свідомість" входять і почуття, а вони

не мають рівнів "буденної і теоретичної" розради, любові, страху тощо. Буденне релігійне світорозуміння - це поняття й уявлення, пов'язані з вірою в надприродне, зміст яких становлять безпосередні дані, конкретні факти і співвідношення, осягненні мисленням зовнішньо, а не за суттю. Тому тут істотне і неістотне, необхідне і випадкове є поверхнево сприйманими, суміжними, а не внутрішньо розпізнаними. Такі уявлення віруючих про душу, життя і смерть, творення світу, рай і пекло тощо. Релігійні погляди виникають та існують майже протягом всієї історії релігії саме на буденному рівні. Цей гносеологічний "поверх" релігійного світорозуміння й тепер репрезентований уявленням та поняттями маси віруючих. З відокремленням розумової праці від фізичної в соціально диференційованому суспільстві поступово складається й теоретичне релігійне світорозуміння. На цьому рівні зміст понять і суджень безпосередньо не випливає з даних чуттєвого досвіду, а є результатом складної обробки мисленням живої картини буттєвих станів людини, її віри в надприродне, наукових здобутків, моральних уподобань тощо. Цей рівень може бути репрезентований, зокрема, богословсько-філософським вченням про Логос, божественну еманацію, теодицею, промисління Боже, про безсмертя душі як преформоване буття тощо. Світоглядно обидва ці рівні одноякісні.

Специфічною формою існування релігійних поглядів, понять і уявлень є богослов'я (теологія) - вчення про релігію, про церкву як дім Божий на Землі. Богослов'я виникає у порівняно пізні часи релігійної історії (в монотеїстичних релігіях) і має чітко виражену конфесійну приналежність. Богослов'я "взагалі" - поняття умовне. У християнстві формування його богословських засад пов'язане з історією патристики, коли вчення про релігію і церкву разом з формованими соціологічними доктринами виконували в основному апологетичну та систематизаторську роль. В подальшому розвиток богослов'я у християнстві пов'язується з середньовічною схоластикою та конфесійними вченнями - католицьким, православним, протестантським.

Нарешті, важливим компонентом інтелектуального елементу свідомості віруючого може бути (а в соціально диференційованому суспільстві і є) релігійна ідеологія. Це - пов'язана з вірою в надприродне, базована на ідеології, форма усвідомлення класами, соціальними верствами, віруючими індивідами, що належать до них, свого місця і ролі, своїх інтересів і цілей в суспільному житті - у виробництві й розподілі продуктів праці, в управлінні суспільством, у політичних відносинах, стосунках із владними структурами. Вона існує у вигляді церковно-богословських соціальних доктрин, офіційних і неофіційних поглядів, соціальних, класових орієнтацій віруючих. Ідеологічний процес присутній на буденному й теоретичному рівнях релігійного світорозуміння. Він тісно пов'язаний із почуттями, переживаннями, відбувається стихійно чи концептуально усвідомлено. Цим і пояснюється, що в одних і тих же конфесійних межах мають місце різні ідеологічні феномени: у протестантській

Реформації - ідеологія бюргерсько-буржуазних і плебейсько-революційних рухів, у старообрядницьких попівстві і безпопівстві - ідеологія купецько-промислових і покріпачених селянських верств тощо.

Іноді релігійну ідеологію зараховують лише до теоретичного рівня релігійних поглядів. Але в такому разі буденна свідомість - щось позаідеологічне, що для абсолютної більшості віруючих байдуже, який у країні державний і соціально-політичний лад, як і з якими формами власності пов'язана їхня доля, як розподіляються продукти суспільної праці, кому вони належать тощо. В дійсності віруючі живуть якщо й не хлібом єдиним, то й не поза світом цим, не лише "на небі". Релігійну ідеологію іноді розуміють і як просто сукупність поглядів на все - богів і людей, життя і смерть, науку і техніку, добро і зло. В такому разі втрачає сенс існування самого виразу "релігійна ідеологія", бо є поняття релігійних поглядів. Релігійна ідеологія виникає лише в класовому суспільстві й релігії цього суспільства неминуче несуть на собі печать класовості, бо безкласової ідеології не буває.

Одним із основних елементів релігійного комплексу є почуття - особливий клас психічних процесів, що характеризують ставлення віруючого до надприродного та усвідомлюваних у релігійному плані буттєвих станів, процесів і явищ довкілля. Адже людина не байдуже, не безчуло відображає світ, а й переживає своє місце в ньому, його впливи на неї, можливість змінити світ відповідно до своїх потреб та інтересів - "виповнити" його в широкому значенні цього слова. Тому релігійні почуття, пов'язані з усім духовним світом людини, отже - й віруючої, відіграють важливу регулятивну функцію в її життєдіяльності, орієнтуючи активність, усю поведінку людини у відповідності з обставинами, внутрішніми і зовнішніми ситуаціями.

Певна річ, релігійні почуття не існують поза свідомістю конкретної особи. Любить, боїться, благоговіє, сподівається, радіє тощо не абстрактний суб'єкт, а конкретна особистість, до того ж любить, радіє і т.п. кожний по-своєму. Але релігійне почуття - суспільне явище. Вони складаються в колективах віруючих у результаті діяння соціально-психологічних механізмів навіювання, наслідування, емоційного зарядження тощо. І коли віруючий зазнає релігійних переживань, він діє як індивід, що засвоїв суспільно вироблену релігійність.

Релігійні почуття психологічно, за способами прояву та формами протікання не відрізняються від нерелігійних. Специфіка ж релігійних почуттів полягає у їх спрямованості, в їхньому об'єкті. Як зазначав відомий американський психолог і релігієзнавець У.Джемс, "термін "релігійне почуття", як збірне ім'я для всіх тих почуттів, які в різних випадках породжуються релігійними об'єктами, ... не включає в себе такого елементу, який мав би з психологічної точки зору специфічну природу. ... Нема особливої елементарної релігійної емоції, а є лише сукупність звичайних емоцій, на які релігійні об'єкти

накладають свій характерний відбиток".[6] Об'єктом релігійного переживання є надприродне, яке віруюча людина уявляє як всемогутню, всеблагу, всемилостиву й караючи істоту, чисту й довершену основу світу і її особистого буття. Релігійні почуття виникають тоді, коли віруючий відтворює в уяві образи надприродного, взагалі релігійні образи, картини, ситуації, співвідносить із своїм розумінням понятійного відношення "людина-надприродне", власні буттєві стани, потреби, дії та задуми.

Психологічно релігійні почуття, як і нерелігійні, можуть бути позитивними й негативними. До перших належать любов, радість, благовоління, надія, заспокоєння тощо, до других - страх, скорбота, розпач, відчай та інші.

Серед релігійних почуттів окремішнє місце займає почуття любові, що має загальносоціальні витоки, а безпосередній морально-психологічним підтекстом - прив'язаність, симпатію, потяг до надприродного, до Бога. Мотиваційно ці переживання є ставленням не лише людини до Бога, а й Бога до людини, "бо від Бога любов, ... і хто перебуває в любові, перебуває той у Бозі, і в нім Бог перебуває" (1 Ін 4: 7,16). Християнська заповідь "любов до ближнього", звичайно, не обмежується колом сім'ї та одновірців. Маючи трансцендентний вимір, вона передбачає відповідне почуття і дію щодо кожної людини. Бо "яка користь, ... коли хто говорить, що має віру, але діл не має?" (Як 2: 14). Тому в християнській етиці "любові до ближнього" поширюється на кожну людину, означає захист людського життя, доброхитливість у суспільній діяльності, відмову від участі в несправедливих діях, опікування злиденними, самотніми й обділеними. Тому, підкреслимо, загальнолюдська значимість почуття любові та заповіді "любові до ближнього" повинні знецінюватися через негативні вчинки осіб історичного християнства. Історично вироблені почуття та морально-етична настанова людяності, незалежно від того, виражені вони в релігійній чи нерелігійній формі, становлять надбання суспільного прогресу.

Віруючий глибоко переживає почуття страху, що тісно пов'язане з його релігійними переконаннями. Це релігійне почуття психологічно теж не відрізняється від нерелігійного. Але якщо останнє зумовлене небезпечними земними обставинами та ситуаціями, то релігійний страх виникає з віри в Бога як грізну силу. У випадках, коли людина відчуває страх перед загрозливими, природними чи соціальними явищами, воно може переживатися безрелігійно і релігійно (коли хід подій і буттєві стани людини усвідомлюються під кутом зору віри в надприродне). Адже релігія - не філософсько-платонічне споглядання та переживання, а каталізатор до дії, до освоєння світу, створеного Богом для людини.

Страх - почуття складне і суперечливе. Страх - релігійний і нерелігійний - належить, як відомо, до астенічних почуттів, тобто таких, які пригнічують

' Джемс В. Многообразие религиозного опыта. - СПб., 1993. - С.38.

людину, та її волю до подолання умов, що породжують це переживання. Страх може набирати й форми стенічного почуття, викликаючи бажання подолати загрозливі, несприятливі обставини. Іноді кажуть, страх перед Богом, перед спокутою стримує від гріховних діянь. Але чи прикрашає людину, чи звеличує її морально утримання від розбою, брехні, крадіжки тощо виключно під страхом кари, хоча й Господньої, а не через усвідомлення негідності, ницості подібного вчинку? Суперечливість цінності релігійного почуття страху, як і інших релігійних почуттів, ще раз засвідчує, що релігія (як і наука, мистецтво і т.п.) не є феноменом абсолютної цінності, що, зрештою, сама цінність історична.

Велике місце в свідомості віруючого належить почуттям благовоління, розчулення, релігійної втіхи, радості, розпачу, скорботи тощо. Кожне з них переживається в контексті конкретної морально-психологічної ситуації і має для віруючого далеко не ілюзорне значення, бо символізує відповідальність за свої вчинки і задуми. Тісно пов'язані з релігійними поглядами та уявленнями, спільно з ними почуття віруючих мають специфічний для релігії спосіб існування - культову практику.

Культ як один із основних елементів релігійного комплексу являє собою систему дій і засобів впливу на надприродне, а через нього - й на людину та її довкілля. Культові дії - це конкретні акти релігійної активності віруючих. Такими є молитви, таїнства, обряди, свята, богослужіння, ритуальні заборони, жертвопринесення тощо. Засоби релігійного культу - це, передусім, культова будова, її начиння, хрести, священицькі облачения, свічі тощо, а також релігійне мистецтво - архітектура, малярство, скульптура, музика.

Суб'єктами культу можуть бути як віруючі індивіди, так і групи віруючих, які в ньому знаходять задоволення своїх релігійних потреб. Буває, що в культі шукають задоволення й потреб нерелігійних (естетичних тощо). Але такі шукачі не є суб'єктами культу. Щодо предмета культової діяльності, то іноді до нього відносять усвідомлені релігійно об'єкти й сили - тварини, ліси, гаї, води, небесні тіла та явища і т.п. Тут - деяка неточність або недосконалість виразу, бо культова діяльність своїм предметом має не самі по собі гаї, ліси, води тощо, які можуть усвідомлюватися в релігійних образах, а надприродне, що уявляється поєднаним із матеріальними об'єктами (фетиші, тотеми, душі), або ж таким, що перебуває в них (добрі і злі духи, що живуть у берегинях, рожаницях, упирях, домовиках тощо), чи, нарешті, божеством, далеким і могутнім, яке може справляти той чи інший вплив на людину, предметний світ.

Історія не знає жодної релігії без культового елементу. Навіть у випадках, коли ті чи інші конфесії через певні обставини йшли на спрощення культу, вони ніколи не відкидали й не можуть відкинути його зовсім. Бо культ - це одяг релігії, який можна зняти чи просто поміняти; він - спосіб існування релігійних уявлень та почуттів, а всі вони разом є сторонами одного цілого - релігійного практично-духовного входження людини в світ. Якщо хтось говорить, що може

вірити в Бога без жодних культових дій, - така людина виходить за межі релігії, промовляє як агностик.

Релігійний культ виникає з віри в існування надприродного та можливості, єднаючись з ним, через нього справляти на буттєві стани людини такі впливи, що виповнювали б ці стани. Засоби та дії культу виражають зміст релігійних вірувань, явлених в поглядах та почуттях віруючих. Тому можна сказати, що культ - це мова релігії, де предмети, дії, слова мають символічне значення. За допомогою дій та засобів культу (в тому числі вербальних) у свідомості віруючих відтворюються релігійні образи та виникають відповідні почуття, причому не на відображальному, а на збагаченому виповнювальними значеннями належного рівні. Цим культ задовольняє релігійні потреби віруючих, збуджуючи психологічно-вольові процеси в такому напрямі, якого вимагають дані обставини життєдіяльності віруючого.

Релігійний культ - явище конфесійно зорієнтоване і, в разі потреби, змінюване. Так, у православ'ї й католицизмі велике значення надається семи таїнствам: хрещенню, причащанню, священству, покаянню (сповіді), миропомазанню, церковному шлюбу та маслосвяттю (соборуванню). Кожне з них має свій догматичний зміст і символічне значення (хрещення символізує прилучення до християнської релігії, причащання - акт символічного перетворення хліба й вина у тіло і кров Господні, через які віруючий стає причетником Божого єства, і т.д.). Але в англіканстві визнають лише три таїнства - хрещення, причащання і шлюб, а в баптизмі та лютеранстві - два: хрещення і причащання. До того ж, якщо лютерани надають таїнствам містичного значення, то баптисти, реформати та послідовники деяких інших протестантських течій вважають їх в основному обрядовими умовностями. Таїнства є і в деяких нехристиянських релігіях, однак вони відсутні, наприклад, в ісламі.

Особливе місце в релігійному культі належить молитві, яка є найважливішим засобом спілкування віруючого з надприродним. У своїх витоках молитовний елемент культу спирається на сформоване досвідом шляхом переконання, що мова як система звукових сигналів (знаків) з їхніми значеннями справляє величезний вплив на співрозмовником, організовуючи його й орієнтуючи на діяльність у певному напрямі. Це переконання в релігійному контексті, де співбесідником є надприродне, пов'язується з вірою в можливість впливу на нього за допомогою слова, що становить внутрішню, змістовну сторону молитовної діяльності. Текст молитви та її паралінгвістичні комунікації ("мова" знаків і рухів) становлять єдність релігійних уявлень, почуттів і дій, адресованих до Бога з обов'язковим включенням на Його адресу й глибокої пошани, і віри в Нього, й виповнювального благання дарувати здоров'я, щастя, добробут - взагалі те, що може заповнити ущербність буттєвих станів людини. А це, в свою чергу, означає, що молитва є неординарним засобом задоволення релігійних потреб, у яких специфічним чином символізовані житейські потреби.

Якщо до цього додати, що молитва - проста й найбільш доступна форма релігійної діяльності, то стане зрозумілою її поширеність серед віруючих.

Нарешті, до числа основних елементів релігії відносяться також релігійні організації. Вони є об'єднаннями послідовників певного віросповідання, що відмінні від інших соціальних інститутів насамперед головною групоутворюючою ознакою - культовою діяльністю. Звичайно, в діяльності релігійних організацій можуть бути і громадсько-політична, господарська та інші сторони, але їхнє покликання, властиві їм стосунки, ролева структура, групова свідомість, система орієнтацій та контролю пов'язані з вірою в надприродне й визначаються релігійними інтересами, потребами, установками.

Залежно від умов виникнення й існування, від призначення та функціональної сутності релігійні організації бувають двох видів: створені віруючими для спільного задоволення своїх релігійних потреб і ті, що виникають в процесі діяльності віруючих у позарелігійних сферах. У першому випадку релігійні організації можуть бути трьох типів - "церква", "секта", "деномінація"; в другому релігійні організації представляють різні релігійні місії, молодіжні, жіночі, профспілкові, політичні спільноти, створені за конфесійними ознаками.

Церква (від грец. kyriakon - "господній дім") являє собою самоврядне об'єднання віруючих, яке склалося на основі спільності релігійних уявлень та особливостей культової діяльності. Для цього типу релігійного об'єднання характерні професійне священство, централізоване ієрархічне управління, чіткий поділ на клір і мирян, практично відсутнє контрольоване членство.

Секта (від лат. seco - "розділяти") - релігійне об'єднання, що відокремилося від пануючого в країні релігійного напряму й характеризується конфліктністю з ним. У секті відсутній інститут священства, лідерство належить віруючим, які вважаються носіями харизми (особливих божественних якостей). Тут існує постійно контрольоване членство. Секти претендують на виключність установок і цінностей. Серед послідовників сект поширене переконання у своїй богообраності.

Деномінація (від лат. denominatio - "перейменування") як тип релігійної організації знаходився в опозиції до церкви і секти, а її принципи, орієнтації мають різноплановий характер. Будучи централізованим релігійним об'єднанням, деномінація водночас не має професійного священства, поділу на клір і мирян. їй властиве пряме, обліковуване членство. Проте на відміну від секти керують деномінацією органи, обрані віруючими.

Первинною ланкою в системі релігійних організацій є громада віруючих. Вона властива будь-якому з релігійних віросповідань та релігійних об'єднань. Одна з головних особливостей релігійної громади - об'єднання порівняно стійкими й тривалими внутрішньогруповими зв'язками віруючих, між якими немає розходжень догматичного та обрядового характеру. При цьому відмінності в суспільному становищі віруючих, їхніх професіях, освіті тощо значною мірою

"знімаються" спільністю релігійних поглядів, норм поведінки та культової діяльності. Спираючись на віру в надприродне, внутрішньогрупові релігійні стосунки орієнтують віруючих на сприйняття громади як єдино можливої спільноти, що стоїть вище інтересів і потреб інших соціальних груп. Це з'єднує членів релігійної громади певним ступенем організованості, стандартизує їхню поведінку, стає основою авторитетів і системи ролей у громаді, забезпечує діяння соціально-психологічних механізмів релігійної свідомості.

Викладене щодо структурованості релігії свідчить, що вона не є формальною рисою релігії, не запроваджується за бажанням віруючих або священнослужителів, хоча роль суб'єктивного фактору в її змінах, особливо на більш пізніх етапах історії, не можна заперечувати. Структурованість релігії - доказ тісної взаємодії її власного змісту й умов її існування та функціонування, наслідком чого і є закономірні зміни в будові релігійного комплексу. Окреслені умови - це передусім соціумні та загальнокультурні фактори впливу суспільного розвитку на релігійне буття, його внутрішні визначеності.

Усталена й традиціоналізована релігійна структура зазнає видимих змін, коли в соціокультурному житті відбуваються істотні якісні зрушення. Особливо це стосується історично межових ситуацій, як-от перехід від первіснообщинного до соціально диференційованого суспільства, утворення великих централізованих імперій (Єгипет, Вавилон, Рим тощо), період розкладу рабовласницького ладу і формування феодалізму, епоха утвердження капіталістичних відносин. З цими подіями пов'язані докорінні зміни в соціумному статусі особи і якнайширших верств населення, в стосунках між народами, глибокі колізії між продуктивними силами і виробничими відносинами, бурхливі прориви репродуктивної духовності епохальними здобутками культури, особливо світоглядної.

Історія релігії, комплексу її складників говорить на користь зазначеного. Відомо, що у релігійності раннього родового суспільства, коли надприродне уявлялося ще чуттєво-надчуттєвим, було невіддільним від тілесного, різні види магії (лиходійна, мисливська тощо) мали виключно контактний характер. Тоді, щоби надати ногам сили й прудкості, до їхніх ікор прив'язували шматочки шкіри з ніг кенгуру; щоб викликати приязнь у камінця-фетиша, його умивали, годували, розфарбовували тощо. З часом, коли успіхи у виробничій діяльності привели до збагачення знань, до подальшого розвитку мислительно-фантазійних здібностей людини й складається віра в духів як безплотних сутностей, чаклунські засоби й прийоми впливу на надприродне набирають символічного характеру. Тепер, наприклад, перед полюванням на піску зображали контури звіра і, виконуючи ритуальний танок, пронизували його списами, що символічно забезпечувало успіх на полюванні.

У первісному суспільстві ще не було ні жрецтва, ні релігійної організації - елементарні чаклунські функції виконував рід (клан), а вождь племені водночас

був і жрецем. Пізніше, коли з'являється додатковий продукт праці і соціальна нерівність, коли індивід виділяється з родового колективу, тоді складається віра в богів, виникає церковна організація з її інститутом жрецтва. Тоді ж на зміну заклинанням, зверненим до фетишів, тотемів тощо, приходять молитви до Бога. Замість примітивних капищ споруджуються церковні будови; поступово зникає звичай кривавих жертвопринесень. З часом, у національно-державних та світових релігіях, зароджуються вчення про релігію, складаються теологія і релігійна філософія.

В умовах Реформації, коли в боротьбі з феодальним католицизмом виникає протестантизм, у змісті й структурі його віровчення та культу теж відбуваються істотні зміни. Протестанти відкинули претензії церкви на посередництво між людьми і Богом, оголосили єдиним джерелом спасіння особисту віру. Вони не визнають святих, ангелів, мощів і культу Богородиці, заперечують уявлення про чистилище. Оголосивши принципи загального священства, протестанти запроваджують виборність і підзвітність служителів культу; відкидають поклоніння іконам; скорочують кількість таїнств та релігійних свят; скасовують інститут чернецтва. Згадані зміни пояснюються потребою демократизації церкви, залучення до себе віруючих, послаблення позицій католицизму та світських феодалів.

Усе це - свідчення того, що структурованість релігії не є формальним, поверхневим явищем. Релігійний комплекс діє як цілісність, у кожному зі складників якої живе вся даність релігійного феномену. Закономірність змін у структурі релігії - глибинний вираз взаємодії її власного змісту, соціумних та загальнокультурних умов її існування.

3. Релігія - духовно-онтологічна основа буття антропологічної цілісності

Релігія - ірраціональне людське начало. Релігія - феномен, нерозривно пов'язаний з людським буттям. У духовному житті важко віднайти інший фактор, який би протягом усього етапу планетарного людського існування відігравав вагомішу роль, аніж релігія. її вплив всеохоплюючий - від відомих соціальних рухів до найпотаємніших глибин внутрішнього світу конкретної людини, в яких вона віднайшла собі найміцніше опертя. А тому практично немає людини, котра б протягом свого життя не мала потреби в релігії.[7]

Як первинний прояв самосвідомості людини, первинний узагальнюючий досвід людства, релігія ототожнюється із власне людською сутністю. Не даремно в сучасній західній філософії утвердилась думка, що справжня людина починається з "богошукача", що "релігійно існувати" означає "людяно існувати"

Феномен релігії. - К., 1996; Черній А. Онтологія духовності. - К., 1996.

(М.Шелєр, С.К'єркегор). Людина визначається тут як істота, котра має свідомий внутрішній зв'язок із Богом і характеризується боголюдською природою.

Бачення релігії у нерозривній єдності з людським буттям, визнання внутрішньої детермінації людиною потреб у релігійному задоволенні виникло не сьогодні, не є набутком лише сучасних філософських шукань. Ще в перші століття нашої ери було досить поширеним гнозисне переконання про внутрішнє поширення божества в людині. Спостерігаючи за власною природою, людина в такий спосіб, зазначав ще Філон Александрійський, пізнає присутність Бога.

Ідея єдності людини з божественною субстанцією присутня в будь-якому відносно розвиненому язичницькому вченні. Так, Емпедокл у своїх "Очищеннях" вважав душі людей частинами парадагматичного світу любові, розірваного Ворожнечею. Про божественну частину в людині говорив і Платон ("Алківіад 1").

Іманентна людині основа з часом набуває абсолютних рис. Гностичні вчення вже не задовольняються традиційним поділом на душу й тіло, виокремлюючи третє - "внутрішнього Бога". Саме цей духовний центр набуває рис "іскри", світлової частинки, яка то ледь тліє в людині, то розгоряється, перевтілюючи все її єство у світло.

Образ "іскри", що тліє в людині, був близьким першим християнським богословам (Климент, Оріген), неоплатонікам. Основоположник хритиянської антропології Августин Аврелій дотримувався подібної точки зору, висловлюючи думку, що люди не шукали б Бога, якби в тому чи іншому розумінні його вже не мали.

Ідея природної суті релігійного походження є досить поширеною і на наступних етапах розвитку філософської думки, насамперед у філософській антропології Б.Паскаля, М.Шелєра, Х.Плеснера, котрі у незначних варіаціях визнавали наявність ірраціонального начала духовного центру в людині, що здатне безпомилково інтуїтивно осягнути сутності та речі наднатурального порядку, доступні не стільки розуму, як вірі. Завдяки такому центру людина здатна до трансцендентації. Вона підіймається над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру ніби по той бік просторово-часового світу, робить предметом пізнання все, зокрема й саму себе.

Отологічне опертя цілісності. Будучи не статичним буттям, не фактом, а лише можливим напрямом процесу, людина, поставивши себе поза природою, конче потребувала засобів утвердження у світі. З непоборним бажанням порятунку буття (як індивідуального, так і родового) на основі та за допомогою величезного надлишку уяви, що онтологічно їй притаманна, вона населяла сферу буття різними образами, щоби рятуватися під їхньою владою, мати "за собою" певний захист і допомогу, тобто опертя перед страхом чистого "ніщо".

Засобом подолання такого страху, формою порятунку спочатку був ритуальний танок, під час якого досягався найвищий рівень сакральності і

набувалось почуття якнайінтенсивнішого переживання сутнього, життєвої повноти власної укоріненості в даному універсумі. Потім з'являється міф або, за Г.Гегелем, "природна релігія" із панівним принципом "усі є все" чи "всі в усьому", коли пошук опертя спрямований у "макрокосмос", у сприйняття навколишньої дійсності. Міфологічна картина світу репрезентує людину тим самим гвинтиком у механізмі космічного світогляду, місце якого і визначається цим механізмом. Достатність у реальності обумовлена її необхідністю для цієї реальності, що випливало з принципу "без мене Космос не повний, але і "Я" без Космосу ніщо". З плином часу цей принцип втрачав свою сутністну вагу і значимість.

Завдяки парадоксальній ексцентричності свого стану (у світі і проти світу, в собі і проти себе) людина потребує опертя, що вивільнило б із такого стану. Якщо вона так чи інакше потребує його вирішення, то за людиною, за словами Х.Плеснера, залишається тільки стрибок у віру. Віра у надчуттєву реальність змінює статус міфу. Наповнюючись релігійним змістом, він перестає бути універсальним засобом освоєння світу. Адже релігія стає засобом поєднання, зв'язком того, що у звичному порядку не поєднується чи безнадійно розділене.

Природа перестає бути основою повноти буття людини. Залишившись наодинці з собою, людина шукає основи свого буття не у зовнішньому світі, а у власному, внутрішньому. Людина досліджує кінцеві глибини буття, той ґрунт абсолютної реальності, де було б непорушно вкорінене наше безпосереднє самобуття, де наша внутрішня істота в усьому розмаїтті, з усіма її потребами й домаганнями мала б міцний притулок, справжню батьківщину для власної душі. 1 вона знаходить її у самій собі, у світі власного внутрішнього життя, у безпосередньому самобутті, самовизначивши його, заручившись, на слушну думку СЛосєва, підтримкою релігії, як здійсненністю світобачення, реальним утвердженням почуттів. Ця здійсненність не абстрактна, а відчутно фізіологічна, тілесна, що й надає їй особливої ваги. Якщо відсутні спілкування з Абсолютом у тілі, то немає взагалі ніякого суттєвого спілкування з ним. Релігії немає без тіла, бо тіло є відомим станом душі, а душа є відомим станом духу. Доля духу є долею душі, а доля душі є долею тіла.[8]

Таким чином, в релігії людина самостверджується як біосоціодуховний суб'єкт, "діяльна цілісність". Зазнаючи під час молитви сходження благодаті, людині важко визначитись, яка вона - тілесна чи духовна. Благоденствія зазнає "цілісність", що є активною у живому спілкуванні з Абсолютом. Якби шлях людини до Бога приходив тільки через абстрактне мислення, то віра була б надбанням невеликої групи людей. Насправді, буття Бога нерозривно пов'язане з відчуттям його реальної присутності у нашому житті, що дається нам в акті безпосереднього "бачення", наповненого такою ж внутрішньою достовірністю,

Фромм Э. Душа человека. - М. 1992.

що має бажання власного "Я". Лише завдяки інтелектуальному осмисленню буття за своєю суттю набуває форми вираження в поняттях і символах.

Не даремно ще Плотін говорив, коли бачимо Бога, то не розумом, а чимось вищим, аніж розум. Поза таким живим спогляданням і живою вірою будь-яке уявлення Бога залишається мертвою схемою.

У релігії людина як цілісність переймається специфічним почуттям, яке не може звести до жодної зі сфер людського духу: ні до моралі, ні до естетики, ні до якихось почуттів. Це - своєрідне, неповторно індивідуальне почуття благоговіння, що засвідчує людину в реальності божественного світу не тим, що доводить його існування чи різними доказами переконує в необхідності останнього, а тим, що приводить в живий безпосередній зв'язок з релігійною дійсністю та засвідчує її.

Шлях віри - це шлях внутрішнього саморозкриття відносно Бога, що відбувається через прозріння. То ж піднятися до Бога - значить увійти в самого себе, в глибинну таємницю і перевершити самих себе, бо Першосутнє осягає себе в людині, в тому акті, де людина бачить себе вкоріненою в ньому.

Буття-з-Богом - глибинна праця душі. Місце обожнення, якого шукає через себе сутнє буття й заради становлення якого воно примирилось зі світом як "історією", і є сама людина, її самотність і серце, а не зовнішні сили природи.

Людині притаманна потреба пов'язувати своє життя з чимось недосяжним, вищим, священним, що надавало б життю, яке вона мусить прожити сама, не повторюючи видових зразків, певного сенсу, що б слугувало їй своєрідним опертям у розв'язанні проблем свого життя.[9] Річ у тому, що людський дух є неродовим, а особистим. Він не обтяжений якимись нездоланними пристрастями, а є вільним. Його дії не детерміновані ідеєю роду, вони є вчинками, які він ставить собі, як особисту провину чи особисту заслугу. Людський дух - це власна ідея. Тому він здатний до індивідуального розвитку, до вільного вибору й до вільної постановки мети життя і діяльності, забезпечивши людині майбутнє.

Втративши зв'язок із природою, ставши одвічним подорожнім, вона змушена власними зусиллями пізнавати непізнанне, пояснювати саму себе і сенс власного існування, відтворювати у свідомості всеосяжну картину світу, що давала б їй змогу відповідати на питання, де вона є і що мусить робити. Більше того, вона змушена реагувати на дихотомію власного існування, спираючись при цьому не тільки на мислення, а й на процеси життя, життя людини як цілісності.

Таким чином, можна констатувати, що потреба в онтологічному гаранті глибоко вкорінена як в умовах людського існування, так у внутрішній природі людини. Недаремно Е.Гусерль у "Логічних дослідженнях" розглядає віру в наявність "безумної Істини" як конститутивне начало Homo Sapiens. Людина, на

Франк СП. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинение. - М., 1990.-С. 181-603.

його думку, не може зберігати спосіб існування мислячої істоти, якщо вона не передбачає, що існує істина, тому на планеті відсутня культура, яка б була повністю позбавлена релігії у її широкому розумінні.

Завдяки релігії, до людини приходить відчуття реальності першооснови чи першоджерела буття, реальності, що стоїть над будь-яким буттям. Ця першооснова є найглибшою одвічною першотаїною реальності як такої, таїною, що при всій недосяжності та незрозумілості, з повною очевидністю відкривається духу, що усвідомлює свої власні глибини чи точніше - відкривається йому як сама очевидність, як сама абсолютна правда.

Перед цією глибинною всеохоплюючою надбуттєвою реальністю, що відкривається нам як першооснова, всі слова та імена є справді, як говорив Фауст, "звук і дим". Яке б слово чи ім'я ми не вживали, воно все одно не буде адекватним таємничій, незбагненній глибинності та всеохоплюючій повноті того, що мається на увазі, бо буде повністю видозмінювати чи звужуватиме його єство, підмінюватиме його невимовну сутність як надбуттєвого першоджерела реальності неадекватним йому аспектом чогось предметно сутнього, що має' власний зміст. Щоб осягнути таку реальність у тій формі, що і в її найглибшому, прихованому від нас єстві, в якому виникає й на якому базується все інше, ми намагаємося віднайти якісь фіксовані в поняттях елементи, які, маючи для нас значення чогось "зрозумілого", "знайомого", робили б для нас зрозумілою й осяжною і решту реальності.

Найчастіше цю первореальність називають "Богом", "Святинею", "Божеством", що не є ані частиною, ані елементом предметного буття. Бог не з'являється нам на зразок останнього, ми досягаємо глибин цієї абсолютної першооснови буттєво, завдяки безпосередньому душевному самобутно, як абсолютно очевидному в своїй абсолютній заповітності. Людина "не зустрічає", "не бачить" Бога у зовнішньому світі, а відчуває його, відкриває для себе в собі таємничим актом "прозріння".

Відтак сама людина є "місцем Бога". її завдання - власними внутрішніми зусиллями, творчою працею пробудити у глибинах власної душі божественне, самоактуалізувати його. У цьому втаємниченому процесі духовного творення зусилля розуму, почуттів і волі солідаризуються, сповнюючи його відчуттям особливої реальності, що переживається у живому досвіді віри. Тому буття-з-Богом завжди є глибинно-внутрішнім, потаємно-інтимним життям душі. Цей акт внутрішнього спілкування з Богом збагачує особистістний ціннісний світ людини необхідними екзистенційними істинами, що формують її духовність, упорядковуючи, застерігаючи особу від збочення до бездуховної емпірії буденного життя. То ж Бог необхідний людині як вічна-твердиня, вічне життя, абсолютне благо і всеохоплююче світло розуму, щоб ми, незважаючи на все наше безсилля, сліпоту та згубність пристрастей, на випадковість і швидкоплинність життя, були не тільки "творіннями" Бога, не тільки його

"рабами", що виконують його волю підневільного й лише для Нього, а й вільними учасниками і співучасниками самого Божого життя, щоби, слугуючи Йому, не гасити й не марнувати в цьому служінні своє власне життя, а, навпаки, утверджувати, збагачувати та освітлювати його. Саме релігія дає людині безпрецендентну можливість, яку вона не в змозі знайти деінде ще: можливість закріпитися, утвердитись у трансцедентному, в абсолютному.[10]

4. Витоки релігії: багатоманіття їх концептуального визначення

Питання про витоки релігії є однією з ключових проблем її метафізики. Адже йдеться не лише про час виникнення релігії, про те, що слід вважати її "мінімумом" та які були її ранні форми; це також питання про те, чому і як виникли вірування і культ. Та й це не все, бо проблема витоків релігії - це й питання про зародження самого образу надприродного, уявлення про сенс буття людини в релігії. Питання складні й світоглядно неоднозначні. Тому й визначення витоків релігії характеризується концептуальним багатоманіттям.

На питання про минуле релігії, її витоки є багато, часом зовсім протилежних точок зору. Загалом кажучи, вони належать до богословсько-теологічного чи світського релігієзнавства.

Що стосується богословсько-теологічного розуміння витоків релігії, то воно цілковито виходить із засад так званого "релігійного досвіду" - особливого містичного акту, який часто тлумачать як безпосереднє переживання людиною Бога; вважається, що це переживання не потребує обгрунтування та є свідченням буття Божого. При цьому природу переживання одні богослови пояснюють як суб'єктивну віру в Бога, що сутнісно властива людині, інші - як результат одкровення, як "прояв Вищої Істоти у нашому світі з метою повідомити нам більш або менш повну істину про себе та про те, що від нас вимагається".[11] Так чи інакше, начала релігії, її витоки - божественні.

В іудаїзмі і християнстві буття релігії закладене в акті створення Богом перших людей - Адама та Єви, котрим заповідалося, як жити, які спершу перебували в безпосередньому єднанні з Творцем. Через гріхопадіння їхні зв'язки порушилися й людей поглинула пітьма. Але вони в культі, в служінні Богу можуть відновити втрачені з ним зв'язки і вийти на дорогу Істини. Намагання відновити зв'язки з Богом, вважають богослови, є релігією. "Релігія, - пише православний богослов О.Мень, - це відновлення зв'язків між людиною і Богом,

Черній А.М. Онтологія духовності. - К., 1996. [11]Соловьев В. Откровение // Христианство. Энциклопедический словарь. - В 3-х т. - Т. 2.-М., 1995.-С. 260.

вона починається в історії людства після Гріхопадіння".[12]

Так розуміли релігію, її походження і ранньохристиянські богослови. Зокрема, церковний письменних Л.Ц.Ф. Лактанцій (бл. 250 - після 325 рр.) у "Божественних установленнях" та інших працях вживав термін ligo - "зв'язувати", вважаючи його зміст означенням зв'язку з Богом. А вслід за ним Августин Аврелій (354-430 рр.) запровадив термін re - ligo, що означав "знову зв'язуватися" з Богом - після втрати такого зв'язку прабатьками (в латині частка ге вживається для означення "відродження", "відновлення").

Концептуально співзвучним з богословсько-теологічним розумінням витоків релігії є підхід до неї представників релігійної філософії, - бо в обох випадках йдеться про трансцендентне джерело феномена віри. Релігійні філософи за звичаєм вважають, що в підході до релігії треба "свідомо подолати раціоналізм" (М.Бердяєв) і збагнути її витоки з позицій самої віри в Абсолютне. Швейцарський засновник "діалектичної теології" К.Барт зазначав, що релігійна віра не є суб'єктивним станом людини, а чимось дарованим їй надрозумним змістом євангельського одкровення, через благодать абсолютно трансцендентного Бога. Витоки релігії в ірраціональному прилученні до Бога вбачав і німецький теолог та філософ релігії Р.Отто (1869-1937 рр.), погляди котрого справили великий вплив на сучасне богословсько-теологічне релігієзнавство. На його думку, релігія бере початок із зустрічі людини з святим, яка (тобто ця зустріч) проявляється в "нумінозному" (невимовному), у почутті страху перед трансцендентним і водночас у захопленні загадковим розгортанням його досконалості й повноти. В основі релігії, пише Р.Отто, лежить переживання Вищого, якась "mysterium tremendum - таємниця, що викликає тремтіння".[13] Згідно з богословськими та релігійно-філософськими уявленнями, релігійна віра бере свої витоки із зв'язку з Богом, Вищою Істотою, Трансцендентним Абсолютом.

Світські (філософські, історіософські тощо) уявлення про витоки релігії критично орієнтовані щодо богословсько-теологічних уявлень, бо складаються в межах інших світоглядних підходів. У європейській культурі вони сягають натурфілософських поглядів Ксенофана, Демокріта, Епікура, Лукреція Кара та інших мислителів. Принципово важливим, хоча і в загальній формі вираженим, положенням була думка античних мислителів про земне походження релігії. Лукрецій Кар (90-55 до н.е. рр.) у поемі "Про природу речей" писав, наприклад: "Перших богів на землі створив страх".

З часом уявлення про земні витоки, корені релігій зазнали складного і тривалого розвитку. їх розвинули й збагатили новими ідеями англійські матеріалісти XVII ст. Т.Гоббс, Д.Толанд та ін., французькі мислителі Д.Дідро,

[12] Мень А. История религии. В 7-ми т. - Т. 1. - М., 1955. - С.28.
[13] Otto R. The Idea of the Holi. - London, 1956. - P. 26.

П.Гольбах, С.Марешаль тощо. В к. XVIII ст. з'явилася астральна (чи солярна) концепція походження релігії (Ш.Ф.Дюпюї, К.В.Вольней), яка пов'язувала витоки вірувань із тлумаченням давніми людьми метеорологічних та астральний явищ. Цю концепцію розвинули представники міфологічної школи Я.Грімм та М.Мюллер, які пояснювали появу вірувань помилками мови при уособленні людьми незрозумілих їм небесних явищ.

У др. пол. XIX ст. представники так званої еволюціоністської школи Е.Тейлор та Г.Спенсер висунули анімістичну теорію походження релігії. Заперечуючи уявлення про її вічність та зумовленість надприродним, вони вбачали витоки релігії в неправильних уявленнях первісної людини про сон, сновидіння, захворювання, життя і смерть. Звичайно, з хибними уявленнями людини родового суспільства про психічні та фізіологічні явища тісно пов'язане виникнення релігійних вірувань. Ці уявлення позначилися на самому змісті ранньої релігійності. Проте автори анімістичної теорії, яка дістала велике поширення, не змалювали бодай у загальних рисах правильної картини виникнення релігії, бо розглядали первісну людину поза буттєвими умовами її життя, як філософствуючого дикуна, який, розмірковуючи про сновидіння, життя тощо, дійшов висновку про існування надприродного у вигляді душі.

Своєрідною реакцією на інтелектуалізм Е.Тейлора і Г.Спенсера стала преанімістична теорія, висунута Р.Марретом, А.Фіркандом, К.Прейсом, Д.Кінгом, іншими дослідниками. Вони надавали виняткову роль переживанням, емоціям у виникненні релігійних вірувань. Преаністи, відзначимо, перебільшували значення психологічного фактору, який, до речі, сам потребує пояснення. Зауважимо, що преаністи цілком в дусі властивого їм антиінтелектуалізму стверджували, що релігійна обрядовість породжується виключно несвідомими імпульсами психіки, без участі мислення і фантазії.

Можна було б, звичайно, послатися й на інші спроби віднайти витоки релігії. Скажімо, у філософській системі Г.Гегеля релігія постає як осягнення Бога, що здійснюється у формі уявлення про нього; в німецького богослова і філософа Ф.Шлейєрмахера її витоки пов'язуються з містико-психологічним переживанням людиною своєї взаємодії з Богом; у французького релігієзнавця ЕДюркгейма релігія починається з обожнення суспільством самого себе як сукупності загальнозначимих психологічних зв'язків тощо. Прикметно, що згадані підходи до проблеми "начала всіх начал" у релігії торкаються інтелектуального чи емоційного факторів релігійного феномену, часом влучно характеризують ті чи інші моменти, але розглядаються позасистемно, тобто як окремо діючі, і, головне, позасуспільно.

Історичною віхою в дослідженні витоків релігійного феномену є праці німецького філософа Л.Фейєрбаха (1804- 1872 рр.). Він зумів звести "позасвітову, надприродну і надлюдську сутність Бога до складових частин

людської істоти",[14] до її психологічних особливостей та впливу на неї навколишньої природи. ЛФейєрбах вбачав гносеологічні корені релігії у відриві мислення і фантазії від дійсності, абсолютизації та догматизації процесу і наслідків пізнавальної діяльності, а відтак - у субстанціалізації фантазійних образів та перенесенні рис індивіда на божественні значення. Характеризуючи психологічні передумови релігії, мислитель звертався до аналізу почуттів страху, розчулення, гніву, задоволення і т.п. емоційно-психологічних реакцій індивіда на впливи з боку стихійних сил природи. Пізніше філософу дорікатимуть за його абстрактність, "схильність до узагальнень на всі віки". Проте безперечним є факт, що Л.Фейєрбах пов'язував витоки релігії із залежністю людини від земної дійсності. Його аналіз гносеологічного та психологічного "механізмів" цих витоків є великим надбанням філософської науки, зокрема, метафізики релігії. Та все ж, шукаючи "таємницю теології" в антропології, тобто в природі самої людини як індивіда, Л.Фейєрбах не зміг збагнути сутності релігії, її витоків як соціально-історичного явища.

Це завдання у вирішальних відношеннях було розв'язаним у подальших загальнофілософських та власне релігієзнавчих дослідженнях проблеми "людина і релігія". Найпершу роль тут, безперечно, відіграло філософське з'ясування К.Марксом та Ф.Енгельсом соціумних витоків релігії, пов'язаних з новим розумінням сутності людини. Відомі думки К.Маркса: "... **Людина створює релігію,** релігія ж не створює людину. А саме: релігія є самосвідомість і самовідчування людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила. Але людина - не абстрактна істота, яка десь поза світом живе. Людина - це **світ людини,** держава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують людину, **неправдивий світогляд,** бо самі вони - **неправдивий світ.** Релігія ... перетворює в фантастичну дійсність людську сутність, тому що людська сутність не має справжньої дійсності".[15]

Відзначимо, що ряд моментів в оцінках К.Марксом і Ф.Енгельсом релігії (як "опіуму народу", його "ілюзорного сонця" і т.п.) можуть бути зрозумілі лише історично й належать історії. Але з'ясування ними того, що виявилося не під силу антропологічному матеріалізму Л.Фейєрбаха, а саме - соціумних витоків релігії, не втратило свого евристичного значення і було збагачено дослідженнями багатьох вчених. Нині воно має в загальних рисах такий вигляд.

Релігія бере свої витоки з певних буттєвих станів людини. Основою для її появи й існування є такі матеріальні та духовні відношення в суспільстві, за яких людина виявляється у своїй повсякденній життєдіяльності підвладною стихійним

[14] Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения. В 2-х т. - Т. 2. - М, 1955.-С. 219.
[15] Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ // К.Маркс і Ф.Енгельс. - Твори.-Т. 1.-С.384.

природним і суспільним процесам, відчуженим формам власності, зазнає державного, політичного, правового й морального примусу, усунута від управління суспільними справами й лише виконує волю коронованих і некоронованих можновладців. Не останню роль у витоках релігії відіграють низька якість життя (матеріальна незабезпеченість, безробіття тощо), війни та екологічні кризи, негативні наслідки науково-технічного прогресу, безпорадність перед хворобами, епідеміями. Якщо ж зазначені фактори помножити на нездатність розуміти й передбачати (низька освіченість, обмеженість загальнокультурного розвитку), то стане зрозумілим, що значить "людина ще не знайшла себе або вже знову себе втратила".

За таких буттєвих станів, що характеризують відчуженість людини від її сутнісних сил, можуть складатися сприятливі психологічні та гносеологічні передумови для релігійного практично-духовного способу освоєння світу. Виникають почуття самотності, відчаю, розчарування, тривожного чекання майбутнього і, водночас, протест проти ущербності земного буття, жадоба виповнити кризу соціальних зв'язків, збагнути сенс життя. У принципово суверенному пізнавальному процесі виникає можливість розриву зв'язків між уявленнями і практикою, абсолютизація суб'єктивних моментів пізнавальної діяльності, уособлення природних і суспільних явищ, зрештою - мисленне творення виповнювальних образів надприродного та його вірувального субстанціювання. Людина включається в систему таких умоглядних, почуттєвих і практичних станів, де дивовижним чином переплетені збагнення і таємниче, суще й належне, земне і трансцендентне за обов'язкової віри в довершеність й благодатність останнього. У культовому єднанні з ним людина і вбачає сенс свого буття в релігії.

Контрольні запитання і завдання

1. В чому складність визначення релігії?
2. Дайте характеристику структурних елементів релігії.
3. В чому особливість буття-з-Богом людини?
4. Розкрийте особливості витоків релігії.
5. Чим відрізняється аксіологічний підхід до релігії від онтологічного?
6. У якому зв'язку знаходяться складові елементи
7. релігійного комплексу?
8. Що робить релігію духовно-онтологічною основою буття антропологічної цілісності?

Тематика рефератів

1. Метафізика релігії в контексті філософії релігії.
2. Проблема визначення релігії.
3. Обмеженість марксистського тлумачення сутності релігії.
4. Особливості релігійної віри.
5. Людиномірність релігії.
6. Взаємозв'язок складових релігійного комплексу.
7. Місце і роль культу в релігійній системі.
8. Проблема витоків релігії.
9. Внутрішня і зовнішня структура релігії.
10. Буття-з-Богом як глибинна праця душі.

Рекомендована **література**

1. Борунков Ю. Структура религиозного сознания. - М., 1976.
2. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - СПб., 1993.
3. Классики мирового религиоведения. - М., 1996.
4. Колодний А. Феномен релігії. - К., 1999.
5. Кулик В. Введение в религиоведение. - Херсон, 1997.
6. Лобовик Б. Религиозное сознание и его особенности.- М., 1986.
7. Ляхович Д. Лекції з метафізики. - Львів, 1995.
8. Мень А. Истоки религии.-М., 1991.
9. Михаил, архиепископ. Введение в основное богословие.- СПб, 1995.
10. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. - К., 1996.
11. Франк СП. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религию// Сочинения.-М., 1990.
12. Фромм Э. Душа человека. - М., 1992.
13. Черній А.М. Онтологія духовності: Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі.-К., 1996.
14. Яблоков И. Религиоведение. - М., 1998.

ТЕМА VI
ОНТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Онтологія (від гр. ontos - сутнє і logos - слово) в філософській традиції постає як вчення про буття взагалі, буття як таке. В цьому смислі вона рівнозначна метафізиці як системі умоглядних всезагальних визначень буття. В епоху середньовіччя католицькі теологи прагнули використати арістотелівську метафізику з метою вибудови такого вчення про буття, яке б слугувало засобом обґрунтування істин релігії. Завершений вигляд ці спроби набули в філософії Томи Аквінського. В Новий час (десь з XVI ст.) під онтологією стали розуміти таку особливу частину метафізики, яка зорієнтована на надчуттєву, нематеріальну структуру всього сущого. З XVIII-XIX ст. онтологія постає як сукупність всезагальних визначень буття, що характеризують його безвідносно до діяльності людей, їх пізнання і мислення. Онтологія виступає як своєрідна картина, що визначає становище (вірніше - місце) людини в світі. Відтак, будучи складовою метафізики релігії, її онтологія розглядає світ в єдності природного і надприродного, виявляє онтологічний статус реалій і явищ релігії.

1. Ідея подвійності світу - головна риса релігійної свідомості

Релігія подвоює світ на природний і надприродний. Щоправда, у богословському контексті дуже часто і здебільшого використовуються інші означення таких понять: "земне", "тварне", "святе", "священне" тощо. Але це не змінює суті справи. Йдеться про існування двох дійсностей - низької і горньої, профанної і божественної. До речі, "святе" не покриває всього змісту поняття "надприродне", бо воно у богословському використанні стосується лише божественного, тоді як останнє, тобто надприродне, поширюється й на фетишів, русалок, домовиків, демонів і т.п.

Зауважимо, що термін **природне** в даному випадку застосовується не в буденному і не в природничо-науковому, а в ширшому, філософському значенні. Він означає як поза людиною суще, так і саму людину з її продуктивними силами, виробничими та іншими суспільними відносинами, соціальними інститутами, зрештою - з її психічними якостями: мисленням, переживаннями, волею та продуктами психічної діяльності - уявленнями, поняттями, художніми образами, моральними нормами тощо. В такому розумінні зміст поняття "природне" включає в себе не тільки те, про що говорив Геракліт ("Світ, єдиний з усього, не створений ніким з богів і ніким з людей"), а й соціалізовану дійсність, і відображення в свідомості людини довкілля. І ще одна особливість такого розуміння природного: воно, як бачимо, ширше за "матеріальне", бо включає в 'себе й феномен людського духу. Але запитаємо себе, для чого таке незвичне

тлумачення природного? Чи виправдане охоплення одним поняттям таких якісно різних феноменів?

Головною ознакою природного є іманентно властиві йому причинно-наслідкові зв'язки й відношення, тобто такі, що виключають будь-які позанатуральні і позасоціальні впливи, які можуть бути джерелом його руху й розвитку. У цій всезагальній визначеності природне характеризується власними закономірностями, незалежно від того, йдеться про сферу небесної механіки чи живі організми, про соціалізоване буття чи психічну діяльність індивіда. Цим природне тотально протипокладається надприродному, яке є виразником найбільш істотним в предметах релігійної віри. Але якщо в контексті академічних поглядів релігієзнавства надприродне - це зміст уявлення і поняття про богів, духів, душ і т.п., що існують не інакше, як у свідомості конкретних індивідів, то з релігійної точки зору - це субстанційно сущі вищі істоти, які існують до людини і поза нею. В такому разі в першому випадку надприродне входить до змісту поняття природного і тоді - "світ, єдиний з усього, не створений ніким з богів", а в другому - світ подвоєний на земне й божественне, поцейбічне і трансцендентне. Відтак сенс розширеного тлумачення змісту поняття "природне" - в обсяговому ранжируванні його з "надприродним" і тим самим у забезпеченні підстав для їхнього співставлення й світоглядної оцінки.

Соціумні і гносеологічні умови для першого кроку до релігійного подвоєння світу складаються ще в епоху ранньородового суспільства. Уже тоді людина поставила між собою й природою поки що досить примітивні знаряддя праці й створила історично першу соціальну структуру - материнський рід. І хоча її свідомість була ще безпосередньо вплетена в практику виробничої діяльності та кровнородинних відносин, вона вже починала умоглядно виділяти себе з природи та усвідомлювати, на основі багатовікового досвіду, що її дії певним чином пов'язані з її розумовою та вольовою діяльністю. Але обмежена в знаннях про навколишній світ і про себе, людина ще не могла дати переконливого та адекватного пояснення цих зв'язків так і причини змін, що відбувалися навколо неї. За аналогією зі своїм досвідом вона переносила власні "смисли" на інші "значення", наділяла деякі предмети, рослин і тварин своїми вольовими, розумовими, фізіологічними та психічними якостями. Так складалися найдавніші фетишистські, тотемістичні й анімістичні вірування, які були ще чуттєво-надчуттєвими уявленнями про надприродне, але вже являли собою релігійні образи, зіткані з фантазійно відокремлених від людини та умов її існування.

В демоністичних віруваннях, що склалися в умовах розвинутого первісно-общинного суспільства, надприродне як духовна сутність звільняється від тілесної, природної обтяженості. Духи безплотні, але вони істотнісні, бо символізують долю людини, її буттєві стани в морі природної стихії. Тут ці стани і ці стихії за допомогою фантазії винесені людиною поза себе, остаточно

поділивши світ на реальне довкілля людини і на фантастичні випари її свідомості, які, зокрема у східних слов'ян, набирали вигляду упирів, берегинь, рожаниць тощо. Про це йтиме мова в 11-й темі.

Ще далі відходять образи надприродного від світу людини й всезагально протипокладаються Землі, соціуму і Космосу в розвинених теїстичних релігіях. Але Бог - не брахман, безликий абсолют індійської веданти, не "єдине" Платона, що не має ні початку, ні кінця, а містить у собі начало ідеї речей і самі речі. Це й не абсолютна ідея Гегеля як абстрактна доприродна сутність. Бог - надприродна особистість з її всеможливими досконалостями, з якою людина спілкується у вірі на виповнення буттєвих вакуумів її існування, її болей і тривог, здійснення інтересів і потреб. Але ж ці досконалості - не що інше, як абстрагована й подолана омріяністю ницість людського буття, той ідеал, у якому сходяться надії людини, обділеної умовами життя. І саме тому, що божественний образ надприродного уособлений, є символізованою й абсолютизованою особистістю, яка в земному бутті фокусує усі доступні їй відношення світу, - завдяки цьому релігійна свідомість й подвоює світ на природний і надприродний, а без такого подвоєння свідомість не була б релігійною.

Релігія, звичайно, не зводиться до умоглядного відношення й, отже, умоглядного подвоєння світу. Вона не поділяє деїстичних уявлень про філософськи безособистісного бога як вищий розум, як таку першопричину, що створила світ, дала йому закони розвитку і в подальшому не втручається в його справи. Релігія за своєю сутністю людиномірна й діалогічна: вона пропонує Бога як образ людини, але не такої, якою остання є, а такою, якою вона хоче бути - виповненою в своїх станах, довершеною. Тому людина й шукає зустрічі з Богом, зв'язку з ним. І вона, як віруюча особистість, знаходить цей зв'язок, та не лише в інтелектуальній вірі, а й у релігійному досвіді та культі. Релігійний досвід, якщо найбільш загально, є містичним актом причетності до Бога, переживанням присутності його в житті людини й бутті Всесвіту, це - почуття благоговіння перед ним. Культ - мова релігії, система дій, у яких об'єктивовано релігійні уявлення й почуття і які спрямовані на умилостивления надприродного. У почуттях і культі умоглядне подвоєння людиною світу на природний і надприродний знаходить своє продовження й завершення.

Як уже було зазначено, об'єктом релігійних переживань є надприродне. Саме завдяки такій спрямованості їх і виникають почуття благоговіння, страху, розчулення, радості, любові тощо. Але не сама логіка понять та уявлень про тотемів, демонів, богів є об'єктом релігійних переживань, а увіруванні субстанційно існуючими надприродні істоти, сакрально сприйняті властивості, стосунки між людьми, предмети і явища світу. Релігійно переживаються, отже, не самі по собі предметні ситуації людини, її буттєві стани, а образи цих станів, суб'єктивізовані вірою в присутність надприродного. А це й є свідченням того, що релігійне переживання, як і релігійне умоглядне відношення, теж є

подвоєнням світу на природний і надприродний.

Подвоєння, світу відбуваються не лише в голові і серці віруючого, а й у його релігійній діяльності. Остання являє собою опредметнене буття релігійних уявлень та почуттів, практично-духовну активність віруючих у формі конкретних уречевлених актів. Адже релігія не є ні метафізикою, ні міфологією, де можна вірити або не вірити, діяти або споглядати. Вона грунтується на вірі в реальність вищих сил, а тому передбачає вшанування їх і поклоніння їм, діалогічне єднання з ними в культовій практиці. Сенсом такого єднання є ієрархічна співпричетність людини й надприродного, її умилостивлювальне служіння і його провіденційна відплата.

Уже первісним віруванням було притаманне уявлення про орудну функцію надприродного щодо людини та її довкілля, з чим і пов'язувалася спершу контактна, а потім і символічна магія; з появою теїстичних вірувань до орудної додається деміургічна функція богів, а на них і розраховують віруючі, вдаючись до культовою практики. В кінцевому підсумку віра в можливість культового впливу на надприродне спирається на життєвий досвід людини, який полягає в тому, що для досягнення бажаного слід вдатися до практично-перетворювальної діяльності. Релігійний культ і є свого роду такою діяльністю, але спрямованою на надприродне як особливе, таємниче і, головне, вище, через яке можна впливати на буттєві стани людини в бажаному напрямі. Іншими словами, релігія, як увірувана практично-духовна форма діяльності людини, є закономірно зумовленим способом її входження в світ, який у її виразі набирає подвоєного вигляду, бо все дотеперішнє буття людини подвоєне й суперечливе - вона могутня й немічна, суверенна й залежна, божественна і тварна.

Викладене не слід, звичайно, розуміти так, нібито релігійні погляди, почуття і культ подвоюють світ відособлено одне від одного. Точніше буде сказати, що таке подвоєння створюється не окремими системами релігійного комплексу, а, завдяки взаємодії всіх його складників. Саме тому релігія й відтворює картину буттєвих станів людини й виповнює їх у надприродному вимірі належного.

Релігійне подвоєння світу на природний і надприродний - явище неоднозначне з точки зору його місця в житті віруючого. Надприродне може символізувати людині зразки її прагнень і переживань, якщо його виповнювальний потенціал є запереченням віджилого, складений на грунті історичних здобутків і потреб людської діяльності. В такому разі релігійне подвоєння світу містить у собі перспективні, обнадіюючі орієнтири - "нас засмучують, а ми завжди радіємо" (2 Кор. 6:10). Якщо ж надприродне є лише продуктом "зітхання пригнобленої істоти", то його виповнювальна цінність зводиться до психологічного втішання, а релігійне подвоєння світу слугує відтворенню недійсного в людині. Але так чи інакше ідея подвоєння світу є головною рисою релігійної свідомості, взагалі всієї і всякої релігійності.

2. Істини буття Бога в релігії. Докази буття Бога

Ідея абсолюту, ідея Бога належить до кола основоположних проблем філософії релігії, зокрема філософської теології (як конфесійної, так і позаконфесійної). їх функції спрямовані на створення такого філософського вчення, яке б давало можливість продемонструвати або підтвердити існування Бога, якщо можна при цьому визначити його природу, охарактеризувати відносини між Богом і світом, Богом і людьми.

Філософське обгрунтування існування Бога полягає в наданні філософських аргументів на користь реальності його буття. Засобом такого обгрунтування виступає логіка зв'язку раціонально-філософських суджень, в основі яких лежать природно-космічні, соціально-історичні й індивідуально-життєві явища, що зустрічаються у людському досвіді. Тобто з трьох головних джерел релігійного вірування в існування Бога (прозріння, розуму й досвіду) філософсько-теологічні спроби засвідчити існування Бога грунтуються на двох - досвіді та розумі.

В теоретичних обґрунтуваннях існування Бога, філософія релігії найчастіше використовує поняття "доказ" і "аргумент", але однак ці поняття не слід розуміти ні у співвідношенні з класичною філософською теорією, ні за аналогією з природничо-науковим або математичним доведенням. Застереження щодо використання понять "доказу" й "аргументу" покликані засвідчити певну проблематичність самої спроби теоретично обґрунтувати Бога.

Серед доказів, які перевірені історією на стійкість, мають чітку аргументацію і широке визнання, виокремлюються три: **"онтологічний доказ", "космологічний доказ", "телеологічний доказ".**

Онтологічний доказ обґрунтовує існування Бога, виходячи з поняття Бога як реальності, досконаліше якої неможливо помислити нічого.

Найперший широковідомий виклад онтологічного доказу міститься у трактаті Ансельма Кентерберійського "Прослогіон", де він доводить, що Бог - це "буття в дійсності", "дещо таке, величніше від чого щось інше помислити неможливо". Але припустимо, що хтось заявляє, що Бога немає. Ця особа, пояснює Ансельм, "розуміє почуте, а те, що вона зрозуміла, залишається в її умі". З цього він робить висновок, що Бог знаходить собі місце навіть в розумі тієї людини, яка заперечує його існування. Та Бог, за Ансельмом, існує не лише в уяві, але і в дійсності. Бо якби він існував лише як предмет умоспоглядання, то можна було б припустити, що в дійсності може бути й дещо величніше.

Подібну версію онтологічного доказу обґрунтовували Н.Малькольм, Е.Плантінга, а особливо Р.Декарт, який у "роздумах про першу філософію" під поняттям "Бог" розумів "вкрай досконалу істоту". Саме таке визначення "Бога", на думку Р.Декарта, дає підстави твердити, що Бог дійсно існує. Чому? Та тому що, як свідчить філософ, існування - це "своєрідна досконалість". Якщо Бог, за

визначенням, є чимось вкрай досконалим, і якщо його існування - досконалість, то звідси випливає, що Бог існує і заперечувати це, - означає вступати у суперечність із самим собою. Декарт доводить, що існування так само неможливо відокремити від сутності Бога, як і те, що положення: сума трьох кутів трикутника дорівнює двом прямим кутам, неможливо відокремити від сутності трикутника, або ідею гори неможливо відокремити від ідеї ущелини, тож однаково суперечливим буде вважати, що Богові (тобто найдосконалішій істоті) бракує існування (тобто бракує досконалості), як і уявити гору без ущелини. Ми не здатні мислити Бога без існування (що означало б найдосконалішу істоту без найвищої досконалості), так само як ми могли б мислити про коня, що має крила або їх не має.

Іншими словами, Бог уявляється нам найдосконалішою істотою. Якщо ця істота не має ознак буття, то вона недостатньо досконала і ми вступаємо у суперечність із собою, усунути яку можна, лише визнавши існування Бога.

Такі загальні риси онтологічного доказу в його класичній формі, який одначе намагались змінювати, коректувати, удосконалювати за допомогою нових філософсько-аргументативних і логічних засобів. Був він і об'єктом критики й контраргументації, найбільш відомий варіант якої ми маємо у Канта. Щодо онтологічного доказу Кант висунув два заперечення. Перше з них він подає так: якщо в однотипному судженні я відкидаю предикат і зберігаю суб'єкт, то виникає суперечність, через це я говорю, що в однотипному судженні предикат неодмінно підпорядковується суб'єктові. Але коли я відкидаю суб'єкт разом з предикатом, то суперечності немає, бо "вже не залишається нічого", чому щось могло б суперечити. Навести як приклад і водночас заперечувати, що трикутник має три кути - суперечність, хоча заперечення трикутника разом з його трьома кутами не містить в собі ніякої суперечності. Те ж саме можна сказати й про абсолютно необхідну сутність. Якщо відкидається її існування, то відкидається й саме ця сутність з усіма її предикатами.

У другому запереченні Кант доводить, що "буття" не реальний предикат, тобто воно не поняття про щось таке, що можна було б додати до поняття якоїсь речі. Воно тільки покладання речі або певних визначень, що існують самі по собі. В логіці це служить лише зв'язкою в судженні... Якщо взяти суб'єкт (Бога) з усіма його предикатами (сюди належить і всемогутність) і казати - "Бог є" або "Є Бог", то ми не долучаємо нічого нового до поняття Бога, а тільки покладаємо суб'єкт сам по собі з усіма його предикатами до того ж як предмет відносно мого розуміння. В обох випадках, підсумовує Кант, зміст повинен залишатися тим самим. Інакше кажучи, дійсне містить у собі не більше, ніж просто можливе. Сто наявних талерів не містять у собі ні на гріш більше, ніж сто можливих талерів.

То ж Кант, з одного боку, заперечував думку, що ми можемо доводити існування Бога на тій підставі, що існування - це властивість, ознака, характеристика, безумовно притаманна Богові, а з другого - доводив, що поняття

не є буття. Кантові судження були вагомими й мали значний резонанс, але, похитнувши, не спростували онтологічний доказ. Більше того, згодом Гегель взяв верх, довівши, що думка про сто талерів не є поняття, а лише абстрактне уявлення, результат процесу мислення. Дійсне поняття, за Гегелем, конкретне, воно - продукт розуму, воно - об'єктивне. З часом онтологічний доказ набув нового відродження, зазнав нової реконструкції. Нині версія онтологічного доказу існування Бога опирається на логіко-модельні розрізнення між випадковістю і необхідністю. Бог або необхідно існує, чи необхідно не існує. Оскільки поняття максимально досконалої істоти когерентне (від лат. cohaerens - взаємопов'язаний), то її існування логічно необхідне.

Тривалу історію і різні версії мав і найприйнятніший із доказів - космологічний. Його основоположна ідея полягає в тому, що Бог повинен існувати, тому що Всесвіт повинен був мати свій початок і тому, що здійснити це міг тільки Бог. Таке судження тісно пов'язане з переконанням, що все, що виникло, повинно мати якусь причину. Філософською мовою це можна висловити так: якщо дещо існує, то мусить існувати і безумовно необхідна, надреальна сутність.

То ж, оскільки все, що виникає, має причину свого існування і оскільки Всесвіт виник, то він має причину свого існування, якою і є Бог.

Існує кілька версій космологічного доказу (за випадковістю, за задумом) та найсуттєвішим є "доказ за першопричиною", що міститься у перших трьох із так званих "п'яти доказів", розроблених Томою Аквінським у праці "Summa Theologiae".

Тома Аквінський розпочинає свою аргументацію з трактування змін (руху). У світі не викликає сумніву те, твердить він, що все змінюється, замінюючись чимось іншим. Але ця зміна може статися лише тоді, коли існує щось таке, що чинить вплив на істинну сутність даної речі, досягнуту внаслідок змін. То ж, на думку Аквіната, повинна бути першопричина всіх змін, яким підпадають речі. Адже не може існувати нескінченного ланцюгу речей, замінюваних іншими речами, бо кожна зміна в даному ряді взаємопов'язаних змін виступає лише опосередкованим ініціатором змін і сама потребує ініціації ззовні. Має бути щось таке, що спричинює зміни в речах, а саме не підлягає змінам ззовні, мусить існувати незмінний ініціатор змін, яким і є Бог.

Згідно з другим доказом Аквіната, одна природна річ обумовлює іншу, у світі існує загальна причинна обумовленість. Але в такому разі мусить бути перша причина або щось таке, що не завдячує своєму існуванню чомусь іншому. Ми ніколи не спостерігали і не могли спостерігати щось таке, що мало б причину в самому собі, бо це означало б, що ця річ передує собі самій, а це - неможливо. Такі ряди причин, за логікою мислення Томи Аквінського, мусять десь доходити до краю, впорядковані низки причин мусять мати першу ланку, відправну основу, якою і є Бог.

Згідно з третім доказом, світ складається з необхідності і випадковості. Будь-яка необхідна сутність або завдячує своєю необхідністю чомусь іншому, або ні. Але оскільки ми, як твердить Аквінат, змушені покласти край низці причин, що породжують наслідки, так само ми повинні зробити й з низкою необхідних сутностей, які самі черпають свою необхідність ззовні. Ми десь мусимо зупинитись і впровадити необхідну сутність per Se (у перекл. з лат. означає "само по собі") - джерело необхідності для всіх інших. Таким джерелом визнається Бог.

В основі телеологічного (від грецьк. телео - мета) доказу існування Бога, який, за словами Канта, заслуговує на те, щоб про нього говорили з повагою, лежить ідея того, що порядок, який ми спостерігаємо в навколишній природі і Всесвіті загалом, є результатом задуму і дії розумного й всемогутнього зодчого.

Найперший зразок викладу телеологічного доказу відзнаходимо у трактаті Ціцерона "Natura Deorum" ("Походження богів"), де один із персонажів - Луцілій - висловлює думку, що Всесвітом має в якийсь спосіб правити або спричинювати його вищий розум, адже порядок у природі не може мати випадкового характеру. Ця ідея лежить в основі всіх версій телеологічного доказу або, як його ще називають, доказу за задумом.

Історія телеологічного доказу - це не лише історія спроб дати відповідне тлумачення різним формам порядку та намагань життя природи, але й історія прагнень залучити в "дослідну основу" цього доказу нові сфери природного, соціального, особистісного буття.

Як правило, звертають увагу на два способи доведення, до яких вдаються ті, хто вбачає у світобудові ознаки задуму. До першого належать ті, хто розглядає задум як закономірність, до другого - ті, для яких задум виявляється як мета

У версії, в якій доказ за задумом проявляє себе як закономірність, домінуючою є ідея високого рівня впорядкованості Всесвіту, що можна з'ясувати тільки впливом розумної сили або розумної причини, тобто причини, наділеної розумом. Один із авторів такої версії Річард Свінберн, звертаючи увагу на всюдисущність послідовності закономірностей, що спостерігаються нами, пояснював, які прості закони керують всіма подіями, що змінюють одна одну. З підручників фізики, хімії та біології, говорив він, ми можемо дізнатися про те, як поводить себе у світі майже все. Закони такої поведінки можна визначити за допомогою відносно простих, зрозумілих людям формул, завдяки яким існує можливість успішно передбачати майбутнє. Та якщо впорядкованість природи це - відповідність формулі, простим фізичним законам, які можна передати словами, то впорядкованість Всесвіту постає як вкрай дивовижне явище, зазначає Свінберн. Для Всесвіту так природно було б перебувати в хаосі, але ж ні - він є дуже впорядкованим. І тут наукового пояснення, на думку Свінберна, бути не може, оскільки в цьому поясненні ми розглядаємо окремі явища як породження попередніх явищ у відповідності з фізичними законами, а закони найвищого

рівня не можливо пояснити, бо вони відображають взаємодію всіх явищ в цілому.

Версію доказу за задумом в аспекті мети найбільш повно репрезентує Вільям Пейлі (1743-1805 рр.), який доцільність Всесвіту, складну систему взаємодій, що існують на Землі, пояснює за аналогією з годинником, різні частини якого виготовлені й зібрано докупи з певною метою, аби продукувати рух, а цей рух розмірюється так, щоб відміряти години доби. Всесвіт, за Пейлі, нагадує годинник, а тому має пояснюватися через діяльність розумної і цілеспрямованої сили.

Із розвитком науки розширялась і дослідна основа телеологічного доказу. Так на початку нашого століття було запропоновано розглянути в перспективі даного доказу ту обставину, що природа могла б і не мати всі ті умови, які необхідні для появи органічного життя і свідомості, або той факт, що Всесвіт демонструє наявність певної раціональної структури і інтелігібельний (від лат intelligibilis - доступний для пізнання, мислимий) певною мірою для людського розуму тощо.

Сучасні спроби розробки телеологічного доказу спрямовані переважно на дослідження умов появи життя, в першу чергу людського життя. Поєднання структурних компонентів й еволюційних процесів Всесвіту, що є спеціальними умовами виникнення життя людей, інтерпретується провіденційно (від лат. providentia - передбачення, провидіння). Відзначається, що ці умови утворюють надзвичайно складний зв'язок, який не можна пояснити простим випадковим збігом обставин або неорганічною та органічною еволюціями. Такий зв'язок може бути здійснений тільки мудрою силою Бога, що реалізує певний задум.

Проаналізовані докази існування Бога тією чи іншою мірою наявні у більшості філософсько-теологічних учень про Бога. їх можна поділити на дві найбільш загальні групи: **філософсько-теїстичну і філософсько-антропологічну.**

Філософсько-теїстична концептуалізація природи Бога виходить із ідеї Бога як праоснови світу. В ньому вкорінене все, оскільки все походить від нього як від першопричини і тяжіє до нього як кінцевої мети. Сама ж праоснова може бути вкорінена тільки в самій собі, перша і остання причина всього мусить бути причиною самої себе. Бог, як така причина, існує в силу абсолютної необхідності своєї власної сутності. Він є із самого себе буття. Тому в ньому повністю співпадають сутність і наявне буття. Бог не тільки має буття як суще, тобто те, що має буття, але є саме буття. Отже, саме буття Бога є всією повнотою буття. Звідси випливає його нескінченність, трансцендентність стосовно конкретного сущого. Найбільш повно така версія природи Бога викладена у філософському вченні про Бога, створеному одним із найвидатніших філософів XX століття А.Уайтхедом (1861-1947 рр.). У його філософській концепції Бог постає актуально сущим, джерелом всіх ідеалів і нових можливостей.

Філософсько-антропологічні обгрунтування існування Бога здійснюються в

основному через осмислення образу людини і в першу чергу її богоподібність. Практично всі антропологічні вчення і концепції спрямовують свої зусилля на осмислення цього основоположного твердження, покликаного охарактеризувати сутність людини. Оскільки в християнській традиції Бог "трансцендентний" відносно світу, то і такі фундаментальні структурні компоненти образу людини, як дух, душа повинні також виявити певні аспекти такої здатності, тобто якусь "трансцендентність". Зазначені компоненти подаються в такій філософській концептуалізації, що їх важко пояснити у параметрах природно-історичної реальності, а відтак вони розглядаються як такі, що мають надприродне походження і можуть бути пояснені тільки з позицій існування іншої, трансцедентно-божественної реальності.

Філософська антропологія, за словами М.Бердяєва, розпізнає природу людини як образ і подобу абсолютного буття, як мікрокосм, як верховний центр буття. Також вона пояснює і проливає світло на таємничу двоїстість природи людини. Подібне бачення є в антропологічних концепціях М.Шелєра, Б.Паскаля, Г.Плеснера, А.Гелена, М.Бубера тощо.

Основними філософськими формами усвідомлення Бога є теїзм, деїзм і пантеїзм. В основі теїзму (від грецьк. theos - Бог) як вчення лежить уявлення про особистість Бога, який трансцендентний світові, що був ним створений у вільному акті волі і яким він керує. Бог в теїзмі впливає на всі матеріальні й духовні процеси. Він - джерело усіх предметів і явищ, водночас відмінний від них. Із Богом як надприродною особою віруючі можуть спілкуватися мовою релігії, передусім молитовним зверненням. У найбільш розгорнутому вигляді концепція теїзму представлена в богословсько-філософських вченнях християнства, ісламу та іудаїзму.

На відміну від теїзму, якому притаманна віра в особистого Бога - творця світу, в релігійно-філософському вченні деїзму (від лат. Deis - Бог) Бог постає безособистісною першопричиною світу, тобто вищим розумом, з буттям якого пов'язана побудова Всесвіту. Окрім цього, Бог у вченні деїзму, після створення світу, не втручається в процеси і явища, що відбуваються в ньому. Сягаючи своїми витоками середньовічної філософії, деїзм як філософський напрямок, оформляється лише в XVII столітті. Його засновником вважається лорд Г.Чербері (Англія), який розвинув ідею релігії розуму ("Traktatus de veritate...", 1624 р.).

Прибічники деїзму існуючим формам релігії протиставляли "природну релігію Розуму", яка виводиться із самої природи людини і ґрунтується на розумі. Заперечуючи деякі релігійні догмати й обряди, виступаючи проти проявів релігійної нетерпимості, деїсти прагнули вивільнити науку і філософію від утисків церкви. Водночас вони визнавали існування Бога як першопричини (Дж. Лок, АБольтер, І.Кант тощо). Окремі з них, як наприклад, ГЛейбніц, вважали, що існування Бога можна чітко довести. А великий І.Ньютон взагалі залишав за

Богом тільки функцію першорушія світу. Деїзм був і залишається сьогодні своєрідною формою компромісу між релігією і природознавством.

У пантеїзмі (від грецьк. pan - все, theos - Бог), як філософському вченні, Бог ототожнюється зі світом, природою. Його прибічники розглядають Бога не як надприродну особу, трансцендентне начало, а як абсолют (безособовий дух), злитий з природою в єдине ціле. Пантеїстичні ідеї досить давні. Вони сягають ще часів, коли не було навіть поняття Бога як єдиного світового духу, їх можна виявити вже у брахманізмі, індуїзмі, даосизмі, у філософії стоїків і неоплатоніків. Термін "пантеїзм" ввів нідерландський теолог Й.Фай (1709 р.), а концептуальну систему ідей пантеїзму вперше виклав англійський філософ Д.Толанд у своєму "Пантеїстиконі" (1720 р.).

Пантеїзм ніколи не був однорідним. Як правило, виокремлюють дві основні його форми: **натуралістичну і релігійну,** що час від часу зазнавали значних видозмін.

В натуралістичній тенденції пантеїзму, що з особливою силою почала проявлятися в епоху Відродження, Бог "розчиняється" в природі Всесвіту. Бог є "нескінченний максимум" (М.Кузанський), він існує лише "в речах" (Дж. Бруно, Дж. Кардане, Т.Кампанелла), Бог і природа - єдина субстанція (Б.Спіноза, Й.Г.Гердер), Бог - безособова й умоглядна "форма", яка обладнує "матерію" (Г.Сковорода).

Прибічники релігійного пантеїзму, що значною мірою спирались на неоплатонічне вчення про еманації, розвивали концепції вічного, позачасового породження природи безособовим Богом. Вони "розчиняли" природу в Бозі, вважаючи його безособовим світовим духом, що прихований у самій природі. Звідси й твердження про присутність Бога у всіх процесах і явищах як їх надприродного начала (І.С.Еріугена, І.Екхарт, М.Мальбранш тощо).

Підсумовуючи, зазначимо, що проблема буття Бога, релігії знаходиться у полі зору практично всіх сучасних філософських напрямків, починаючи від неотомізму, де вона є визначальною, і закінчуючи прагматизмом (Ч.Пірс, У.Джемс, Д.Дьюї), де ці питання є другорядними.

У неотомістській доктрині (Е.Жільсон, Ж.Марітен, А.Дондейн, К.Фабро) "саме буття" є Бог, в якому проявляється тотожність сутності й існування, тобто він охоплює всю повноту буття, не обмежену небуттям. Він обіймає собою всю досконалість буття. Бог є "чисте буття", "чиста досконалість" (actus purus), а тому перебуває за межами, доступними розуму, який оперує кінцевими величинами.

Бог є причина буття, що внутрішньо властива всім речам і в них діє. Найдосконалішим витвором бога є людина, що має безсмертну душу, свободу волі й духу. Людина здатна розірвати ланцюги тваринного стану і піднестись до чисто духовного буття, доводячи цим свою свободу і стверджуючи свою гідність. Але людський дух не слід порівнювати з божественним - "чистим духом", що іманентно присутній у світі створених Богом речей. Трансцендентний світу Бог,

у концепції неотомізму, одночасно виявляється іманентно притаманним йому, виступаючи водночас як досконала реалізація всіх можливостей, чиста актуальність, яка являє собою незмінну і у своїй досконалості притягальну мету, до якої тяжіє весь Космос і кожна річ зокрема.

Із позиції прибічників феноменології, релігійний досвід своїм корінням сягає глибинних шарів "чистої свідомості", тому й трансцендентний "Абсолют" є щось таке, що конструюється в якомусь глибокому й унікальному почутті, яке має свою першооснову в тому, що є кінцевим й істинно абсолютним (Е.Гуссерль, А.Дюмері, Ж.Ерен, У.Сеолер, Дж.Уайлд, П.Рікьор).

З'ясовуючи природу та сутність релігії, феноменологи (М.Еліаде, Г. ван дер Лееув, Р.Отто, Ш. де ля Соссей та ін.) звертають особливу увагу не на ті риси, які безпосередньо дає процес релігійного відображення, а на ті, що є продуктом мисленно-фантазійного виповнення сущого й творення віруючим належного.

Йдеться, як справедливо зазначає Б.Лобовик, про категорії "спасіння", "спокута", "священне й профанне" тощо.

У неофрейдизмі (Е.Еріксон, Е.Фромм, У.Роджерс, Г.Гантрип) релігійні почуття, релігія в цілому розглядаються як норми, що виростають із природних людських відносин, тобто є нерозривним аспектом людського існування; а ідея Бога інтерпретується як така, що посилює почуття реального сприйняття світу, злиття ж з Богом є своєрідним відображенням примирення в людській психіці "Его" і "над-Его" (М.Клейн, Дж.Флюгель).

Із позицій екзистенціалізму (С.К'єркегор, М.Хайдегер, К.Ясперс, Г.Марсель тощо), християнська істина релігії полягає не в тому, щоб знати істину, а в тому, щоб істиною бути. Відтак релігійна істина невіддільна від "екзистенції" людини (її неповторності, унікальності, суб'єктивності), від самого життя і смерті, щастя і страждання, від долі індивіда. Релігійність є екзистенційною рисою людського буття, що залежить від першоначала - трансценденції, яка відкривається в акті віри. То ж, як екзистенція, за словами К.Ясперса, я існую тією мірою, якою я усвідомлюю себе як подарований собі самому трансценденцією, тобто Богом.

Персоналізм зі своїм проголошенням, з одного боку, пріоритету унікальності особистісного начала як у людині, так і у бутті взагалі, а з другого, - нерозривного зв'язку особистісного "я" з іншими такими "я", відстоює релігійність комунікативної якості особи, яка має своїм праобразом правічний зв'язок людини з Богом, ідея якого, з точки зору персоналістів (Е.Муньє, Ж.Лакруа, М.Дюфрен, У.Хокінг тощо) апріорно закладена в людині. Так що всі докази його реального існування зводяться до розкриття і коментування цієї самоочевидної істини.

З погляду прибічників герменевтики (Х.-Г.Гадамер, О.Больнов, К.Апель, П.Рікьор тощо) тільки цей напрямок філософії здатен розробити загальну теорію інтерпретації, придатну для вивчення релігії. Можна визначити, що таке релігія,

але це визначення повинно, на переконання О.Больнова, здійснюватись іншим шляхом, ніж звичайний процес визначення. Релігію можна визначити тільки герменевтичним способом, тобто слід виходити з якоїсь її ідеї, яка згодом буде збагачуватися через індуктивне і позитивне дослідження.

Релігійна герменевтика як мистецтво тлумачення релігії і в першу чергу біблійних текстів ("Богом відкритих істин") започатковується Августином Аврелієм (вчення про речі і про знаки, з'ясування проблеми розуміння як переходу від знаку до знання), набуває розвитку у працях Ф.Іллірійського (принцип контекстуального тлумачення та принцип герменевтичного кола), згодом трансформується в герменевтику історичну. Сьогодні все відчутнішою є тенденція до тлумачення біблійних текстів крізь призму екзистенційного світосприйняття, вияву того, що Біблія **може** сказати людині, про що вона **може** повідомити їй.

Отже, буттєвість феноменів Бога, релігії доводиться прибічниками різних філософських напрямків із позицій їхніх сутнісних теоретичних засад і засвідчує, що кожний із них окремо не може претендувати на вичерпне і повне осягнення природи Бога, з одного боку, а з другого - будь-яке осягнення Бога, його сутнісних властивостей слід розуміти як обмежене за охопленням і глибиною.

Та хоча ми й не спроможні всебічно осягнути Бога, адже ми його творіння, це ще не означає що ми не маємо права говорити про нього осмислено, філософськи осягаючи його атрибутивні ознаки й властивості. Різні точки зору щодо природи Бога, його реальності дають можливість реконструювати філософсько-теїстичне поняття Бога, здійснити філософську концептуалізацію його сутності.

Як ми мали можливість вже переконатися, доведення існування і поняття Бога традиційно взаємопов'язані. Цей зв'язок особливо очевидний у контексті логічної залежності того чи іншого змісту поняття Бога, від шляху, методики, якою визначають і обґрунтовують його існування. А докази існування Бога витікають з певних уявлень про нього.

На наш погляд, найсуттєвішим висновком, що випливає із доказів існування Бога, є положення про те, що його буття є **абсолютне..** Він є причинною інстанцією світу, його праосновою. Взагалі Бог є причинною основою будь-чого сущого. Він іманентний сущому. У Бозі повністю зливаються сутність і реальність буття. Бог не тільки володіє буттям як сущим, але й є саме буття. Але, як такий, Бог є вся повнота буття, а тому він **нескінченний.** Не обмежуючись жодним небуттям, Бог є **чистим буттям, чистою актуальністю,,** яка з початку завершено знаходиться в собі. Як чисте буття, Бог має й чисту **досконалість^** що й визначає його сутнісні властивості або атрибути.

Незалежно від шляху осягнення суті Бога (гіпотез чи віри), специфіки різноманітних релігій, простежується майже одностайна тенденція надавати йому якості, які є невіддільними від самого його існування. Щонайперше

філософський розум спрямований на концептуалізацію Бога як **вседосконалість,** що може бути інтерпретована як реальність настільки велика і досконала, що жоден актуальний чи можливий світ не містить в собі чогось такого, що б переважало її. Бог - **вічний^** перебуває поза часом, тобто він не має локалізації в часі або часової тривалості. Бог **всюдисущий;** він є повсюди, у світі і поза світом. Неможливо уявити собі, що Бог обмежений якимись просторовими координатами. Він -безмежний. Бог є носієм **абсолютної влади,** тобто він **всемогутній.** Бог знає все і може все, що не є суперечливим із логічної точки зору і не суперечить його власній природі. Він є носієм абсолютного знання і мудрості, що має характер "повної духовної інтуїції дійсності".

Бог є також нескінченний акт **воління** і **любовь** Об'єктом такого акту є в першу чергу його власне нескінченне буття, а, по-друге, - творіння, світ. Бог завжди волів і воліє творити незмінно. А оскільки Божа воля спричиняє появу речей, то, безперечно, кожна річ є бажаною у Бога. Таким чином, Бог воліє добра кожній речі, що існує, а оскільки любов є бажанням комусь добра, то стає зрозуміло, що Бог дає свою любов усьому, що існує. Він сам є Любов'ю.

Такі найбільш характерні атрибутивні властивості Бога, філософськи осмислюючи які, ми прагнули уникнути тенденції до антропологічної редукції, адже йдеться не про звичайну істоту, а верховну надприродну сутність, яка, як ми вже мали переконатися, наділена вищим розумом, абсолютною досконалістю і всемогутністю, є творцем світу і причиною всього, що у ньому відбувається.

3. Питання походження світу в релігії.

Будь-яка релігія пропонує віруючим систему узагальнених поглядів на світ, його походження і місце людини в ньому, тобто формує власну релігійну картину світу. До того ж, кожна з релігій формує власне бачення світу, акцентуючи при цьому увагу на тих чи інших аспектах. Вони описані у "священних книгах" різних релігій, зокрема в Біблії, Корані, книзі Танак, Трипітаці, Ведах тощо. Саме в цих книгах подаються різноманітні версії походження світу. За одними релігійними традиціями він був створений Божим словом, за іншими - волею якогось Абсолютного Начала. Деякі релігійні вчення стверджують, що світ був створений з нічого, розмежовуючи відтак особу Творця і його творіння. Інші ж релігійні вчення доводять, що світ виник як еманація Абсолюту, який існує сам по собі і поза світом. В таких релігіях як буддизм і джайнізм взагалі відсутня уява про походження світу, оскільки ці релігії відкидають існування Бога-Творця. Спільним для всіх релігійних концепцій є погляд, що світ створений якоюсь надприродною силою, обумовлений рамками простору і часу, а його розвиток відбувається завдяки втручанню певних зовнішніх сил. Найбільш повно релігійна картина світу

представлена в таких розвинутих релігійних системах як іудаїзм, християнство та іслам.

У християнстві релігійна картина світу склалася на основі синтезу біблійних ідей про творіння світу з "ніщо" і Божого промислу, космологічних елементів стародавньої грецької і римської філософії, поглядів, що ввійшли в геоцентричну систему Птолемея. Сутність християнської концепції походження світу полягає в тому, що світ створений Богом з нічого і є обмеженим у просторі і часі. Бог керує його розвитком, все відбувається в ньому та з його волі: еволюція явищ і предметів, послідовність історичних подій, походження життя й людини. Бог - першопричина всього. Християнство вимагає вірити в ці ідеї.

Що стосується питання, яким був створений світ - незмінним чи змінним, тобто таким, яким ми його тепер бачимо, то його різні релігійні системи так і не розв'язують. Щодо питання про те настільки давно створено світ, то християнство нікого не спонукає вірити в той чи інший чітко визначений час творіння світу, оскільки до створення світу час як такий взагалі не існував. Християнин, повчають богослови, повинен просто вірити, що до виникнення світу існував Бог без світу. Питання ж, яким чином відбувся креативний акт і в якій формі, а також про час його походження, християнські богослови відносять до компетенції науки.

Питання про те, що знаходиться в центрі Всесвіту - Земля чи Сонце - більше не є предметом дискусій між наукою і релігією. Будова і закономірності розвитку Всесвіту повністю перейшли до компетенції науки. Здобуті наукою знання про навколишній світ не розглядаються як абсолютні. В процесі пізнання вони уточнюються і переглядаються. Релігія ж претендує на абсолютну істину, особливо у розв'язанні таких питань як походження світу, людини, сенсу й цінності її життя.

Наука досліджує навколишній світ і вивчає процеси, які відбуваються у ньому. На основі пізнання вона з'ясовує причини його виникнення, виводить закони розвитку світу, формулює основні концепції і гіпотези. У поглядах на світ до XVI сторіччя панувала концепція Птолемея, згідно якої Землю уявляли плоскою і знаходилась вона у центрі Всесвіту. Така концепція була названа геоцентричною картиною світу і освячена християнською церквою.

У XVI сторіччі польський вчений Микола Коперник сформулював геліоцентричну концепцію поглядів на світ. Він переконливо довів, що Земля має круглу форму і рухається навколо Сонця, а воно, на думку вченого, є центром Всесвіту. Незважаючи на те, що твори МКоперника католицька Церква занесла до "Індексу заборонених книг", геліоцентрична система світу швидко поширювалась серед природознавців. Відкриті у XVII сторіччі закони небесної механіки і закон всесвітнього тяжіння вже не сприймались християнською церквою як єресі.

На основі відкриттів у природознавстві, зокрема в математиці, фізиці,

астрономії, І.Кант і ПЛаплас ще в XVIII ст. сформулювали гіпотезу про походження Сонячної системи. Згідно неї, вона утворилася з розжареної газової хмари, яка поступово охолоджувалась і стискалась від впливу сил гравітації. Затверділі частки її спочатку утворили кільця, а потім, внаслідок дії доцентрових сил, сформували планети. Сонце - це залишок розжареної газової хмари. Ця гіпотеза не викликала різкої реакції з боку християнської церкви і була мовчазно сприйнята богословами.

В класичному природознавстві протягом XVII-XVIII століть утверджувалася думка, що природа є царством причинно-наслідкових зв'язків і в ній відсутні будь-які смислові зв'язки. Було сконцентровано головну увагу на вивчення руху тіл і законів динаміки. Проте такий підхід вимагав вже повного звільнення природознавства від теології.

Революційний переворот у природознавстві, який стався в XIX ст., привів до створення нової картини виникнення світу. Важливу роль в цьому відіграло відкриття закону збереження енергії, її переходу з одного виду в інший J Цей закон стверджував незнищуваність енергії, вічність матерії. У дослідженні живої природи визначним досягненням стало відкриття клітинної будови живих тіл. Було доведено, що саме клітина є структурним елементом живого світу - тварин, рослин, різних мікроорганізмів.

Хімічний синтез сечовини, яка властива лише високоорганізованим живим організмам, показав, що не існує якоїсь непрохідної прірва між живою і неживою природою. Еволюційна теорія Ч.Дарвіна довела, що всі види рослин і тварин не сталі, а змінні. Принцип природного відбору вказував на здатність живих організмів пристосовуватись до умов свого існування, виявляв'доцільність їх побудови й поведінки. Проте еволюційна теорія суперечила ідеї про божественну доцільність в живій природі, оскільки утверджувала думку про природне виникнення життя на Землі.

Еволюційна теорія значного розвитку набула в XX ст. Синтез класичного дарвінізму з сучасною молекулярною генетикою призвів до створення синтетичної теорії еволюції. Виявлено дарвіністський відбір на рівні молекулярних структур (М.Ейген), сформульована концепція еволюції Всесвіту (А.А.Фрідман, Г.А.Гамов), ідея самоорганізації (Н.Вінер, У.Р.Ешбі). Виникла така галузь знань як синергетика (Г.Хакен) та ін. Все це є виявом ідеї еволюціонізму в сучасних умовах. Не випадково папа Іван Павло II дав високу оцінку еволюційній теорії у посланні до конференції Папської академії наук 1996 р. Сьогодні, за словами папи, "нові знання приводять нас до думки, що теорія еволюції - більше, ніж гіпотеза". Понтифік закликав вчених зосередити увагу на дослідженні проблем походження світу і людини із врахуванням досягнень сучасної науки з метою узгодження еволюційної теорії і концепції католицької церкви з цих питань.

XX сторіччя ознаменувалося новими геніальними відкриттями: виникла

теорія ядерної фізики, були відкриті раніше невідомі елементарні частки і вивчені їх властивості. Це привело до практичного використання атомної енергії і широкомасштабних експериментів в галузі термоядерного синтезу. Астрономія відкрила Мегасвіт і активно стала вивчати його властивості. Доведено існування чисельних величезних скупчень зірок, які відрізняються своїми масами, розмірами, джерелами внутрішньої енергії, характером випромінювання. Відкрито також величезну кількість Галактик різних розмірів і форм, які сприймаються із Землі як туманності. Встановлено, що ці зоряні туманності розлітаються у Космосі в різні боки від єдиної точки.

Теорія Всесвіту, що розширюється - це останнє слово науки про його розвиток з часу виникнення. Математичні основи її розроблені О.Фрідманом. В 1922 році, на основі аналізу рівнянь загальної теорії відносності А.Ейнштейна, які описують поведінку Всесвіту, він прийшов до висновку, що Всесвіт не залишається незмінним у часі, а уявлення про його стаціонарність, тобто незмінність у просторі й часі, є необгрунтованими. Він повинен розширюватися або стискуватися.

О.Фрідманом було створено дві моделі Всесвіту - "відкриту" і "закриту". Згідно "відкритої" моделі, Всесвіт в далекому минулому був стиснутий в дивовижно щільну "грудочку". Надто високі тиски, які існували в ній, могли викликати ядерні реакції, виділення колосальної кількості енергії і вибух з розлітанням величезної маси речовини. Процес цього розлітання, який одержав назву "розширення Всесвіту", продовжується і зараз. Вчений допускав вічність процесу розширення.

"Закрита" модель Всесвіту також визнає існування в минулому надщільного Протовсесвіту, який, вибухнувши, дав початок розлітанню речовини, утворенню відомих нам форм матерії. Проте, згідно цієї моделі, розширення Всесвіту колись зупиниться і почнеться зворотній процес -стискання, зближення космічних об'єктів, а в кінцевому підсумку - утворення нового надщільного згустку матерії. Ця нова "грудочка" матерії з часом знову вибухне, почнеться новий процес розширення і т. д.

Стрижень гіпотези про розширення Всесвіту становила ідея взаємного розбігання Галактик. Ще в 1914 році американський астроном В.Спайфер помітив, що промені світла, які приходять на Землю від далеких Галактик, викликають "червоне зміщення" ліній у спектрі. Наукове з'ясування явища взаємного розбігання Галактик дав у 1929 році американський астрофізик Е.Хаббл, використавши для цього т. зв. ефект Доплера: якщо освітлене джерело наближається до спостерігача, то лінії на спектрі зміщуються в фіолетовий його бік, а якщо це джерело віддаляється від нього, то відбувається зміщення ліній в червоний бік.

Явище розбігання галактик свідчило про те, що всі вони з величезною швидкістю (в сотні, тисячі, десятки тисяч кілометрів за секунду) віддаляються від

Землі. Висновок Е.Хаббла суперечив поглядам на Всесвіт як кінечну, замкнуту систему. На основі цих відкриттів вчені дають нове пояснення походження світу, яке є більш достовірним у порівнянні з попередніми гіпотезами.

Принципово новий етап у розвитку космології пов'язаний з ім'ям фізика-теоретика Г.А.Гамова (1904 - 1968 рр.), який ввів в науку поняття "гарячого Всесвіту" і "великого вибуху". Згідно запропонованої вченням моделі "початку Всесвіту", той "першоатом", з якого виник останній, складався із надто ущільнених нейтронів. Один кубічний сантиметр цієї первісної речовини, на думку ГТамова, важив мільярди тонн. Вибух цього "першоатому" призвів до утворення своєрідного космічного котла з величезною температурою. В міру розширення матерії і простору відбувалося охолодження первісного гарячого Всесвіту. Десь близько трьох мільярдів градусів була його температура на 20-й секунді. Проте з самого початку розширення вона була набагато вищою.

В цей час відбувся також складний природний синтез хімічних елементів. Окремі нейтрони "першоатому" розпадалися на такі елементарні частки як електрони і протони; останні ж, в свою чергу, поєднувалися з тими нейтронами, які не розпалися. Внаслідок цієї взаємодії виникли ядра атомів дейтерію, трітію і ряду інших хімічних елементів. З них потім виникали газові туманності, зірки, галактики. Г.А.Гамов передбачив існування навіть в наш час залишків теплового випромінювання первинної гарячої плазми. Так поступово формувалася наукова теорія походження і розвитку Всесвіту. Основними її положеннями є визнання того, що, по-перше, колись матерія Всесвіту була зосереджена в якомусь надщільному "першоатомі"; по-друге, вибух його призвів до явища, яке називається "розширення Всесвіту"; по-третє, під час цього розширення виникали ті хімічні елементи, на основі яких потім виникли різні космічні об'єкти - туманності, зірки, галактики. Більшість астрофізиків величину 18 мільярдів років вважає найбільш обгрунтованим віком нашого Всесвіту.

Особливо високу активність в пронагавді теорії "вибухового" походження Всесвіту, виявив Ватикан, називаючи її природничонауковим підтвердженням буття Бога. Теологів привабило в цій теорії те, що, згідно Леметру, вибух "першоатому" був спричинений якоюсь зовнішньою щодо нього силою, а нею був Бог-Творець.

Проте "першовибух", реальність якого сьогодні важко заперечити, не є якимсь початком всіх речей. Перед наукою зараз стоїть завдання віднайти природні причини процесу розширення Всесвіту. Академік В.А.Абмарцум'ян вважав, що можливість "великого вибуху" Метагалактики засвідчують ті вибухові процеси, які астрономами спостерігаються в ядрах деяких великих галактик. Саме внаслідок таких вибухів в наш час із викидів ядерної речовини утворюються Галактики менших розмірів.

Якщо групи Галактик виникають із матеріальних утворень, речовина яких знаходиться у надто щільному стані, а сам цей процес пов'язаний із грандіозними

вибухами, внаслідок яких Галактики, що виникають, одержують більшу кінетичну енергію і розлітаються в різні боки, то і явище розширення Метагалактики, на думку вченого, також може бути зумовлене аналогічними причинами.

Що стосується вихідного стану, від якого, власне, після вибуху почалося розширення Всесвіту, то сучасна наука доводить, що колись вся речовина останнього була так щільно спресована, як і ядра тих Галактик, що вибухають в наш час. Такий стан Метагалактики є однією із ланок складного ланцюгу постійних змін у Всесвіті. Перехід від нього до галактичних і зіркових утворень відбувся внаслідок величезного вибуху. Останній надав Галактикам таку енергію, яка розширила і продовжує в наш час розширювати Всесвіт.

Аргументом на користь допущення думки про наявність в минулому надщільного стану речовини Метагалактики стало відкриття в 1963 році квазарів, які знаходяться від нашої Галактики на відстані декількох мільярдів світлових років і віддаляються від нас із швидкістю в десятки тисяч кілометрів за секунду. Саме вони існували десь в початковий період "великого вибуху" Всесвіту (приблизно 8 мільярдів років тому) і є осколками того надщільного згустку, який колись включав в себе всю метагалактичну речовину.

На основі теорії "великого вибуху" ще в 1948 році було зроблене припущення про повсемісну наявність у Всесвіті залишкових, або як їх ще називають - реліктових випромінювань. Це випромінювання, на думку вчених, виникло через декілька сот тисяч, а то й мільйон років після початку розширення Всесвіту. Саме на цей час метагалактична речовина зробилася настільки розрідженою, що порції її електромагнітного випромінювання - фотони - могли вільно поширюватися в просторі і не поглинатися речовиною. Той факт, що це випромінювання надходить до спостерігача рівномірно із всіх боків, засвідчує те, що воно не має в наш час якогось конкретного джерела, а "відірвалося" в початковий період розширення Всесвіту від речовини і дожило до наших днів.

Саме тому дослідження властивостей "реліктового" випромінювання дає можливість ніби-то подивитися на ті фізичні процеси, які відбувалися у Всесвіті на початкових етапах його виникнення. Відкриття його є вагомим аргументом на користь концепції про початковий гарячий стан і розширення Всесвіту.

Теорія "великого вибуху" зтикається з труднощами в дослідженні того первинного стану Всесвіту, після якого почався етап його розширення. Зокрема є припущення ряду вчених, що ті елементарні частки, які утворювали той "вихідний", надзвичайно щільний згусток матерії, від вибуху якого виник Всесвіт, могли виникнути із фізичного вакууму (від лат. vacuum - пустота). На думку теологів, він і є тим "ніщо", з якого Бог створив світ.

Сучасна наука переконливо доводить те, що вакуум є щось, а не нічого. Він не є якоюсь "абсолютною порожнечею". Вакуум насамперед є системою різних полів. Для всякого поля характерним є хитання, тобто порушення стану

рівноваги. Оскільки у вакуумі відсутні частки речовини, то хитання його полів називають нульовими.

Сучасна фізика доводить, що при хитанні електромагнітних полів вакууму кожне з них все таки породжує відповідні їм частки. Так, піонне поле породжує пі-мезони, електро-позитронне поле - електрони і позитрони і т.д. Але ці частки існують незначний проміжок часу. Вони, як зауважив один фізик, ведуть себе так, як той касир-шахрай, який встигає повернути в касу взяті з неї гроші до того, як його викриють. Частки полів вакууму народжуються і тут же зникають. Із-за цієї швидкоплинності їх назвали віртуальними. В перекладі з латинської мови це означає "можливі". Проте це не слід розуміти так, що ці частки взагалі не існують. Те, чого немає, не може впливати на навколишні явища і процеси. А ось вакуум діє на оточуюче його середовище. Це засвідчує те, що він не є абсолютне ніщо, а щось.

Фізикам Р.Фейнману і Д.Чіперу пощастило вирахувати енергетичний потенціал вакууму в порожнині звичайної електричної лампочки. Виявилося, що його достатньо для того, щоб закипіла вода у всіх океанах на Землі. Саме вакуум є сферою прояву наймогутніших фізичних процесів. В ньому існують покищо невідомі науці елементарні частки. Вони виникають парами. Це випливає із закону збереження кількості руху.

Таким чином, коли вчені інколи говорять, що світ виник з "нічого", то вони не даремно при цьому додають "в певному розумінні". При цьому мається на увазі, що вихідним станом нашого Всесвіту був гравітаційний вакуум, який є колискою різних елементарних часток. Вакуум оточує ядра і електрони, які є складовими частками атомів, з яких в свою чергу складаються всі небесні тіла. Останні ж також є невеликими острівцями в океані міжзіркового "майже вакууму". А це тому, що в одному кубічному сантиметрі міжзіркового простору знаходиться всього 1-2 атоми.

Проте вакуум - це не просто вмістилище для речовини. Він впливає на те, що його оточує і що знаходиться в ньому. Багато законів Всесвіту в кінцевому рахунку зумовлені тим, що в науці називають симетріями вакууму.

Відомі астрономи Ф.Хайл і Т.Голд висунули концепцію, згідно якої Всесвіт є вічним, ніколи не мав початку і перебуває у стані "безперервного творення". У космічних просторах постійно утворюються атоми водню, з яких формуються нові Зірки і Галактики на зміну тим, що зникають за межами доступного для спостережень Всесвіту.

Сонце - одна із мільйонів зірок нашої Галактики, в надрах яких проходять постійні ядерні вибухи, внаслідок чого відбувається випромінювання величезної кількості енергії. Цим пояснюється не лише випромінювання, а й світіння Сонця й мільярдів інших подібних зірок, яке через мільйони літ, як припускають вчені, може припинитися. Зорі перестануть світити, охолонуть і перетворяться у темні космічні тіла, що літають у безмежних просторах Всесвіту. Астрономи останнім

часом відкрили темні космічні об'єкти і їх скупчення, що дістали назву "чорних дірок". Таким чином, сучасна наука значно розширила наші уявлення про світ, його походження і будову. Вона змальовує картину світу як складну цілісну систему взаємопов'язаних частин і процесів, які відбуваються в ньому.

Нові гіпотези походження світу породили ряд проблем світоглядного характеру. Так, з'являються питання щодо розширення Всесвіту: чи буде цей процес нескінченним, а чи ж він буде обмеженим в часі? Чи можливим є те, що на якомусь етапі гравітаційні сили стануть переважати сили розширення і почнеться стискання Всесвіту? Все це є свідченням того, що Всесвіт зберігає багато таємниць, які ще належить розкрити науці.

Сьогодні наука має можливість досліджувати не лише макросвіт, а й глибоко проникати у вивчення таємниць мікросвіту й мегасвіту. Бурхливий розвиток наукових знань, величезні здобутки науково-технічного прогресу поступово формують нове ставлення до навколишнього світу, новий тип культури і розуміння пізнавальних можливосте^ людини, яке, в поясненні незрозумілого, не завжди потребує звертання до Бога.

Розвиток науки поставив і ставить перед теологією ряд принципових питань, на які вимагає від неї обґрунтованих відповідей. Серед богословів нині немає єдності в поясненні основоположних релігійних положень з врахуванням досягнень сучасної науки. Відзначимо, що адаптація релігійного світогляду до умов сучасної науково-технічної реальності проявляється переважно в межах фундаменталізму і модернізму.

Одні богослови, використовуючи природничо-наукові теорії про теплову смерть Всесвіту, концепцію "великого вибуху", генних мутацій тощо, відстоюють ідею створення світу. Деякі з них вдаються до переоцінки креаціонізму. Так, в США у 1970 р. було видано працю "Науковий креаціонізм" під керівництвом богослова Г.Морріса. Під креаціонізмом, як відомо, розуміється напрямок у природничих науках, який пояснює походження світу актом надприродного сотворіння і заперечує еволюцію. Морріс вважає, що креаціоністська модель сотворіння світу, на відміну від еволюційної, виділяє особливий початковий період. Саме в цей період були створені найважливіші системи природи в завершеному і стабільному вигляді. Оскільки сучасні природні процеси самі по собі не призводять до появи чогось, то акти творіння повинні мати надприродний характер і потребувати втручання всемогутнього Творця. Коли Творець завершив акт сотворіння, то процеси творіння були завершені й замінені процесами збереження, тобто еволюцією, зорієнтованою на підтримання функціонування Всесвіту і забезпечення йому можливості виконувати своє призначення. Серед фундаменталістів теорія креаціонізму нині є надто популярною.

Якщо ж звернутися до думок прихильників модернізму релігії, тут досить поширеною є теорія, згідно з якою ідея акту творіння світу Богом розглядається

як міф, а біблійна історія творіння як така, що не відображає реальний стан речей. На думку богословів, біблійні оповіді про творіння необхідно розглядати як відображення певного етапу розвитку людського досвіду, стилю мислення і мови людини, її знань про навколишній світ. Так, протестантський богослов Дж. Хік вважає, що біблійні історії про сотворіння світу за своїм характером є міфологічними. Сучасна теологія не повинна підтримувати думки, що цей міф є справжня історія. Оцінюючи біблійну уяву про сотворіння світу, Хік відзначає, що "абсурдно наполягати на тому, що вони є наукою або справжньою історією".

В наш час роль науки як засобу пізнання світу зростає. Саме науці людство зобов'язане своїм проникненням у таємниці макро- і мікросвіту. Здобуті знання істотно розширили горизонти бачення людиною природи, творчого її освоєння. Зростання знань про навколишній світ не призвело до автоматичного відмирання релігії, як це вважалося в часи Просвітництва. Взаємодія науки та релігії у з'ясуванні загадок довкілля виявилась значно складнішою.

4. Релігійне витлумачення людини

Релігійне і наукове пояснення походження людини мають свої особливості і в минулому відрізнялися одне від одного. Релігійні концепції виходять з того, що людина створена Богом, тобто спираються на ідею креаціонізму. Наукове пояснення виходить переважно з ідеї еволюції, теорії антропогенезу, тобто появу людини пояснює тривалим процесом розвитку органічного світу, становлення і функціонування суспільства.

Історія поглядів на походження і сутність людини налічує безліч варіантів. Первісні уявлення містяться у міфологічній свідомості. Людина розглядається нею як прямий нащадок тварин тих чи інших видів, які є її безпосередніми пращурами. Такі погляди відповідно орієнтували систему релігійних вірувань, обрядові дії і поведінку людей, їх світосприймання в цілому.

Одним із варіантів пояснення походження людини виступають стародавні грецькі міфи. Пантеон богів, їх життя і воля передують появі людей. Існування богів і людей здійснюється у двох паралельних світах, які пов'язані між собою. Цей зв'язок між ними, за міфами, відбувається через шлюбні угоди та дітонародження. Людина походить від Бога, але природне її походження залишається таємницею.

В історії світоглядної думки тисячоліттями панував погляд про органічну належність людини до природного світу, про її природне існування. Вона розглядалася як складова природи, що підвладна природним закономірностям. У первісних філософських системах людина поставала часткою всесвітнього логосу, що залежить від циклів його розвитку.

Проблема походження людини в найбільш категоричній формі вперше

була поставлена релігією. В релігійних творах різних народів зафіксовані уявлення про походження людини, її місце та призначення у світі, і співвідношення в ній тілесного і духовного. Спільною у різноманітних конфесійних поглядах є теза, що людина - істота розумна. Згодом склалася специфічна галузь знань про людину, яка дістала назву релігійна антропологія.

В різних релігіях, зокрема в іудаїзмі, християнстві, ісламі, надприродна сила (Бог) має здатність творити світ і людину з нічого за власною волею. Схожі уявлення притаманні й багатьом східним релігіям, в яких інтерпретація походження людини різниться лише деталями, а в головному - співпадає: людина - продукт творіння.

Класична модель появи людини подається у священних книгах різних релігій. Так, Біблія має свій опис процесу творіння Богом людини. "І сотворив Господь Бог людину із пороху земного, - сказано у ній, - дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею" (Бут. 2:7). Далі розповідається, що Бог поселив першу людину по імені Адам в Едемському саду, щоб порала вона та доглядала його (Бут. 2:8-15). Був Адам в раю самотнім, бо серед створених Богом живих істот не мав помічників. З метою усунення цієї самотності Господь вирішив створити жінку. Біблія про це розповідає так: "І вчинив Господь Бог, що на Адама спав міцний сон, - і заснув він. І він узяв одно із ребер його, і тілом закрив його місце. І перетворив Господь Бог те ребро, що взяв із Адама, на жінку і привів її до Адама" (Бут. 2:21-22).

В цих найдавніших релігійних текстах (IX - VIII ст. до н.е.) існує спроба осмислити не лише проблему походження людини, але й розкрити її сутність. Відмінні елементи людської природи, а саме тіло, душа і дух, християнська теологія розглядає як такі складові, які створені різним способом в процесі творіння. Християнство та іудаїзм твердять, що людина зобов'язана Богу не лише за створіння її тіла з праху земного, але й за той особливий творчий акт Всевишнього, який чудесним способом наділив людину життям. Цим самим підкреслюється наявність в людині надприродного аспекту, а саме духовності і моральності. В релігійній свідомості людина роздвоюється на матеріальне земне і духовне надприродне начала.

З релігійної точки зору духовне начало - дух, душа, атман, має надприродне походження і є вищим началом. Воно має сакральні функції і відображає зв'язок людини з Богом. Теза про те, що Бог дав життя людині через своє дихання, засвідчує, на думку богословів, що людина розумна істота і є втіленням Бога. Згідно християнської антропології, людина є доказом буття Бога, оскільки він наділив її життям і безсмертною душею. Відомий богослов Іван Дамаскін писав, що людина володіє задатками богопізнання, оскільки знання про буття Бога сам Господь заклав у природу людини.

Матеріальне начало в багатьох релігіях розрізнюється як недосконале і гріховне, що виступає джерелом зла. В розвинутих релігіях, зокрема у

християнстві, іудаїзмі та ісламі, підкреслюється значення тілесного існування людини, наголошується на її цілісності, прославляється й обожнюється чесна людина, форсується концепція воскресіння плоті. Це вчення досягло кульмінаційної точки в християнських догматах про боговтілення і влюднення. Зрештою теологія віддає Богові базові засади в розумінні походження та існування людини.

Намагаючись розв'язати проблему співвідношення в людині біологічного і соціального, теологія зустрічається з багатьма труднощами, зокрема в інтерпретації матеріального і духовного. З точки зору релігії, людина походить з праху земного; її тіло смертне, воно розкладається і перетворюється на земний прах, тобто в недосконало матеріальне начало. Виходить, що людина не може бути образом і подобою Бога. Намагаючись подолати цю суперечність богослови вдаються до модернізації, вважаючи, що біблійний вираз "земний прах" є досить туманним. В Біблії не вказано, яку матерію Бог використав в процесі творіння людини - глину чи якісь прості тіла. Це питання, на думку богословів, виходить за межі релігії і є прерогативою наукового пізнання.

Що стосується духовного начала людини, то, на думку богословів, - це життєвий принцип, символ душі, і вона, як і сам Бог, невидима. Згідно Біблії, душа створена Богом і є його відображенням та подобою. В теологічній інтерпретації божественна подібність душі - це розум, здатність пізнавати і розкривати таємниці світу, свобода вибору, дотримання принципів моралі і норм соціальної поведінки. Всі ці якості людини, як відомо, соціально й історично обумовлені, а відтак змінюються. Якщо б вони були встановлені Богом, то тоді б повинні були б мати характер абсолютних істин.

Вихід із суперечливої ситуації, богослови вбачають в символічному розумінні Біблії, посилаючись на авторитет отців християнства. Уже в IV ст., підкреслюють вони, Августин Блаженний радив християнам не сприймати буквально біблійну розповідь про створення світу, яка багата алегоричними образами і символами. "Я розумію, - писав він, - що було б наївно уявляти, що Бог займався виліплюванням людського тіла. Бог - чистий дух, він не має ані пальців, ані рота". До того ж, в період творення нікого не існувало, хто б зміг зафіксувати дії Бога.

Ми маємо справу, підкреслюють богослови, з образною мовою, притчами, алегоричними порівняннями, які відображають спрощену уяву стародавніх народів про походження і структуру людини. Це стосується й біблійної розповіді про створення жінки з ребра Адама. Доведено, що в чоловіка і жінки однакова кількість ребер. Біблійний образ "ребра" - це своєрідний символ, що вказує на взаємне притяжіння людської статі. Чоловік і жінка створені для того, щоб доповнювати одне одного в їх повсякденному житті. З точки зору християнства, природа чоловіка і жінки однакова. Жінка теж є особистістю, її гідність рівна з чоловічою.

Сучасна наука, попри всі розбіжності та суперечності існуючих наукових уявлень про виникнення людини, на основі фактичних даних подає таку картину поетапного походження людства:

- стадія австралопітеків-мавполюдей, здатних до діяльності за допомогою знарядь. Вони жили десь 5-2,5 млн. років до н.е.;

-стадія пітекантропів і синантропів, здатних до використання мови як регулятора початкових виробничих відносин. Вони жили 1,5 млн. років до н.е.;

-стадія неандертальців, яким притаманний розвиток мови, як засобу обміну інформацією, здатність формування логіко - понятійної форми відображення дійсності. Вони жили від 200 тис. до 40 тис. років до н.е.;

- стадія кроманьйонців як прообраз сучасної людини, в яких розвивались предметна свідомість, родова спільність, власне господарювання.

Ця схема задовольняє певною мірою наукову допитливість, хоч, без сумніву, потребує ще подальших уточнень.

В "священних книгах" людина розглядається як вінець Божого творіння, його образ і подоба. Вона дістала від Бога настанову панувати над усією землею, тваринним і рослинним світом, покликана турбуватись про них, обробляти землю і нести відповідальність за життя на ній (Буг. 1:26-28; 2:15; 8:7-9). Для християнської антропології зразковим вважається визначення людини, яке дав Василь Кесарійський (330-379 рр.). "Людина, - писав він, - є розумне творіння Бога, створене за образом його Творця, тварь, що дістала вказівку стати Богом". В цьому визначенні зроблена одна з перших спроб усвідомити волю людини, її совість і відповідальність, прагнення до вищих духовних цінностей. Аналогічна уява характерна й для інших релігій. Так, в Корані, людина осмислена як "намісник" Бога на Землі (Аят 2:8). Вона обдарована розумом і вищими знаннями (Аят 2:29). В буддизмі людина посідає найвище місце в ієрархії інших живих істот. Лише їй належить здатність розірвати кайдани сансари і досягти нірвани, тобто злитися з Буддою. В християнській, буддистській, мусульманських релігіях в сакральній формі описується стан людини в суспільстві, визначаються її роль і міра відповідальності, висловлюються ідеї щодо єдності людського роду.

В різних релігійних вченнях робиться спроба зняти суперечність між сутністю та існуванням людини. В християнстві, зокрема, людина виступає суб'єктом гріхопадіння і об'єктом спасіння. Соціальне відчуження особи інтерпретується як порушення єдності людини з Богом, виводиться на основі її відходу від божественної першооснови. Порушення зв'язку людини з сакральним сприймається релігійною свідомістю як моральна деградація особи, її абсолютна духовна спустошеність. Людина, яка відпала від Бога, на думку богословів, позбавлена Божої благодаті і спасіння. Все це приводить до тяжких наслідків у житті людства - хвороб, ворожнечі, вбивств, воєн, тяжкої праці, а зрештою - до смерті.

Людина, яка відпала від Бога і втратила можливість спілкування з ним, перебуває у постійній гріховності. В неї порушена гармонія внутрішніх сил і плоть бунтує проти душі, емоції протестують проти розуму. Відновлення сакральної єдності з надприродним стає ідеалом людського вдосконалення, усвідомлюється в релігії як призначення людини. Примирення з Богом, здобуття милості і спасіння, завоювання Божої любові, стають покликанням і смислом людського існування. Соціальне витісняється релігійним, а суспільна діяльність людини відходить на задній план. Зразок досягнення такого ідеалу в різних релігіях відмінний. В буддизмі, наприклад, він подається через образ Будди і бодхисаттви, в християнстві - через образ Ісуса Христа, який терпить і страждає, вказуючи віруючим шлях до спасіння. Християнство вважає Ісуса Христа досконалою людиною, другим Адамом. Через нього, на думку богословів, люди вступають у патерналістичні (лат. paternus - батьківський) стосунки з Богом і прилучаються до сакрального.

Наріжним каменем релігійної антропології є вчення про душу, сенс і цінність життя. Згідно релігійних уявлень, душа розглядається як нематеріальна надприродна сила, що тимчасово перебуває в тілі людини і є джерелом її життя. Вона має надприродні властивості, зокрема таку як безсмертя, яке дарується людині Богом. З вченням про душу пов'язані релігійні погляди про безсмертя, загробну відплату і блаженство в царстві небесному. Релігійна концепція душі роздвоює природу людини, поділяючи її на грішне тіло і праведну душу. Це вчення не зовсім узгоджується з науковою концепцією онтогенезу людини як цілісної особистості.

Деякі теологи-модерністи намагаються усунути цю суперечність, розглядаючи людину як цілісну істоту, не роздвоєну особистість. Так, німецький богослов К.Ранер трактує онтогенез особистості як природний процес, в якому творча воля Бога проявляється через вторинні причини, тобто діє опосередковано. Родичі, на його думку, є первинною причиною цілісної особистості, включаючи і її думку. Але це не безпосереднє породження або передача дитині душі. Відтворення душі у тілі дитини відбувається з допомогою сили Божої ще в утробі матері і цей процес обумовлений впливом біологічних, психологічних й соціокультурних чинників.

В теології зустрічаються різні погляди на природу душі. В переважній більшості релігій душа вважається, як правило, безсмертною, але це не виключає інших поглядів. Так, богослов раннього християнства Арнобій вважав, що душа має невизначену природу: якщо людина не знає Бога, то її душа смертна, якщо ж вона звертається до Божого милосердя, таїї душа стає безсмертною.

Деякі християнські богослови вважали, що душа вмирає разом з тілом. Так, античний богослов Титіан (II ст. н.е.) доводив, що душа має земне походження. В ній немає нічого світлого, за своєю природою вона темна й здатна до руйнування. Аналогічної точки зору дотримувався один із перших християнських святих

Іреней Ліонський (кін. II - поч. III ст.), вважаючи, що душа вмирає.

В сучасному християнстві не існує єдиної точки зору на природу душі. Якщо католицькі і православні богослови вважають душу безсмертною, то деякі протестантські богослови дотримуються думки, що душа вмирає разом з тілом. Так, єговістський теолог Дж.Руттерфорд вважає, що ідея про безсмертя душі зародилась у диявола. Якби справді людина мала безсмертну душу, то вона не змогла б померти. "Тоді Бог, - пише Дж.Руттерфорд, - не зміг би привести у виконання свій вирок, винесений грішникам, і Божа справедливість зазнала б невдачі". Погляди на смертність душі формально поділяють Адвентисти сьомого дня. Згідно їх поглядів, душа вмирає разом з тілом і перебуває в могилі до страшного суду, коли вирішиться остаточно її доля.

Людина, на думку християнських богословів, завжди балансує на грані двох світів - матеріального та духовного. Тому вона втрачає внутрішню рівновагу й перебуває у стані постійного роздвоєння і тривожних переживань за свою майбутню долю. Лише віра у безсмертя і здобуття Божої благодаті робить людину внутрішньо гармонійною і цілісною.

Безсмертя душі у релігійній свідомості пов'язується з концепцією гріха. Гріх - це провина людей перед Богом, невиконання його настанов і вимог. На перших сторінках Біблії сказано, що Бог створив людину за своїм образом і подобою, внаслідок чого вона стала в певному розумінні співучасником божественного життя й жила вільно в Едемському саду, перебуваючи у тісному спілкуванні з Богом. Всевишній наказав першій людині користуватися всіма благами, але заборонив споживати плоди з дерева знання добра і зла. "Не їж від нього, бо в день їди твоєї від нього ти помреш" (Буг. 2:17). Отже, за порушення людиною вимог Божих належить жорстока кара - смерть.

Перші люди допустити зловживання свободою, дарованою їм Богом. Вони вкусили забороненого плода з дерева добра і зла, порушивши цим гармонійні стосунки з Творцем, стали противитись його волі. Сутність первородного гріха в трактуванні християнських теологів полягає в тому, що через свою гріховність людина сама вимушена визначати свою долю, домагатися життєвих успіхів без допомоги будь-яких надприродних сил. Крім того, вона сама здатна вирішувати, що є добро і зло. Ось як описується людське гріхопадіння в Душпастирській Конституції про церкву в сучасному світі, прийнятій II Ватиканським Собором: "Одначе людина, створена Богом у праведності, за намовою лихого, вже з самого початку історії зловживала своєю свободою, повставши проти Бога й забажавши досягти успіхів у пізнанні, освоєнні і перетворенні навколишнього світу власними зусиллями без надії на Божественне провидіння".[1] Саме це становить сутність первородного гріха й обтяжує життя людини. Основним джерелом усіх

Второй Ватиканський Собор. Конституции. Декреты. Декларации. - Брюссель, 1992. - С. 340.

бід людства, вважають богослови, є гординя, бунтівний дух і нездоланний гріх, що існують до цього часу. При переході від покоління до покоління гріховність людей, на думку богословів, не слабне, а навпаки, разом з розвитком соціального і науково-технічного прогресу, з прагненням людини розширити межі пізнання довкілля, зростає. Постійне покаяння в гріхах, вимолювання прощення й милості Божої складає мету і сенс життя людини, оскільки це, з точки зору християнства, запорука спасіння, здобуття блаженства і вічного життя в царстві Божому.

Проблема смерті і безсмертя багатовимірна. Вона має біологічні, соціально-культурні й світоглядні виміри. З біологічної точки зору смерть трактується як природний кінець будь-якої живої істоти, припиненням життєдіяльності організму. Проте біологічна смерть не є абсолютним запереченням життя. Існування і розвиток кожного живого організму відбувається як безперервний процес народження, розквіту та індивідуальної смерті. Смертний індивід відтворюється у своєму потомстві, продовжує життя в людському роді.

Соціально-культурні виміри життя і смерті не співпадають з біологічними. Людина як соціальний індивід формується в процесі праці і спілкування з іншими людьми, під час освоєння матеріальної і духовної культури, створення нових цінностей. Найдовше людина продовжує жити в тому, що вона зробила для інших людей, у творіннях своїх рук, свого розуму. І чим більше людина встигне зробити за життя, тим довше житиме пам'ять про неї. Давньокитайський філософ Лао-Цзи писав: "Хто вмер, але не забутий, той безсмертний."

Світоглядний аспект розуміння життя і смерті є найбільш актуальним. Усвідомлення скінченності земного життя окремої людини є світоглядною основою для особистого самовизначення, тобто осмислення власних потреб, цінностей буття, мети і сенсу життя. Це - фундаментальні засади орієнтації особистості на соціальні цінності земного світу або цінності надприродного, потойбічного світу.

5. Есхатологічна перспектива світу

Переважна більшість релігій ґрунтується на вченні про кінець світу і встановлення царства Божого, на пророцтвах про те, що після нинішньої епохи страждань і несправедливості наступить царство справедливості і блаженства, Бог підведе підсумок людській історії. Зло буде знищене і запанує добро. Таке вчення дістало назву "Есхатологія" (грецьке eshaton - кінець, межа, кінцева мета і logos - вчення). Це релігійне вчення про кінець світу в просторі і часі, а також про завершення розвитку земної цивілізації та її історії, приреченість і смерть людини, кінець всього людства. Есхатологічні уявлення властиві всім релігіям, однак у систематизованій формі найбільш повно вони були виражені в

монотеїстичних релігіях. Монотеїзм протиставив принципу циклічного розвитку, який був властивий політеїстичним релігіям і міфології, ідею абсолютного кінця світу напередодні встановлення Божого Царства.

Вчення про кінець світу і Царство Боже найбільш типові для іудаїзму, християнства та ісламу. Так, іудеї очікують пришестя месії, який започаткує настання ери миру і справедливості на Землі. Християнство стверджує, що Ісус Христос як месія вже був на Землі, але скоро прийде вдруге як спаситель і вчинить Страшний суд. За Біблією з другим пришестям пов'язується встановлення тисячолітнього царства, в якому житимуть воскресші святі і мученики християнства. Триватиме воно до Армагеддону і страшного суду. Це вчення дістало назву мілленаризм (від лат. mille - тисяча і annus - рік).

Есхатологічне вчення християнством запозичене з іудаїзму. Воно передбачає загробну розплату за земні страждання лише богообраного народу, яким вважалися стародавні іудеї. В християнській теології посмертну відплату здобудуть всі ті, хто "спасеться", а ідея кінця світу пов'язується з другим пришестям Ісуса Христа, Армагеддоном, тисячолітнім царством і страшним судом.

Ставлення до мілленаризму в різних течіях християнства не однакове. Одні вважають, що месія повернеться вдруге і завершить суд над винуватцями зла; другі твердять, що страшний суд відбудеться після того, як зло поступово стане згасати і його зникнення сприятиме настанню царства небесного; треті повністю відкидають мілленаризм і ті місця в Біблії, де йдеться про день страшного суду, пояснюють як розповідь про подальшу долю індивідуальної душі. Неоднозначне ставлення до мілленаризму обумовлене багатьма причинами. По-перше, надія на покарання винуватців зла і несправедливості, а також - на вічне блаженство праведників робить бажаним настання "останніх днів", що надає сенсу земній історії як тернистому і важкому шляху до єднання з Богом. По-друге, апокаліптичні симптоми швидкого кінця світу викликають страх перед земним стражданням і посмертною карою. Почуття такого страху спонукає людей миритися з нещастям і несправедливістю, штовхає до покаяння і сприяє підживленню релігійної віри. По-третє, в епоху Реформації протестантська ідеологія намагалась зняти суперечність між земним і потойбічним світом шляхом введення ідеї про Царства Боже на Землі, і пояснення кінця світу як реального знищення соціального зла. Проте ці ідеї не набули поширення, їх витіснили августиніанство, що визнає джерелом соціальних змін лише волю творця, і канонічна євангельська традиція, яка право суду і загробної відплати залишає тільки за Богом.

В ісламі останній день світу вважається однією з основних істин віровчення. Іноді цей день розуміють як здійснення Божого суду над індивідуальною душею після смерті мусульманина. В багатьох місцях Корану останній день світу інтерпретується як стан, коли Земля буде зруйнована і всі

люди отримають справедливу винагороду за свої діяння. Вони будуть поділені на тих, хто потрапить до раю, і на тих, хто потрапить до пекла.

В релігійних вченнях індуїзму, буддизму та зороастризму домінує ідея, що світ розвивається за космічним циклом, протягом якого релігія і мораль поступово занепадають і зрештою досягають крайнього рівня деградації. їх деградація притаманна сучасній епосі, яка характеризується як Калі-Юга або період виродження Дхарми. Протягом цього циклу розвитку прокладається шлях до оновлення віри і Земля поступово вступає в нову "золоту епоху" або період Кріта. В індуїстських священних книгах зафіксовані пророцтва, що космічне перетворення світу відбудеться з пришестям нового аватара (в буддизмі - будди майбутніх віків, в зороастризмі - Саошьянти). Сучасний світ, якому притаманні безпрецендентні соціальні потрясіння, індустріалізація, розвиток технологій, екологічна криза і занепад культури, характеризується багатьма релігіями як світ нещастя, смутку і страждань, що передує появі Месії.

Багато священних книг різних релігій твердять, що напередодні кінця віків наступить голод і мор, братовбивчі війни, природні катаклізми і сучасна цивілізація зазнає занепаду. На думку християнських богословів, сучасне людство, захоплене матеріальними інтересами, прагненням до наживи і різних насолод, любов до Бога в ньому вироджується. В індуїстських і буддистських священних текстах сказано, що з наближенням кінця сучасного періоду калі-цивілізація досягне найнижчої кризової точки. Більшість священних писань кінець віку пов'язують з появою Антихриста, Звіра або Даджжала, який заперечує існування Бога. Образ Антихриста уособлює зло і є противником християнської церкви. Саме Антихрист є об'єктом багатьох релігійних теорій, з яким пов'язуються всі біди нашого часу. В деяких священних книгах кінець віків обумовлений занепадом релігії, коли авторитет її основоположника знижується, а його віровчення зазнає перекручень. Після знищення Антихриста наступить соціальне і релігійне оновлення світу.

Християнство кінець світу і страшний суд пов'язує з Армагеддоном. За Біблією, Армагеддон інтерпретується як місце збору сил сатани для вирішальної битви з Богом, а в більш широкому теологічному розумінні - це символ останньої боротьби Добра і Зла. Ідея такої боротьби зустрічається в Старому Заповіті, а в Новому Заповіті вона подана вже в конкретизованій формі. Так, в Одкровенні Івана Богослова розповідається, що Звір, який уособлює Рим і зло взагалі, будуть переможені посланцем Бога - Месією і скинуті у підземелля. Після цього почнеться тисячолітнє царство воскреслих святих і мучеників. Потім відбудеться остання битва небес з силами зла. Антихрист зазнає остаточної поразки, що ознаменує кінець земної історії. Після цього воскреснуть всі люди, які стануть перед Божим судом. Грішники будуть засуджені на вічні муки, а праведники стануть блаженствувати в "небесному Єрусалимі".

В протестантизмі сутність Армагеддону визначається в контексті доктрин

виправдання релігійною вірою, напередвизначення й есхатології. Різні нещастя і злигодні розглядаються як наслідок кари Божої за людські гріхи. Ідея страшного суду розуміється як виключна прерогатива Бога і використовується з метою розвінчування католицької церкви, її претензій судити людей від імені Бога.

Кальвіністська концепція абсолютного визначення і Божественної благодаті відкривала широкі можливості у боротьбі із земним злом, в здобутті милості Божої внаслідок успіхів на ниві підприємництва. Все це започатковує, на думку протестантів, епоху добра і справедливості.

Деякі течії пізнього протестантизму зберегли первісне розуміння сутності Армагеддону. Віра у близьке друге пришестя Ісуса Христа і настання Армагеддону притаманна й адвентистам, які декілька разів призначали, а потім переносили терміни "кінця світу". Схожих поглядів дотримуються свідки Єгови, які розглядають історію людства як арену боротьби Бога з силами Сатани, що завершиться Армагеддоном. Внаслідок цієї боротьби все грішне людство загине, а свідки Єгови будуть врятовані. Вони побудують тисячолітнє царство на Землі і житимуть у ньому вічно. Єговістські теологи вважають, що епоха Армагеддону вже почалась. Початковим її етапом була перша світова війна, другим - друга світова війна, третім - холодна війна. Кульмінацією Армагеддону, на думку свідків Єгови, буде нова війна, в якій загине людська цивілізація.

Розуміння Армагеддону як неминучої світової війни властиве й іншим християнським течіям, які дістали назву "нові релігійні праві". Проте політична інтерпретація Армагеддону викликає глибоку тривогу за долю людства і зустрічає сильну протидію різних прогресивних суспільних сил, в тому числі й релігійних.

Сучасна епоха страждань, згідно релігійного вчення, повинна завершитись страшним судом. Надія на страшний або останній суд завжди була відповіддю на проблему теодіцеї. Теодіцея (буквально - боговиправдання) - це релігійно-філософська доктрина, яка намагається усунути суперечність між наявністю у світі соціального зла та несправедливості і релігійними проповідями про Божу справедливість. Ця доктрина притаманна розвинутим релігіям і деяким філософським вченням, які зло розглядають як допущений Богом засіб випробування людей і зміцнення їх релігійної віри, а також засіб попередження грішників.

Теоретично обґрунтував теодіцею німецький філософ Г.Лейбніц, який вчив, що світ є "досконалим творінням, бо створений досконалим Богом". Зло розглядалося філософом як невід'ємний супутник і умова добра, необхідна для блага людини. Оскільки Бог не бажає людям зла й несправедливості, то зло не може бути вічним. Панування зла на Землі зрештою буде припинене і справедливість Бога дістане підтвердження: Він буде вершити суд над людством в кінці віків. Перемога над злом буде остаточною, виникне Царство Боже - царство справедливості й добра.

В різних релігіях уява про страшний суд є різною. Зокрема в таких священних книгах як Авеста і Старий Заповіт сказано, що страшний суд і Царство Боже настануть саме на Землі. В Корані і в Новому Заповіті підкреслюється, що Земля буде зруйнована і тисячолітнє царство буде на небесах, де праведники здобудуть спасіння.

Страшний суд можна витлумачувати як надприродну подію, що ознаменує собою кінець світу. Подібне розуміння характерне для ісламу, католицизму і православ'я. Інше розуміння цього суду зводиться до соціального, політичного й релігійного оновлення земного світу. Такі ідеї зустрічаються в іудаїзмі, бахаї, японській новій релігії Секай Кюсей кьота, інших релігіях.

Християнське віровчення страшний суд інтерпретує як остаточну відплату всім живим людям і мертвим, які тілесно воскреснуть і за вироком вищого судді дістануть за своїми вчинками, а в протестантизмі - за вірою. Після цього праведники здобудуть вічне блаженство в раю, а грішники - вічні муки у пеклі. Подібні уявлення запозичені з іудаїзму і стародавніх єгипетських релігій про судний день. В Євангеліях від Матвія та Івана вони супроводжуються яскравими картинами того, як ангели трубами сповістять про страшний суд, Ісус Христос з'явиться на хмарах небесних, а потім сяде на престолі, перед яким зберуться всі народи. Виправдані люди стануть справа від престолу, а засуджені - зліва. В Апокаліпсісі страшний суд змальовується як всесвітня катастрофа. Християнська есхатологія включає погляди, які були властиві античному християнству. До них відноситься уява про Книгу життя, що ведеться Богом, повернення землею і морем тіл померлих на страшний суд, процедура виголошення вироку і його виконання ангелами та чортами. Ідея страшного суду зафіксована в Символі християнського віровчення, де сказано: "І вдруге прийде із славою, судитиме живих і мертвих, а його царству не буде кінця". Протестантські церкви та організації в основному поділяють традиційні християнські погляди на страшний суд, але деякі з них схильні трактувати цю проблему символічно. Есхатологічні погляди на страшний суд в наш час нерідко переплітаються з уявою про екологічну катастрофу й економічні кризи. В багатьох теологічних і філософських вченнях цій проблемі надається переважно соціального звучання.

Есхатологічна перспектива світу тісно пов'язана з релігійною уявою про великого духовного вождя - месію, тобто Божого посланця, спасителя, який володіє надприродними властивостями, здатний покарати грішників, винагородити праведників, покликаний знищити зло, встановити Царство Боже і закласти початок нової ери загального благоденства. Месія староєврейською мовою і Христос грецькою мовою буквально означає "помазаник" або особа, яка спеціально обрана Богом для виконання його волі. Уява про месію виникла у стародавніх іудеїв, які перебували тривалий час у вавілонському полоні. В образі месії тоді виступав завойовник, який був покликаний звільнити іудеїв і

відновити порядок.

Після знищення стародавньої Іудеї почало формуватись вчення про месію як майбутнього рятівника іудеїв від іноземного гніту, покликаного відновити договір Яхве з його обраним народом. Ідею про месію християнство запозичило з іудаїзму. В християнській есхатології месія в особі Ісуса із Назарету вже був на Землі, після страждань і смерті воскрес й вознісся на небеса. Тепер християнство очікує друге пришестя Христа, під час якого буде завершена покладена на нього Богом місія - врятувати людство від гріха.

Якщо термін "месія" в різних релігійних вченнях зустрічається порівняно рідко, то пророцтва про появу Божого посланця для виконання волі Всевишнього мають універсальний характер. Крім християнства та іудаїзму, вчення про месію поширені в індуїзмі, ісламі та інших релігіях.

Так, в індуїзмі є вчення про аватари, тобто перевтілення Бога-Отця в інших богів, людей або тварин задля захисту і спасіння віруючих. Перевтілення і діяння Верховного бога описані у ведах. Згідно цих писань, Господь, створивши Всесвіт, прийняв на себе роль його охоронця і приходить туди в образі своїх втілень, щоб покликати до себе і спасти нижчих істот і напівбогів.

Прихильники ісламу теж очікують другого пришестя месії, зокрема суніти сподіваються на прихід "прихованого імама", а шиїти вірять в майбутню появу імама Махді. В буддизмі важливе місце посідає пророцтво про прихід майбутнього будди - Майтреї, який перебуває нині нібито в царстві богів і чекає часу свого народження у світі людей. Він позбавить людство від страждань і приведе в царство насолод. У вішнуїстських священних текстах, зокрема у ведах, передбачається поява месії Калки; в зороастрійських текстах сказано про прихід Саошьянта; в конфуціанських релігійних джерелах йдеться про близьку появу Справжньої Людини, яка встановить на Землі загальний мир.

В есхатології важливе місце займає вчення про Царство Боже. Надія на те, що скоро настане золота епоха, ідеальний світ, де немає місця злу, де панує Божа справедливість властива багатьом релігіям. Найбільш повно ця ідея виражена у світових релігіях і тих віруваннях, які виникли на їх основі. Поняття "Царство Боже" виражає релігійно-утопічний ідеал жаданої структури суспільства, такого ідеального стану людини як вічне життя і вічне блаженство. Уява про Царство Боже пов'язується з містичним віруванням про вплив надприродних сил на життя суспільства з метою його перетворення у "Новий Єрусалим" з оновленим небом і землею.

Християнське вчення про Царство Боже подвоює світ на світ матеріальний, грішний і недосконалий та світ надприродний, праведний і досконалий. Воно відстоює ідею про можливість існування людини в інших, трансцендентних вимірах і станах, в яких вона досягне вічного життя і блаженства після смерті. Схожі уявлення мають конкретно-історичне підґрунтя, оскільки вони своєрідно виражали настрої та сподівання певних класів і верств

суспільства. Жорстокий гніт і експлуатація народних мас у рабовласницьку епоху породили мрії про знищення несправедливого суспільного ладу, а також хіліалістичні ідеї побудови тисячолітнього царства на Землі. Подібні ідеї виражені зокрема у вченні Томаса Мюнцера, в анабаптистському русі та в інших релігійних вченнях. Крім хіліалістичної в християнстві існує ще й спіритуалістична концепція, відповідно до якої Царство Боже розглядається як морально-духовний стан людини, стан спокою, радості і блаженства у Святому Дусі.

У священних писаннях різних релігій інтерпретація Царства Божого дається з різних позицій. По-перше, Царство Боже - це світ абсолютної влади Бога, де на його честь постійно висловлюють похвалу; це - справедливість, спокій, процвітання і щастя, що пануватимуть вічно на радість людству. По-друге, Царство Боже - це такий суспільний устрій, в якому люди будуть вдосконалювати свої кращі якості, будуть пізнавати Бога і знаходити на практиці дорогу до нього; ніщо не буде чинити перешкоди у творінні добрих справ кожною людиною.

По-третє, Царство Боже - це насамперед стан вічного життя і блаженства, де не буде смерті, а всі померлі повернуться до життя у день воскресіння з мертвих; це - ідеальне суспільство, символами якого є гора Сіон, святе місто, Новий Єрусалим. В деяких релігіях, зокрема таких як бахаїзм, мормонство, Церква уніфікації Муна, становлення Божого ідеального царства розглядається в єдності з прогресом сучасної людської цивілізації. Первісне значення терміну "Царство Боже" як духовного ідеалу і блаженства після смерті в сучасних радикальних есхатологічних вченнях поступово витісняється соціально-утопічними розуміннями майбутнього ідеального суспільства.

Контрольні запитання і завдання

1. Який зміст мають поняття "природне " і "надприродне"?
2. Використайте відомі вам докази з метою обгрунтування буття Бога.
3. Розкрийте зміст таких основних філософських форм усвідомлення Бога як теїзм, деїзм та пантеїзм.
4. Як сучасна теологія вирішує питання походження світу?
5. Розкрийте особливості витлумачення природи людини різними конфесіями.
6. Яка перспектива, згідно богословських версій, очікує людство?

Тематика рефератів

1. Релігієзнавче осмислення категорій "природне" і "надприродне".
2. Еволюція доказів буття Бога.
3. Теологічне осмислення концепції "вибуху Всесвіту".
4. Природа людини в релігійному витлумаченні.
5. Теологічні версії структури людини.
6. Конфесійні особливості есхатологічних вчень.

Рекомендована література

1. Катехизис. - К., 1991.
2. Крывелев И.А. Религиозная картина мира.- М., 1968.
3. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. - К., 1986.
4. Маклин Г. и др. Очевидность сотворения мира. - М, 1993.
5. Мартинетти Д. Человек, Бог, Вселенная. - Милан-Москва, 1991.
6. Моррис Г. Библейские основания современной науки. - СПб., 1995.
7. Последние судьбы мира. - К., 1994.
8. Філберт Б. Світи перед Богом. - Львів, 1996.

Тема VII
ЕПІСТЕМОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Епістемологія релігії вивчає пізнавальні можливості релігії, можливості функціонування релігії як знання, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії його істинності, когнітивність релігійної істини тощо. В дослідницькій літературі поряд з терміном "епістемологія релігії"" набуло також вжитку поняття "гносеологія релігії"". Щоправда застосування останнього в контексті західно-європейської традиції спричинило акцент на ratio як на винятковому чиннику пізнання. Як наслідок, через історико-культурні метаморфози поняття "гносеологія релігії"" виявилось надто "зараціоналізованим". Крім того, тематика епістемології релігії традиційно обмежувалась звичним для російських та вітчизняних науковців розв'язанням питання гносеологічного аналізу релігії. Натомість, епістемологія релігії в світлі елліно-візантійської парадигми мислення з її домінуючим акцентом на теоретизмі дає можливість осягнення релігії через поєднання елементів розуму, почуття та інтуїції.

1. Проблема можливості пізнання релігії

Проблемне поле для вивчення епістемології релігії є досить значним за обсягом. Торкнемося лише питань найбільш вагомих. Розпочнемо з азів вчення про пізнання (власне епістемології). Відразу ж варто висловити застереження: у філософії релігії доцільно говорити про наявність вчення, про пізнання, а не про теорію пізнання, оскільки вживання терміну "теорія пізнання" створює деяку ілюзію зведення багатоманітного процесу пізнання в жорсткі рамки саме теорії і залишає поза увагою власне акт дії суб'єкту, що пізнає.

Ази ж вчення про пізнання зводяться до елементів, про які йтиметься далі. Будь-яка епістемологічна концепція з необхідністю включає три обов'язкові елементи. Йдеться насамперед про об'єкт пізнання, тобто те, що пізнається, чи, іншими словами те, що споглядається. Далі, обов'язковим елементом є суб'єкт пізнання, тобто той, що пізнає, або, відповідно той, що споглядає. І зрештою, третій елемент - власне пізнавальний акт або процес пізнання. В контексті релігійного світосприйняття об'єктом пізнання, в кінцевому підсумку, є Абсолют, Бог, в християнській світоглядній парадигмі чи ж в її неоплатонічному забарвленні - "Εν (Єдине), а в буддійській парадигмі мислення - "космічне тіло Будди" тощо. Зауважимо одразу ж стосовно інших об'єктів релігійної свідомості, тобто таких феноменів як душа, безсмертя, одкровення, священне і т.п. З позиції релігійного сприйняття, осягнути сутність будь-якого феномену означає показати причетність цього феномену до Абсолюту, розкрити внутрішню

співвіднесенність цього феномену з Богом. Тобто будь-який релігійно орієнтований об'єкт пізнається в його співвідношенні з Абсолютом. Пригадується теза відомого німецького містика Мейстера Екхарта про сутність т.зв. "ранішнього пізнання", тобто такого пізнання, яке розкриває смисл речей в Бозі.

Суб'єктом пізнання є людина, на рівні її індивідуальної свідомості чи то навіть, використовуючи вислів російського філософа С.Трубецького, "соборна природа людської свідомості". З точки зору християнської парадигми мислення переважно йдеться про т.зв. "Розум Церкви". Але до цього необхідно внести певні пояснення. З точки зору християнства, сила розуму і сила пізнання людини хоча й виявляються в індивідуальній свідомості і лише через індивідуальну свідомість, змістовно належать все ж до Церкви як благодатного організму, в якому жиє і діє Дух Святий. Тобто в Христі як Главі Церкви і власне через Христа людство стає дійсним суб'єктом пізнавальної діяльності.

Тепер щодо процесу пізнання. Філософська думка з часів її виникнення до сьогодення рухається в інтервалі між двома крайнощами, зі змінним домінуванням дискурсії або інтуїції. Відповідно, основними чинниками, пізнавальними силами людини, її пізнавальними можливостями є, з одного боку, пізнання раціональне, або ж логічне. Йдеться про пізнання чисто інтелектуалістичне, завдяки розсудливості (платонівське 'Ошубіа, *ууі,* навпаки, про пізнання розумом в смислі yovc;).

Як класичний приклад суто раціонального пізнання варто розглянути арістотелівську парадигму мислення. Як своєрідну крайність в рамках власне релігійної філософії слід сприймати надмірну схоластичність неоплатоніка Прокла. До речі, констатація раціональної можливості пізнання спонукає до визнання змістовно виокремлених елементів власне раціонального пізнання, таких як дискурсивний та логічний. (Неприпустимим є змішування цих чинників). Свого часу відомий російський філософ Євг.Трубецькой у своїй праці "Смисл життя" наголошував на необхідності розмежовування дискурсивного, того що обумовлюється рамками людського, суб'єктивного мислення й логічного, незалежного від будь-яких психологічних умов. З точки зору такого підходу до раціонального пізнання стає зрозумілою критика Євг.Трубецьким психологізму С.Булгакова. Вважаємо, що розмежовування дискурсивного та логічного має сенс, зокрема і в епістемології релігії.

Другим основним видом пізнання людини, її пізнавальною можливістю є пізнання ейдетичне, інтуїтивне, бачення або ж пізнання серцем. Тут слід згадати про logique de coeur Б.Паскаля, вчення про серце І.Кіреєвського, О.Хомякова, Ф.Достоєвського, П.Юркевича тощо. Саме завдяки таким видам пізнання можна осягнути символи святості, простоти і т.п. Суть ейдетичного пізнання можна стисло окреслити таким чином: це безпосереднє входження суб'єкта в об'єкт. Яскравим прикладом такого способу пізнання слугує ейдетика платонізму.

Згадаємо хоча б знаменитий діалог "Федр". (Хоча й у Платона можна віднайти зразки власне логічного підходу, який продемонстровано в діалогах "Парменід" та "Софіст"). В контексті релігійної філософії своєрідною крайністю слід вважати фантасмагоричні одкровення неоплатоніка Ямвліха.

При цьому варто наполягати не на конфлікті, а на нерозривності цих вищезазначених пізнавальних можливостей. Нерозривність логіки та ейдетики можна схопити доволі влучною формулою "розум фіксує - серце оцінює". Розвиваючи цю тему принагідно торкнемось проблем співвідношення розуму і серця як двох пізнавальних можливостей людини. В християнській традиції доволі плідною є спроба порівняти співвідношення розуму і серця як співіснування світла та пітьми. Світло тут уособлює в собі можливості поверхневого осягнення, а пітьма, відповідно, являє собою глибинне розуміння. І далі, - світло охоплює те, завдяки чому щось може бути пізнаним, "пітьма" ж постає як дещо приховане, нерозгадане, нерозчинне, неосяжне. Це - сокровенність. Згадаймо біблійне висловлювання на кшталт "закон, накреслений на скрижалях був даний Мойсею із темряви" (Вих. 34:5); "сходження Мойсея на Сінай в "морок де Бог" (Вих. 20:21).

Пригадується ідейна канва містичного за духом твору Григорія Нисського "Про життя Мойсея". Визначний богослов і отець церкви сходження Мойсея на Сінай в пітьму божественної непізнаності вважає істинним спогляданням; воно, на його думку, більше значить, аніж перша зустріч Мойсея з Богом, коли Господь з'явився Йому в "купині неопалимій". Під час першої зустрічі Мойсей бачив Бога в світлі, тепер він поринає в Морок, полишаючи все видиме або те, що пізнається і перед ним розгортається лише невидиме і непізнане. Використовуючи біблійний вираз, Мойсей поринає в Морок, відмовляючись від усього видимого або того, що пізнається, й перед ним розгортається лише невидиме і непізнане. Використовуючи біблійний вираз, Мойсей поринає в Морок, "знявши з ніг чоботи". Але парадокс, в тому, що приховане від нас, те, що в Мороці - саме і є Бог.

Аналіз християнського світоспоглядання приводить нас до висновку, що тепер набуває певного сенсу пізнавальна парадигма, про яку йтиметься далі. В змістовному відношенні, сутність нашого пізнання полягає в тому, що його результат перебуває в мороці, тобто є невідомим. В цьому, можливо, і полягає трагізм людського пізнавального процесу.

В контексті епістемології релігії доцільно осмислити ще одну пізнавальну можливість. Йдеться про "безпосереднє усвідомлення", те усвідомлення, яке відомий російський мислитель О.Хомяков називав "живим знанням". Стисло суть цього "безпосереднього усвідомлення" можна гносеологічно окреслити таким чином: це первинний акт, в якому ще немає, або вже немає роздвоєння, розрізнення суб'єкту і об'єкту. Цей акт можливим є або як першопочатковий, або ж як підсумковий. Перша позиція зустрічається частіше. Проте, такий поділ не є

прерогативою виключно європейської традиції. До того ж, людина, і тварний світ не стають Абсолютом (Гегель, Соловйов), а прагнуть до Абсолюту, до Бога. Зокрема, в християнстві єдність суб'єкту та об'єкту реалізується лише в тому, хто є водночас людиною (суб'єктом пізнання) і Богом-Творцем буття (Об'єктом). Бог як творець і людина наймення Ісус в Христі поєднані, згідно з формулою Халкідонського оросу "незлитно, незмінно, неподільно і нерозлучно". З поміж інших можливих варіантів, в яких проявляється перша позиція, слід назвати світоглядну систему акосмізму, з її основною тезою про потенційне злиття світу з Богом та світоглядну систему пантеїзму з відповідною їй тезою про розчинення світу в Бозі. Цілком можливим варіантом, що відповідає першій позиції є бердяєвський екс-тасіс, тобто своєрідний творчий акт, що полягає в звільненні від світу явищ і предметів, філософема "віруючого розуму" І.Кіреєвського (її смисл: пов'язати буття і його норми, ідеал).

На дескрептивному (описовому) рівні такий зміст безпосереднього усвідомлення можна уявити як нескінченне інтенсивне світло, при якому ніщо не відкидає тіні, світло на кшталт Фаворського, де "благодать божественна всім все подає і вся блискотить". Саме в цьому стані, що, до речі, є наслідком обоження, людина стає цілісною, долає смерть тощо.

Друга позиція представлена більшістю шкіл давньокитайської і давньоіндійської філософії, буддійськими концепціями. Відтак ця позиція функціонує в рамках східної пізнавальної парадигми. її сутність добре характеризують відомі філософеми, висловлені в "Упанішадах" (див.: Чхандогья-упанішада, 6, 12). її суть: Tat twam asi (Ти є те), тобто Брахман (абсолютна реальність) тотожний Атману (чистій свідомості, сії); або ж у тлумаченнях представників школи адвайта-веданта, зокрема Шанкари: це чиста свідомість, звільнена від будь-яких оболонок, або ж вже досягнута сутність - буття і свідомість одночасно. Змістовно сюди ж можна віднести і розуміння нірвани, а саме тлумачення нірвани в хинаянській традиції, де нірвана розглядається як вичерпаність, як порожнеча (Sunyata). Поняття нірвани, що панувало в пізній школі буддизму, у махаяніків, в її трактуванні як невимовності, повноти виходить вже за рамки другої позиції. До речі, в буддійському контексті пізнати означає інтуїтивно проникнутись ідеєю, що ніякого "Я", ніякого "мого", ніякої душі не існує. Натомість, існує лише випадкова комбінація скандх, гра окремих елементів; і далі - усунення, зникнення будь-якого хвилювання як шлях до Будди. Зокрема у відомого буддійського логіка Дхармакірті знаходимо тезу про абсолютну реальність (parinispanna) в якій співпадають суб'єкт і об'єкт.

Таким чином, в контексті епістемології релігії цілком можливими є такі пізнавальні вияви: 1) пізнання раціональне в його двох "іпостасях" - суто логічному та дискурсивному; 2) пізнання ейдетичне і, зрештою, 3) пізнання, яке умовно можна окреслити як "безпосередньо усвідомлене".

2. Релігія як знання

Феномен релігії, можливо пізнавати та, в остаточному підсумку, - пізнати. Результатом пізнавального процесу є знання. Однак, чи можна релігію вважати знанням, точніше фактуальним знанням, тобто знанням про певну, окреслену належними межами дійсність?

В сучасному західному релігієзнавстві спроби відповісти на це питання породили т.зв. "проблему когнітивності релігійної істини". Відповідно, для повноцінного аналізі особливостей постановки і з'ясування цієї проблеми доцільно виділити два підходи.

Перший підхід полягає в констатації когнітивізму, тобто він характеризується когнітивістським підходом, що акцентує увагу на позитивному вирішенні вищезазначеної проблеми. Звідси й суть цього підходу: релігія, релігійне осмислення буття проголошуються знанням в загальноприйнятому, традиційному значенні цього слова. Іншими словами, релігійні уявлення це знання про те якою постає об'єктивна реальність. Такої думки дотримуються авторитетні сучасні американські релігієзнавці Ян Барбур, Джон Кінг-Фарлоу, Уільям Крістенсен. Як своєрідну крайність когнітивістського підходу до релігії слід сприймати спроби тлумачення релігії як дискурсивного знання, тобто спроби прирівняти релігійне епістеме до наукового.

Другий підхід в з'ясуванні проблеми когнітивності релігійної істини веде до т. зв. нонкогнітивізм. Його суть: релігія не є знанням, вона являє собою особливу, специфічну сферу з притаманними їй мовою, "правилами гри", критеріями істинності тощо. В цьому контексті релігія мислиться переважно як особистісно-суб'єктивні стани, порухи, переживання. Представники, що стоять на позиціях нонкогнітивізму (серед них такі відомі авторитети сучасного релігієзнавства як Олвін Плантінга, Норман Малкольм, Уіль'ям Олстон, Уолтер Стейс) в кращому випадку визнають релігію знанням лише формальним, тобто в значенні знання богонатхненних істин або ж Богом відкритих, явлених істин. Так, сучасний американський філософ та релігієзнавець О.Плантінга пропонує нам т.зв. "концепцію базисності (безосновності) релігійних вірувань". її зміст: релігійні вірування не потребують обгрунтування через когерентність (співвіднесеність) з якимись іншими нерелігійними віруваннями, уявленнями чи раціонально обумовленими положеннями. Як своєрідну крайність нонкогнітивизму, треба визнати позицію контрадикторного протиставлення релігії як невігластва, хибності і науки як істини, як знання адекватного дійсності (до речі, позиція доволі характерна для вітчизняного атеїстичного минулого).

В епістемологічному ракурсі релігію доцільно наділити статусом знання. Так вже сталось (на жаль, чи, можливо, навіть на щастя людству), що релігія, релігійне світосприйняття виявились першопочатковою формою освоєння світу феноменального, світу речовинного. Саме релігія була першою в історії людства

спробою адекватно пояснити цей світ. Щоправда, релігійне осмислення буття здійснювалось ірраціонально. Однак, що криється за цією ірраціональністю?

В контексті релігійного світоспоглядання лежить прагнення зрозуміти, до того ж зрозуміти якомога адекватніше. Через це предмети, явища і процеси дійсності розглядались не з позиції констатації і виявів, їх форм (таким був перший крок давньої науки), а з огляду їх норм та ідеалів. Іншими словами, з точки зору релігії об'єкти феноменального світу оголошувались недійсними, однак не ілюзорними. В релігійному світогляді робиться акцент на невідповідності предметів реальності їх справжній сутності, вони розглядаються як такі, що в своєму розвитку ще не досягли ідеалу. Однак прагнення схопити об'єкт в інтервалі від споглядання його форми до тлумачення його сутності (тобто ідеалу того, чим може бути цей об'єкт) призвело до появи тенденції, орієнтованої на знаходження ідеалу ідеалів, а потім - до фіксації в релігійно-філософських вченнях тези про сприйняття Абсолюту. Абсолют тут мислиться (в його епістемологічному ракурсі) як довершене, остаточне, цілісне знання, істинність якого не залежить від умовностей простору та часу і від можливостей теологуменів. У формальному відношенні такий Абсолют постає як абсолютне знання, що в різноманітних парадигмах релігійної традиції є Богом. До речі, запропонований аналіз принагідно вносить певні корективи в з'ясування такого "забитого" питання, що входить складовою до епістемології релігії, як гносеологічні корені релігії.

Тепер розглянемо форми в яких відбувається актуалізація релігії як знання. Історико-філософська традиція наполягає на наявності трьох форм, трьох трактувань релігії як знання. Перше з них умовно назвемо позитивістським тлумаченням, з позицій якого релігія постає як нижча ступінь знання, та ступінь, яка неминуче повинна зійти з історичної сцени з появою більш досконалого - наукового знання. Саме в такому тлумаченні релігія проголошується марновірством.

Інше тлумачення, або другу форму актуалізації релігії як знання, умовно назвемо еволюціоністською. її суть: релігія являє собою специфічну форму знання, що розвивається в процесі, на фоні еволюції. Специфіка релігійного знання, виходячи з цього тлумачення, полягає в тому, що такого роду знання є знанням, яке має форму уявлень; воно на втрачає значення р порівнянні із абстрактним знанням, тобто знанням, оформленим понятійно і з суто науковим знанням.

Зрештою, третю форму актуалізації релігії як знання умовно назвемо абсолютистською. її суть: релігія в гносеологічному відношенні - це повна протилежність науці. Звідси, як наслідок, можливі два варіанти. З одного боку, позиція, що утверджує релігію як наукове, але перекручене та ілюзорне знання. З іншого боку, не менш популярна у релігієзнавчих дослідженнях позиція, згідно з якою релігія являє собою специфічне "знання", яке неможливо збагнути

засобами науки. Тобто різного кшталту релігійне знання осмислити з погляду науки неможливо.

3. Поняття релігійної істини

Метою людського пізнання є пошук істини, а в кінцевому підсумку, - досягнення істини. В контексті релігійного світосприйняття пошук істини - це спроба знайти безумовну свідомість в людській свідомості. Безумовна свідомість не може існувати без свого носія, свого, як висловились би кантіанці, гносеологічного об'єкту. За релігійними вченнями таким носієм є Абсолют, Бог. Звернемо увагу на те, що, за словами релігійного філософа СЛевицького, "Абсолютне є метафізичним псевдонімом Господа Бога".[1] Звідси випливає що, релігійна істина - це збіг, ототожнення людської суб'єктивності, сповненої віри, і об'єкта втілення цієї віри, яким постає Абсолют.

Християнське світоспоглядання передбачає актуалізацію істини в іпостасі Христа. За К'єрк'егором, істина тут стає "конкретно-суб'єктивною". Іншими словами, істиною в християнстві проголошується Ісус Христос (їв 14:6). Тобто, вічне пілатівське питання. "Що є істина?" християнством знімається й повертається в змістовно іншу площину: "Христос сказав: "Я дорога і істина". Така постановка проблеми змушує нас визнати за необхідне вихід за рамки звичної для нас гносеології. Справа в тому, що в християнському контексті істина не є гносеологічною категорією, вона метафізична і в останньому звучанні - не має засновків, оскільки перебуває в руках Бога живого, для якого все є можливим. Перефразовуючи у зв'язку з цим слова Габріеля Марселя, що істина не є з'ясування за допомогою розуму, зауважимо, що її смисл передбачає буття і життя в істині. В змістовному відношенні релігійну істину можна трактувати як відкриття таємниці, непотаєнність, щось на кшталт античної alethicia, але не в значенні суто новоєврейському, як adaequatia. В такому підході до релігійної істини особливого звучання набуває її предикат - присутність, явленість істини. Власне, явленість істини і є нормою, ідеалом здійснення релігійної істини. Такого кшталту істина відкриває, являє себе світу і стає своїм світом, набуває метафізичний смисл через слово. Звідси випливає не менш важлива друга предикативна характеристика релігійної істини, яку умовно можна трактувати як дух істини, як світло Логоса тощо. Тобто, з позиції християнина, істина повинна висвітити, духовно наповнити індивідуальне буття, повинна відповісти на питання: "Що людині робити з собою?", чи навіть точніше: "Як їй врятуватись?" В такому випадку осягнення релігійної істини найбільш прикметно передає біблійний парафраз "Із глибини взиваю до Тебе, Господи" (Пс. 129). (До речі в

[1] Левицкий С.А. Трагедия свободы. - М., 1995. - С.384.

релігійно-філософській літературі більш вживаним є латинський еквівалент цього парафразу "De profundis ad te, Domine, clamavi").

В історико-філософському ракурсі аналогічний зміст релігійної істини перекривався її об'єктивним розумінням як verum est ens (істина є суще) або ж як verum quia factum (істина є те, що здійснене). Образно кажучи, релігійна істина словами великого Інквізитора у тлумаченні Достоєвського була виправлена. Це, в свою чергу, спричинило т. зв. гносеологічну плутанину у розумінні істини християнства. Зокрема, ця плутанина зумовлена була спробами включити релігійну істину в змістовне коло власне істини.

Тепер щодо можливостей релігійної істини, які більш грунтовно прояснюють її змістовне поле.

1) Релігійна істина не є просто ототожненням суб'єкта, що пізнає й об'єкта, що пізнається, а є входженням в Божественне, що знаходиться поза, по той бік суб'єкта і об'єкта.

2) Релігійна істина складає винятково предмет віри.

3) Основними метафізичними характеристиками релігійної істини є її проявленість й дух істини.

4) Релігійна істина виявляється, відкривається у формах переживання акту віри, містичного споглядання, інтуїтивного вбачання, навіть, згадаємо К'єрк'егора, - у формі парадоксу.

5) В концептуальних формах філософського чи богословського ґатунку релігійна істина визнається за данність, за аксіологічне положення, яке не піддається ніякому визначенню, а тим більше - обґрунтуванню. Звідси й акцентація на невловимості релігійної істини у переважної більшості теологічних творів.

4. Проблема богопізнання

Проблема богопізнання не є винятково проблемою царини богослов'я. Розв'язання цієї проблеми видається цілком ймовірним також в контексті філософії релігії. Саме з позицій суто філософського розгляду проблема богопізнання постає як з'ясування можливостей і способів осягнення людиною Бога, й, відповідно, розкриття тих форм, в яких ці способи реалізуються.

Розпочнемо з можливостей богопізнання. Для цього доцільно показати спочатку своєрідність богопізнання як автономного чинника людського пізнання. У формальному відношенні богопізнання є одкровенням в значенні своєрідного надприродного одкровення, яке дане людям, наприклад в біблійних текстах, зокрема в Євангелії від Матвія (Мт 11:27). Проте богопізнання відрізняється від будь-якого іншого пізнання не стільки формою пізнавального акту, скільки змістом і, відповідно, інклюзивним (включаючим) значенням того, що пізнається.

Тому богопізнання, як специфічний пізнавальний процес, примушує суб'єкта чітко дотримуватися певної епістеми об'єкта, певної, узгодженої з реальними історичними цінностями системи знання об'єкта. Іншими словами, щоб пізнати Бога, необхідно спочатку щось знати про нього, мати певні теономні уявлення, понятійно зрозуміти його тощо. (Тут змістовність уявлень, понять, витлумачень Бога обмежена певними рамками історичного процесу). Звідси й виникає нагальна потреба в богопізнанні. В цьому відношенні доволі плідною видається теза відомого російського філософа О.Козлова про наявність двох різновидів богознання. Йдеться про "знання Бога", з одного боку, а з іншого - про "знання про Бога".

В змістовному відношенні "знання Бога" являє собою безпосередню данність, що фіксує зв'язок душі з Абсолютом, звернення душі до Бога, своєрідний "живий" зв'язок з ним. На рівні парадигми "знання Бога" не має жодних ідей Бога, ніяких свідомих актів, вірувань, понять, почуттів його. Це, натомість, - "дещо первинно невимовне". В контексті християнства це і є світло Христове, що просвічує кожну людину, що приходить в "світ".

В зміст пізнавальної парадигми "знання про Бога" входять різноманітні уявлення про Бога, поняття про нього, ідеї, тлумачення тощо. Проте, в контексті релігійного світоспоглядання, людина не може осягнути Бога, навіть маючи якісь певні поняття чи то ідеї про нього. В кращому випадку, людина може увійти в проблематику стосунків між Богом і світом. Поза цією проблематикою ми можемо щось дізнатись про Бога лише з одкровення. Але вже констатація одкровення торує нам шлях в царину богослов'я. Тепер логічно виникає питання: як помислити відношення між Богом і світом? Іншими словами, як зрозуміти пізнавальне відношення "Бог-Людина" в ракурсі філософського розгляду?

В історико-філософській традиції відомими є два способи осягнення людиною Бога, що, на нашу думку, найбільш прикметно подані в "Ареопагітиках". З одного боку, апофатичний шлях осягнення Бога в "пресвітлому мороці незнання". Йдеться, в цьому випадку, про осягнення Бога через його безмежність, тобто через заперечення всього відносного в Абсолюті. Таке осягнення базувалось на розумінні Бога таким, який є цілковито відреченим від світу; таким, який позбавлений будь-яких атрибутів цього феноменального світу. Розкриваючи апофатику особливу увагу звернемо на трансцендентність Бога, на його абсолютну відокремленість від феноменального світу і, як наслідок, - постулюємо тезу про неможливість осягнути, пізнати Бога в поняттях, які окреслюють цей світ, або ж в поняттях, взятих з цього світу. Витримана в строгій логічній послідовності апофатика приводить до думки, що Бог є ніщо, щоправда, Божественне ніщо, не в значенні порожнечі (санскр. "sunyata"), а того, що Бог вище всього мислимого і буттєвого. І в своїй неосяжності, як влучно висловився С.Франк, Бог не існує, він - божествує. Згадаймо ad hoc й лаконічну формулу Карла Варта, висловлену ним в своїй праці "Послання до римлян апостола

Павла" (1919 р.). А саме: "Бог є чисте заперечення, а тому він перебуває по той бік будь-яких визначень...".

В концептуальному відношенні апофатику розробляли Плотін, Прокл. Апофатичними є вчення про нірвану й вчення про дао в індуїзмі і даосизмі. В мусульманській традиції апофатичний шлях пізнання Бога стверджували мутекалліми. Яскравий приклад апофатики представляє "шейх ісмаїлістських філософів" Хамір ад-Дін аль-Кірмані в своїй праці "Заспокоєння розуму" (Рахат аль-акль).

Узагальнюючи, зазначимо, що апофатика тлумачить Бога шляхом заперечення всіх його можливих атрибутів, взятих із смислового простору феноменального світу.

Катафатичний шлях пізнання, навпаки, стверджує осягнення Бога в "осліплюючому сянні істини". Таке осягнення, в свою чергу, базується на розумінні Бога як абсолютної степені всього того, що може бути знайдене й помислене в цьому феноменальному світі. Іншими словами, пізнання Бога можливе завдяки приписуванню йому всіх позитивних атрибутів в абсолютній степені. Звідси виходить, що Бог є Особистість, Творець світу, Всеблаго тощо.

Розкриваючи катафатику особливу увагу звернемо на іманентність Бога світу феноменальному. Останній, до речі, в контексті катафатики, існує лише завдяки Богу. Відповідно, світ феноменальних речей без Бога втратив би свою опору і т.п. Своєрідним прикладом катафатики є пошуки Миколи Кузанського, що наостанок свого життя побачив Бога в світлі скрізь-сущого і всьому-присутнього "можу". (До цього Кузанець спочатку стверджував апофатизм, що знайшов відображення в його вченні про "вчене незнання"). Інший приклад катафатизму - представник арабського арістотелізму аль-Фарабі, що в своїх дослідженнях цілковито зосередився на виявленні численних атрибутів Бога.

Таким чином, в ракурсі філософського розгляду проблема богопізнання актуалізується завдяки двом пізнавальним парадигмам. Йдеться про знання Бога і знання про Бога. Розкриття останньої пізнавальної парадигми уможливлюється або шляхом апофатики, або через катафатику.

5. Відображальне відношення і власний зміст релігійного феномену

Відношення - філософська категорія, предметним полем якої є взаємодія, взаємозалежність елементів певної системи. Відношення, якщо воно не вигадане, має основу, що коріниться в самій даності, а тому в ньому й проявляється природа її властивостей. Сказане загалом стосується і релігії як системи, якісна визначеність якої характеризується рядом властивостей , що проявляються у її власних відношеннях та відношеннях зі світом людини. Такими є, передусім, відображальне, виповнювальне, вірувальне, культове, функціонально-сутнісне

відношення.

В епістемологічному плані привертає увагу відображальне відношення, оскільки з ним безпосередньо пов'язане питання про витоки та спосіб релігійного бачення світу. При цьому відзначимо, що всупереч тим, хто вбачає сутність релігій в суб'єктивній вірі або вважає Бога тотожним з природною субстанцією, протилежності розглянутого відношення, тобто його суб'єкт і об'єкт, самі по собі, відприродно не містять якостей релігійності. Остання - лише можливість, пов'язана з деякими особливостями пізнавальної діяльності, а тому релігійне відображальне відношення є феноменом гносеологічним, в якому відтворюється у специфічній формі взаємодія суб'єкта з певними фрагментами об'єктивної реальності.

Суб'єктом релігійного відображення є людина невільної діяльності. В академічному релігієзнавстві це положення зазвичай розкривають через філософсько-соціологічну категорію відчуження, яка виражає опредметнення людської сутності нелюдським чином. Продуктивна сила праці та відчуження від виробника її продукту, суспільство як соціальна сутність людини й відчуженні від неї суспільні відносини, людина як суб'єкт діяльності і як об'єкт, що використовується суспільним процесом, - усе це свідчить про саморозірваність існування людини, про перетворення продуктів її діяльності в чужу, пануючу над нею силу, недоступну управлінню нею й цілепокладанню. Це, в свою чергу, детермінує виникнення, відтворення та генезис релігії, подвоєння нею світу, винесення сил людини поза її власну сутність і надання їм природного статусу.

Але соціумні характеристики невільної діяльності, виражені через категорію відчуження, хоча й дуже цінні, все-таки вважаємо, недостатні. Адже невільна діяльність людини пов'язана не лише з певними об'єктивними умовами її життя, особливо з недійсним способом суспільного устрою, а також з деякими психологічними та гносеологічними факторами. Так, невміння діяти зі знанням справи проти стихійних сил природи та суспільства через обмеженість буденної свідомості, а в зв'язку з цим почуття розгубленості, незахищеності, що також є проявом несвободи, яка владно уможливлює появу перевтілених форм духовності, зокрема релігійної. Отже, при визначенні суб'єкта відображального релігійного відношення мають бути враховані об'єктивні, соціумні й духовні чинники діяльності людини.

Щодо об'єкта релігійного відображення, то останнім часом в літературі висловлюється думка, що таким є не самі собою стихійні сили, а невільні буттєві стани людини. Така включеність суб'єкта у фрагменти об'єктивної реальності, що потрапили в коло його діяльності, але не підвладні йому, репрезентує релігійну свідомість не як пасивне споглядання людини "збоку", а як вироблення суб'єктом уявлень і переживань "зсередини" невільного буття. А саме за такого підходу віруючий і виявляється тим, чим він є - не стражденною істотою, а суб'єктом, який намагається вийти за межі несвободи і спрямовує свої погляди,

почуття й дії до вищого, довершеного, досконалішого.

У розглядуваному питанні особливий інтерес становить третій, поряд з суб'єктом і об'єктом елемент відображального відношення - сам процес відображення, в ході якого можуть бути релігійно реалізовані певні особливості пізнавальної діяльності людини. Серед цих особливостей чи не найбільшу роль відіграє абсолютизація суб'єктивного аспекту чуттєвих образів.

Справа в тому, що зміст пізнавальної діяльності людини завжди постає в суб'єктивній формі, що чуттєві образи мають і суб'єктивну сторону, тобто таку характеристику, яка зумовлена не самим предметом, а взаємодією суб'єкта з об'єктом. У процесі пізнання мислення, впливаючи на форми живого споглядання, надає змісту чуттєвих образів елементи узагальнення знання про інші об'єкти того ж класу речей, про місце даного об'єкта у певній сфері людської практики, у ставленні суб'єкта до відображального об'єкта. Ці додатки до чуттєвого образу зумовлені людською практикою, яка передбачає перетворення матеріального в ідеальне саме за зразком людських потреб, і є суб'єктивними елементами, або сторонами образу. Не становить винятку і відображальне відношення суб'єкта невільної діяльності з його буттєвими станами - як "чиста" цілком суверенна взаємодія їх. Це відношення існує лише в абстракції. А насправді, суб'єкт невільної діяльності вносить в образ об'єкта моменти, які йдуть не від нього, через нагальну потребу здолати свої невільні буттєві стани, виповнити їх і, тим самим, зробити надсущими. Така суб'єктивність чуттєвих образів починає відігравати роль передумови, вихідного моменту для виникнення релігійних вірувань тоді, коли образи предметів беруться безвідносно щодо тих об'єктивних умов, які визначають їхній зміст, коли ті моменти, що вносяться в ці образи суб'єктом, включаються в об'єктивні зв'язки світу, безпосередньо прикладаються до речей.

Звичайно, суб'єкт-об'єктне відображальне відношення, навіть за умов невільної діяльності людини, ще не є фатально зумовленим кроком до релігійного світовідчуття. Навіть за несприятливих соціумних обставин мисляча особистість може усвідомлювати суб'єктивність як форму прояву об'єктивності і елімінувати суб'єктивні моменти з процесу пізнання. Але вузькість житейської практики, обмеженість буденної свідомості, відсутність послідовно правильної орієнтації навіть у найближчому довкіллі - все це не тільки заважає розумному виключенню суб'єктивних сторін із змісту відчуттів, сприйнять, а також сприяє абсолютизації цих сторін, тобто мисленно-фантазійному відриву їх від суб'єкта та наділенню ними об'єкта як рисами його якісної визначеності. В результаті відображуваний об'єкт уособлюється, сприймається як такий, що відприродно наділений певними почуттєвими, розумовими, вольовими якостями. В літературі це явище іноді називають перенесенням людиною власних "смислів" на інші "значення", тобто власних бажань, волінь, переживань тощо на предмети, події,

явища, яким вони зовсім не властиві.

Абсолютизація суб'єктивних моментів у чуттєвих даних, пов'язане з нею уособлення історично неминуче веде до уявлення про предмети і явища як чуттєво-надчуттєві об'єкти, як живі, надприродні істоти. Природно, що й поняття, виникаючи на основі такого змісту чуттєвих даних, у якому об'єктивне і суб'єктивне злиті в одне ціле, теж мають перевтілений зміст, бо, завдяки зазначеній обставині, об'єкт мисленно наділяється такими якостями, які ставлять його у відношення з людиною так, що ніби вони йдуть від самого об'єкта.

Слід зауважити, що абсолютизація суб'єктивних моментів чуттєвих образів далеко не завжди наявна не лише у сучасної, а й у первісної людини, де складалися релігійні уявлення. Вона не веде до всезагального одушевлення природних і суспільних явищ, а стосується лише невільних буттєвих станів людини, безпосередньо включеної своєю життєдіяльністю у повсякденну фу стихійних сил, непередбачуваних за наслідками свого впливу на неї.

Абсолютизація суб'єктивних моментів чуттєвих образів започатковує формування надприродного, що становить, образно кажучи, передмову до власного змісту релігії. Бо не всяке надприродне є релігійним. Перенесення власних "смислів" на інші "значення" може давати й художні образи, де надприродне має метафоричне значення, як-от "У полі могила з вітром говорила" (фольклор), або "Плачуть голі дерева, плачуть солом'яні стріхи, вмивається сльозами убога земля" (М.Коцюбинський).

Започаткування релігійного надприродного, взагалі власного змісту релігії, в ході абсолютизації суб'єктивної сторони чуттєвого відображення відбувається в контексті взаємодії ряду чинників. Це - загальногносеологічні передумови всякої релігійності (згадувані вище вузькість історичної практики, незнання сутнісних зв'язків та відношень дійсності); це також (і особливо!) увірування сприйняття надприродного як субстанційно сущого та виповнювального щодо невільних станів людини. Серед згаданих чинників заслуговує на увагу вибірковість відображального відношення.

Як відомо, людина завжди сприймає об'єкт з певної точки зору. Тому для неї при побудові образів сприйняття та уявлення не все виявляється рівнозначним у даних відчуттів, і в основу чуттєвого образу більш високого рівня вона вкладає ті сторони об'єкта, які найбільш важливі для неї, визначають її ставлення до даного об'єкта в цілому. В результаті сприйняття і уявлення складаються як суб'єктивні образи зовнішнього світу не лише в тому значенні, що вони є ідеальною формою матеріального, а й у тому значенні, що вони синтезовані за зразком людських потреб, інтересів та установок. А як такі вони значною мірою залежать від різноманітних другорядних, зовнішніх і непередбачуваних обставин. Усе це знижує адекватність таких образів, сприяє

' Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики.- М, 1965.- С. 286-287.

мисленному збільшенню кількості певних рисочок дійсності та викривленню образів уяви, що й становить вирішальні моменти у гносеологічній можливості формування власного змісту релігійного феномена.

Окреслені вище явища чуттєвого відображення становлять важливу передумову релігійного світосприймання, що складається в ході абстрагуючої діяльності мислення та формування образів фантазії.

Як відомо, чуттєвий образ, обмежений зовнішньою стороною предмета, не може відтворити його внутрішньої сутності. Тому пізнання йде від конкретно-чуттєвого знання до знання дійсно глибокого шляхом заперечення чуттєво-конкретного й сходження від нього до внутрішньо проаналізованої сутності. У цьому запереченні, в роздвоєнності пізнання на чуттєвий і раціональний моменти провідна роль належить абстрагуванню, в ході якого пізнання розчленовує сумарний ефект чуттєвого сприйняття і здійснює просте узагальнення в такий спосіб розчленованого - елементарне абстрагування, притаманне буденній свідомості. Від розвиненої абстракції елементарна відрізняється дифузністю пізнавального образу, невиявленість внутрішньо необхідних зв'язків і властивостей предмета, емпіричною даністю їхнього співвідношення. Саме завдяки цьому в елементарній абстракції уявлюване може здаватися сутністю, випадкове - необхідним та інше; мислене огрубіння дійсності легко йде шляхом абсолютизації її уривків, відкриваючи простір для відриву відносно самостійних асоціацій від дійсності. Ці та інші моменти, з якими може бути пов'язане роздвоєння пізнання в елементарній абстракції, і становлять гносеологічну характеристику процесу формування релігійного світорозуміння.

Особливо велику роль відіграє абстрагування в проектуванні на об'єкт - невільний стан людини - її доцільної діяльності та в абсолютизації цього суб'єктивного моменту. Саме завдяки включеності людини в природні та суспільні стихії, вони, в результаті перенесення на них доцільної творчості, видаються суб'єктам створеними вищою, розумно істотою. Втрачаючи в ході абстрагування зв'язок чуттєвого сприйняття з конкретикою доцільної діяльності, людина увірує в субстанційність останньої та її виповнювальні можливості щодо самої людини. Так складається головне у власному змісті релігійного світосприйняття - віра в надприродне, що "йде" не від об'єкта відображального відношення, а від самої людини, від її рефлексії на саморозірваність її буттєвих станів.

Як уже було зазначено, абстрагуюча діяльність мислення покликана піднести пізнання з чуттєво-конкретних станів до розуміння внутрішньо розпізнаної сутності. Але елементарне абстрагування, властиве масі людності, не може збагнути сутності в її внутрішньо проаналізованих зв'язках, розкрити об'єкт без привхідних обставин, суб'єктивних моментів. У результаті ці моменти включаються до змісту уявлень і понять, тобто виявляються абсолютизованими, відірваними від тієї дійсності, з якої вони виведені. Це вже не суб'єктивність як

творчий момент пізнання, а її перевтілена форма, в якій сутність природи й людини постає як позаприродна і позалюдська сутність, а доцільна діяльність виявляється позалюдською діяльністю. Все це призводить до уособлення сил, що панують над людиною, до перетворення суб'єктивованих образів у надістоту. Отже, "об'єктивна" сутність, як суб'єктивна, сутність природи, як відмінна від природи, як людська сутність, ось що таке божественна істота", - писав Л.Фейєрбах.[3]

У зв'язку з проблемою відображального відношення та формування власного змісту релігії заслуговує на увагу й таке питання. Релігія не претендує на таку картину загального й істотного, з якої були б виключені елімінованість, людиномірні, суб'єктивні моменти. Дати таку картину - завдання науки, а не релігії, мистецтва і т. ін. Але з цього зовсім не випливає, нібито істотне жодним чином не має свого вираження в релігії. Релігійна свідомість як світоглядний феномен здатна переосмислювати відображене в ході пізнання об'єктивно істотне, яке в такому разі постає як суб'єктивно істотне. Таким, зокрема, виявляється переосмислення сучасними віруючими будови Сонячної системи - не лише як відома від однієї схеми й прийняття іншої, геліоцентричної, а передусім як увірування в божественну сутність світобудови.

Та зазначеним справа не обмежується. Релігія здатна не лише переосмислювати, а й відображати істотне притаманним їй способом. Відомо, наприклад, що ті учасники руху анабаптистів, які в період селянської війни в Німеччині становили революційну партію на чолі з Т.Мюнцером, зуміли висловити у своїх вимогах об'єктивно істотні потреби свого часу: зрівняння селянства з дворянством, патриціїв та привілейованих міщан з плебеями, скасування привілеїв тощо. Але громадянську рівність анабаптисти виводили з ідей ранньохристиянської рівності, з "рівності синів божих" - інакше кажучи, у свідомості анабаптистів об'єктивно істотне в житті Німеччини XVI ст. було виражене не в своїй природно-історичній необхідності, а в перевтіленій релігійній формі.

Відомі й інші різновиди суб'єктивно істотного в релігійній свідомості. Серед них визначне місце належить абсолютизованій формі явлюваного, яке, внутрішньо не співвіднесене з сутністю, може бути визнане за саму сутність, до того ж релігійно осмислену. Так сталося, зокрема, з дрібними американськими власниками, які в першій половини XIX ст. в умовах масового розорення під тиском великого капіталу не змогли виявити об'єктивно істотного в соціально-економічному розвитку суспільства і власне розорення сприймали суб'єктивно - як крах усього світопорядку, зосередженого їхньою свідомістю в межах їхньої фірми чи майстерні. У релігійній свідомості не набуло перевтіленої форми

Фейербах Л. Лекции сущности религии // Избр. филос. произведения. В 2-х т. - Т.2. - М, 1955.-С.850.

адвентистських есхатологічних ілюзій, віри в близьке друге пришестя, що, в свою чергу, стало суб'єктивно істотним моментом у формуванні вчення адвентизму.

Як можна бачити з наведеного, спільним для всіх різновидів суб'єктивно істотною в релігійній свідомості є те, що воно тут абсолютизоване, внутрішньо не співвіднесене з іншими сторонами об'єкта, тобто є результатом простого, до того ж перевтілювального й увірувального, абстрагування. Така суб'єктивізація об'єктивно істотного - важливий спосіб одержання релігією власного змісту, який специфічним чином символізує земні інтереси та потреби людини.

Необхідним компонентом відображального відношення є фантазія, або уява як творчий синтез формованих уявлень і понять, засіб вироблення з наявного в них матеріалу нових образів. У ході пізнання свідомість людини активно шукає істотних зв'язків, єднальних ланок у складному переплетінні її буттєвих станів. Іноді ці пошуки, неусвідомлювано самим суб'єктом, можуть йти по лінії фантазійного встановлення таких зв'язків між причиною і наслідком, які їм зовсім не властиві. Простий приклад: як повідомляє Ч.Дарвін, мешканці південноамериканського містечка Талькауано вважали, що землетрус викликали якісь індіанські баби, заткнувши джерело вулкана Антуко. Це повір'я, зазначає вчений, "цікаве тим, що воно показує, як люди на власному досвіді навчалися встановлювати зв'язок між затримкою діяльності вулканів і двигтінням землі. їм довелося пустити в хід чаклунство у тій ланці, де для них губився зв'язок між причиною і наслідком".[4] Інакше кажучи, фантазійне виповнення прогалин у знанні, що йде від суб'єкта, його досвіду, бажань, потреб і т. ін., може чарівним чином ставити невідоме над речами і явищами, бути підставою увірування сприйняття його як надприродного.

Фантазійне набирає перевтіленої форми за обов'язкової загальногносеологічної умови - відсутності послідовно адекватної орієнтації в навколишньому світі. У такому випадку особа не може стати в "третю позицію" щодо суб'єкт-об'єктного відношення і дати йому належну оцінку. Вона не бачить того, що матеріал, з якого формуються фантазійні образи, добуто з дійсності і що саме комбінування цього матеріалу в образах уяви може набирати такого характеру, за якого образ постає як самостійний суб'єкт, наділений розумовими, вольовими рисами. Таким і є образи надприродного, створені релігійною уявою. Бог, писав Л.Фейєрбах, є не що інше, як стислий перелік або сукупність найбільш загальних властивостей, добутих з природи, - сукупність, до того ж відокремлена від чуттєвої істоти, від матерії природи, яку, проте, людина перетворює за

Дарвин Ч. Путешествие натуралиста вокруг света на корабле "Бигль".- М., 1955. - С.340.

допомогою сили уяви знову в самостійного суб'єкта або істоту.[5]

Виникнення в процесах уяви перевтілених форм надприродного не можна розглядати ізольовано від інших пізнавальних процесів і операцій, зокрема від висновків за аналогією, яким належить особливе місце в релігійній свідомості. Аналогія як форма індуктивного умовиводу здатна намітити шлях для здогадки про невідомі ознаки об'єктів, але сама не є доказом через імовірнісний характер її висновків. Аналогія, зазначав Гегель "зводить істину самої суті справи до ймовірності, щоб означити той недосконалий спосіб, яким істина очевидна для свідомості".[6]

Оперуючи "очевидними істинами", в яких випадкове і необхідне є сусідніми, а не внутрішньо проаналізованими, аналогія виявляється важливим логічним "механізмом" перенесення смислу, який виражає відношення мотиву до мети, на інші значення, тобто на те, що відкривається в предметі об'єктивно. Цим самим аналогія сприяє наділенню предметів невластивими їм ознаками чи "значеннями". При цьому смисл, з якого не вилучені суб'єктивні моменти, як логічна основа для перенесення значень і об'єднання їх в уяві, надає тому, що відкривається уяві, уособлюваних рис. Це - наслідок елементарного абстрагування безпосередньо даних властивостей і рис особи та влиття їх у перевтілювані образи раннього фетишизму, згодом - домовиків, берегинь, рожаниць тощо, зрештою такими ж за аналогією уособленнями є й фантазійні образи вищих надприродних сил.

А це, в свою чергу, означає, що релігія є не відблиском, не простим відтворенням відношення "людина невільної діяльності - її відчужені буттєві стани", а творення з матеріалу безпосередньої даності надприродного як належного. Саме воно й становить власний зміст релігії, який не "йде" безпосередньо від відображувального об'єкта, а є наслідком напруженої психічної діяльності людини. Сенсом цієї діяльності є виповнення її невільних буттєвих станів за зразками вже набутого історичного досвіду, поєднаного з особистісними інтересами і потребами індивіда. У цьому виповнювальному власному змісті релігій і криються її світоглядні та моральні потенції, що перебувають у досить складних відношеннях з іншими способами входження людини в світ.

Саме через увірувані уявлення про надприродні істоти, властивості і зв'язки людина й осмислює усі хвилюючі її проблеми - питання мети і сенсу життя, минущого і вічного, добра і зла, гріховності і спасіння, життя і смерті, більше того - питання моральних стосунків, суспільних відносин, власного походження людини, світобудови тощо. Тільки в цьому плані й слід говорити

Фейербах Л. Примечание к "Лекциям о сущности религии // Избр. филос. произведения. В 2-х т. - Т.2. - С.852. [6] Гегель Г.-В.-Ф. Феноменология духа// Сочинения. - Т.4. - М., 1959. - С. 135.

про відображальне релігійне відношення, а не в плані конкретно-чуттєвого відображення, яке, взяте поза релігійними впливами, може містити в собі лише певні гносеологічні та психологічні передумови релігійного світовідчуття. Отже, власний зміст релігії - набуток вищих форм людиномірної діяльності свідомості, коли відображення невільних буттєвих станів сприймається як їх увіруване мисленно-фантазійне виповнення.

Контрольні завдання і запитання

1. Що таке епістемологія релігії?
2. У чому суть та специфіка ейдетичного пізнання?
3. Які існують можливості пізнання релігії?
4. Бога можна знати чи пізнати? з
5. Які є форми актуалізації релігії як знання?
6. У чому особливість релігійної істини?
7. Розкрийте специфіку відображального відношення релігійного феномену.

Тематика рефератів

1. Епістемологія релігії як форма філософії релігії.
2. Раціональний та емоційний аспекти богопізнання.
3. Особливості релігійного знання.
4. Природа релігійної істини.
5. Специфіка ейдетичного пізнання.

Рекомендована література

1. Іван Павло II. Віра і розум. - К., 2000.
2. Кимелев Ю.А. Философия религии. - М., 1998.
3. Литтл Брюс А. Религиозная эпистемология. - Симферополь, 1996.
4. Лобовик Б.О. Религиозное сознание и его особенности. - К., 1986.
5. Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Введение в основное богословие. - М., 1995. - Гл. IV.
6. Олдак П.Г. Теогносеология: мировосприятия в рамках единения науки и веры. - Новосибирск, 1994.
7. Тиллих П. Систематическое богословие. - СПб, 1998.

Тема VIII
ПРАКСЕОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Релігійна діяльність в контексті з'ясування її змісту, виявів, наслідків належить до основоположних понять праксеології релігії. Праксеологія релігії як складова філософії релігії вивчає основи людської діяльності, що обумовлена релігійними чинниками. Звичайно діяльність людини не вичерпується виключно її безпосередніми релігійними потребами. Натомість будь-який вид діяльності соціального характеру, мотивований релігійними принципами чи уявленнями, слід визнавати об'єктом праксеологічного підходу у висвітленні релігії. В такому контексті плідними є спроби південно-американських теологів, зокрема Густаво Гут'єрреса, розглядати праксеологію як теорію, що займається саме мотивацією людських дій.

1. Релігійна діяльність: сутність та форми вияву

Щоб з'ясувати сутність власне релігійної діяльності, доцільно звернутись спочатку до понятійного апарату праксеології як такої. Відтак осмислимо феномен релігійної діяльності з позицій його структурної наповненості.

Будь-яка діяльність мислиться як процес взаємодії індивідів з предметами чи їх відношеннями (сюди ж входить також процес взаємодії індивідів між собою), в результаті якого створюються продукти, що змінюють на краще чи привносять щось нове у світ феноменального. Відповідно, продуктами діяльності визнаються лише нові структури, видозміни, трансформації предметів або відношень між ними, оскільки самі предмети чи їх відношення існували вже до процесу діяльності. Виділимо характерні ознаки діяльності як такої. По-перше, діяльність є прерогативою людини в контексті соціуму. Звідси випливає, що діяльність є соціальною за походженням, змістом та направленістю. По-друге, діяльність людини повинна бути необхідно цілеспрямованою, а відтак усвідомленою, суб'єктивно осмисленою, завбачливою та результативною. Відповідно, неусвідомлені, імпульсивні, довільні дії не є ознаками соціально значимої діяльності.

Одиничним елементом діяльності є акт, дія, діяння, точніше actus personae, дія особи. Смисл дії полягає в тому, що вона являє собою своєрідну форму творчості, зорієнтовану на актуалізацію ситуації. Ситуація, в свою чергу, мислиться як окреслена певними просторово-часовими рамками площина, в якій відбувається дія особи. З іншого боку, дія сприймається як активна реакція суб'єкта на зміни в певній ситуації. До речі, активність доцільно вважати предикативною ознакою власне діяльності, її важливим стимулюючим чинником.

Далі, складовою будь-якої людської дії є операція. Операція постає як "клітинка дії"; її зміст полягає у включеності в процес дій певних суб'єктивних здатностей людини. З поміж суб'єктивних здатностей людини важливу роль відіграє вміння.

Звідси, в змістовному відношенні діяльність постає як сукупність певних актів, певних дій суб'єкту, через які він проявляє свою активність щодо соціального світу. Згадаймо в цьому контексті шелерівську особистість як сукупність актів, дій, чи ніцшеанського Заратустру, який впевнено проголошує: "Я - не говорить, Я - діє", чи навіть, бергсонівське: "Ми мислимо заради дії" тощо. Іншими словами, можливості праксеологічного підходу яскраво репрезентує відомий принцип Пірса, відповідно до якого поняття про річ є лише поняттям про дії цієї речі.

В попередньому міркуванні, спрямованому на з'ясування глибинного змісту поняття діяльності (своєрідний вертикальний зріз), неодноразово згадувалось про дію людини, особи, тобто йшлося про суб'єктивний фактор діяльності. В праксеології є поняття суб'єкт діяльності або ж суб'єкт дії (чи навіть, за виразом сучасного французького філософа Поля Рікьора - "агент дії"). Під цим поняттям слід мислити індивіда, що здійснює чи здійснив дію або навіть лише намагається потенційно здійснити її. В працях сучасних польських праксеологів Т.Котарбінського та Т.Пщоловського проводиться розмежування понять "суб'єкт дії" і безпосередньо "винуватець дії". Під останнім розуміється суб'єкт дії, яка здійснюється чи вже здійснилася, однак аспект володіння можливістю здійснення тут відсутній, оскільки подібна можливість входить в компетенцію суб'єкта дії. Проте таке розмежування не є значним в контексті праксеології релігії. Натомість поняття суб'єкту дії цілком достатнє для позначення суб'єктивного чинника процесу діяльності.

Основною предикативною ознакою суб'єкта діяльності слід вважати його активність. Пригадаємо висунуту ще Августином інтенцію про активність духу, яка зафіксована ним в понятті distentio. Смисл distentio вказує на поєднання в одному змісті трьох модальностей часу - пам'яті (минуле), уваги (сьогодення), очікування (майбутнє). Таким чином, виходячи із вищезазначеного, одержуємо формулу: те, що чинить суб'єкт дії, і є діяльністю.

Для розуміння власне релігійної діяльності необхідно насамперед враховувати сотеріологічні мотивації суб'єктів включених до певних релігійних традицій. Йдеться про специфіку релігійної діяльності. Відтак, власне релігійною діяльність постає тоді, коли вона, образно висловлюючись, до вподоби Богу-Іншими словами, діяльність набуває статусу релігійної в тому випадку, коли вона в остаточному підсумку є сотеріологічно орієнтованою. Водночас чинник спасіння є вихідним моментом релігійно-забарвленої діяльності.

Для прикладу звернемося до особливостей буддійської теорії спасіння. Відповідно до цієї теорії, кожен індивід і навіть кожна істота діє, щоб звільнитись

не лише від притаманних цьому емпіричному світові якостей, екстремумом яких є страждання, але й задля спасіння. До того ж, остаточною метою суб'єкта дії постає стан цілковитого змивання його скандх, досягнення вічного спокою (нірвани), що є своєрідною актуалізацією спасіння. І далі, карма (до речі, в буквальному перекладі з санскриту звучить як дія, акт) в контексті буддійського світогляду сприймається як щось фатальне для суб'єкта дії в тому смислі, що він не може звільнитися від наслідків своїх же вчинків. Від наслідків цих вчинків залежить нова комбінація елементів-скандх, яка складеться в наступному житті.

Розглянемо ще один приклад. Християнську сотеріологічну доктрину можна звести до такого положення: людина спасається завдяки поєднанню божественного сприяння у вигляді благодаті і власних зусиль. В християнській думці щодо розуміння процесу спасіння вагомими є дві сотеріологічні концепції - августиніанська (домінує) і пелагіанська. Августин, розкриваючи свою сотеріологію, підкреслював визначальну роль божественної благодаті, принижуючи людські зусилля. На його думку, "спасти може тільки благодать Божа".[1] Натомість, послідовники британського ченця Пелагія, не заперечували ролі божественної благодаті, однак фактично розчиняли її у свободі волі людини, тобто значну увагу приділяли власне людським зусиллям у справі спасіння.

Августиніанська та пелагіанська концепції спасіння яскраво висвічують дві основні тенденції розуміння християнської сотеріології. Однак проблематичним видається тлумачення їх як двох крайнощів. Натомість однобічності в культивуванні сотеріологічної доктрини виявляють, з одного боку, прибічники легалізму, а з іншого - лібертіністи. Зокрема прибічники легалізму розглядали спасіння в прямій залежності від виконання певних обрядових дій та норм. Відтак виконання тих чи інших дій ставало у них самоціллю. Відповідно й покладались вони лише на свої власні зусилля, нехтуючи навіть допомогою інших людей. Тому культивування ідеї легалізму призводило до абсолютизації суб'єктивного фактору діяльності. Елементи легалізму можна знайти у вченнях іудействуючих християн і в міркуваннях деяких фарисеїв (Див: Дії, 15). Апостол Павло, до речі, в своїх посланнях до галатів і до римлян нещадно критикував легалізм в церквах.

На відміну від легалізму носії ідей лібертінізму (з-поміж цих носіїв були й деякі гностики) розглядали спасіння лише як дар Божий, що не потребує жодних дій від людини. Як наслідок, такі гностики як Карпократ, Василід, Марій, керуючись гаслом лібертінізму, заперечували будь-які закони і норми поведінки, оскільки були переконаними в тому, що дар Божий звільняє їх від будь-якої відповідальності й обов'язків щодо цього світу. Деякі з них вважали навіть, що гріховні вчинки сприяють збільшенню божественної благодаті. Але ще апостоли відкидали лібертінізм, вони справедливо вважали, що, покладаючись лише на

[1] Августин. Про град Божий. - XIV, 1.

благодать Божу, не можна бути бездіяльним, а тим паче творити гріховні справи (Рим. 6:1,2; Гал. 5:13).

Своєрідним гарантом, що забезпечує спасіння людини, є принцип sertitudo salutis (буквально - впевненість у своєму спасінні). Ця впевненість понятійно фіксує віру в те, що людина власними зусиллями, тобто добрими справами, повинна сприяти виправленню та підтримувати сходження на неї благодаті. Ця впевненість виявляється в найрізноманітніших формах. Зокрема, на думку англійського пуританського теолога XVII ст. Р.Бакстера, найкращим способом здобути внутрішню впевненість у своєму спасінні є невтомна праця в межах своєї професії.

Констатація принципу sertitudo salutis піднімає вкрай важливу для богослов'я проблему про догматичне значення справ у відношенні до віри. Розглянемо зміст цієї проблеми, безпосередньо звертаючись до матеріалів християнської спадщини. Не вдаючись до богословських тонкощів, розглянемо питання значущості співвідношення справ і віри в праксеологічному контексті.

Логічно послідовним августиніанським вирішенням цього питання є протестантська позиція. Згадаймо, своєрідним credo протестантизму є проголошення Лютером принципу sola fide. Його суть: людина спасається однією вірою. Ні її виняткові заслуги, ні добрі справи не забезпечують її сотеріологічної місії. Проте добрі справи протестанти не відкидають. Так, на думку лютеран, вони є тією метою, заради якої існує релігія, тим критерієм, за яким випробовується "правда релігійна і церковна". Зокрема, в "Аугзбургському сповіданні", що містить виклад основ лютеранського віровчення, йдеться про те, що "потрібно чинити добрі справи". Крім того, варто враховувати й ту обставину, що сам Лютер під вірою розумів не просте "визнання істини", а якусь "живу, діяльну, потужну силу", тобто як дієвий, ефективний, перетворюючий дійсність процес. За словами МЛютера, "віра є божественна справа в нас, справа, яка змінює й відновлює нас, та умертвляє в нас старого Адама...".[2] Як і лютерани, пієтисти, щоб переконатись у своєму спасінні, вимагали також підтвердження fides efficax (дієвою вірою).

Натомість католики пріоритет визнають за справами. На думку латинських богословів, віру неодмінно повинні доповнювати справи, що складають заслугу. Таким чином, однієї віри недостатньо, бо ж однією вірою людина не спасається. Згідно з католицьким вченням, справи мають виправдувальну силу. Однобічним висвітленням католицької точки зору з питання значимості справ щодо віри є догмат opus operatum (буквально - дія здійснювана). Цей догмат, затверджений ще Трідентським собором 1545 року, посідає значне місце в системі латинського богослов'я. Суть його виражає положення, що спасительна дія таїнств

Лютер М. Время молчания прошло. Избр. произведения. 1520-1526 гг. - Харьков, 1994.-С.238.

поширюється і на людей недостойних, в тому числі і на схизматиків.

В православній догматиці добрі справи не мають ніякого значення без наповнення їх вірою. В свій час видатний російський мислитель, слов'янофіл за поглядами, О.Хомяков в своїх богословських працях аргументовано показав, якою надмірною є схоластично-абсолютистська постановка питання пріоритетної віри чи справ. На його думку, з'єднання віри зі справами, втім як і ототожнення справ з вірою, є ідеалом недосяжним для людини. Однак цього ідеалу повинен прагнути кожний істинно православний віруючий.

Богословські дискусії щодо питання про справи входять складовою до більш розгорнутої за своєю значимістю проблеми. Йдеться про проблему співвідношення діяльності й споглядання, а то й ширше - практичного й теоретичного аспектів певної релігійної системи. В контексті суто праксеологічному цю проблему можна сформулювати таким чином: діяльність, що є сотеріологічно спрямованою, узгоджується (принагідно, постає питання - наскільки?) з вимогою споглядання Бога. В подальшому треба дещо конкретизувати сформульоване положення.

З одного боку, в діяльності, проникнутій сотеріологією наповненій діяльності, тобто діяльності, бажаній для Бога, людина - суб'єкт цієї діяльності - постає знаряддям Бога. Висловлюючись лаконічно - людина діє й діє ad majorem Dei gloriam (на більшу славу Господню). До того ж, суто релігійною, тобто сотеріологічною, буде лише діяльність, зорієнтована на вдосконалення всього того, що є справою рук людських. Вкрай важливим тут є процесуальний компонент діяльності, оскільки саме він свідчить про реалізацію прагнення людини до досконалості у всьому, а отже й до уподібнення Богу. Перетворення певної діяльності в самоціль в контексті релігійного світосприйняття проголошується гріховним. Іншими словами, те, що служить особистим інтересам, є втраченим для Бога, а відтак виявляється гріховним. З позиції віруючого, недопустимою є абсолютизація продуктів людської діяльності, оскільки це, в свою чергу, стає небажаним для Бога й навіть веде до обоження рукотворного.

Вкрай послідовними у з'ясуванні питання витлумачення релігійної діяльності виявились кальвіністи. На їх думку, Богові до вподоби лише та діяльність, яка є благословенною, тобто діяльність, яка зорієнтована на вдосконалення людського співжиття.

Таким чином, до сфери релігійної діяльності належить будь-яка діяльність позаособистісного характеру. Тому дії віруючого в світі, що призводять до вдосконалення структур соціуму, є релігійними, якщо цей віруючий впевнений в тому, що він виступає знаряддям Бога. Авторитетний німецький соціолог та історик М.Вебер діяльність в миру, освячену благословенням Бога, влучно називав "мирською аскезою".

Однобічність суто практичного захоплення релігійними цінностями веде

до розквіту парадигм актуалізму. З іншого боку, в контексті релігійного світосприйняття, навіть споглядаючи Бога, людина все-таки включається в сотеріологічний процес, тобто є причетною до спасіння, оскільки її німота видається передумовою того, щоб міг говорити й діяти Бог. В споглядальницькому володінні спасінням людина постає вже не як знаряддя Бога, а як вмістилище божественної волі. Іншими словами, така позиція утверджує вельми характерний для містиків пріоритет рефлексивного відношення до Бога й світу. Однак слід вказати на ту обставину, що "споглядання" теж є діяльністю, щоправда діяльністю доволі специфічною. Специфіка його виражається в посиленому відчутті причетності до божественного, а відповідно - й у пасивному сприйнятті емпіричного світу. Мета "споглядальницької дії" реалізується шляхом цілковитого відречення від всіх умовностей та можливостей світу повсякденності.

Більшості містиків притаманне прагнення звести до мінімуму будь-які форми зовнішньої діяльності, відмова від всього того, що якимось чином нагадує про цей феноменальний світ. Яскравим прикладом споглядальницької позиції є credo квієтизму. Тут на думку спадають положення засновника квієтистського руху, іспанського богослова Мігеля де Моліноса, викладені ним в книзі "Духовний путівник" (1675 р.). За його поглядами, віруючий має прагнути до містичного споглядання Бога, відмовляючись від будь-яких дій, спричинених мирським обставинам, а тому цілковито сприйняти свою долю як дар Божий. Своєрідною крайністю споглядальницького сприйняття релігії є втеча від світу, залишення його. Такі погляди притаманні зокрема послідовникам раннього буддизму.

. Вельми показовим у з'ясуванні питання про співвідношення активної діяльності й пасивного споглядання є один новозавітний сюжет. В ньому йдеться про євангельське протистояння Марти і Марії (Лк 10:38-42). Нагадаємо канву цього сюжету. Ісус Христос гостював у сестер Лазаря. Марія сиділа в ногах Ісуса і слухала слова Його, а Марта великою послугою клопоталась про нього. В християнській традиції Марія і Марта стали символами відповідно споглядальницького та діяльного життя. Яка ж парадигма є домінуючою? В біблійному сюжеті Ісус докоряє Марті: "Марго, Марго! - турбуєшся й журишся ти про багато чого, а потрібне одне". В численних екзегетичних студіях цей докір витлумачується як доказ переваги споглядальницького життя над активною діяльністю.

Схоластизм однак не кращий супутник в справі розв'язання проблем. Відповідно, проблема співвідношення принципу vita contemplavita (споглядання) і принципу vita activa (діяльність) не обмежується традиційним для богословів розв'язанням (здійсненим між іншим в кращих зразках арістотелівської логіки). В свій час ще авторитетний французький історик і філолог Е.Ренан в своїх "Нарисах до історії релігії" зазначав: "У Марії краща доля, але й Марту немає в

чому докоряти .

Були також спроби виправдати Марту, а відтак в її особі діяльність. Зокрема відомий німецький містик М.Екхарт в своїх духовних проповідях впевнено відводив Марті вище місце від Марії. Для нього аргументом слугувало те, що для досконалості Марія повинна діяти, щоб вчення, сповідуване Ісусом, увійшло в її плоть і кров. Зауважимо, що в цьому аргументі проглядається праксеологічне виправдання християнства. Прикметно, що перших послідовників Христа "називали не християнами, а тими, хто слідує по шляху" (Дії 9:2), оскільки за сутністю своєю вони були мандрівниками. Варто прислухатись в цьому відношенні і до думки сучасного німецького богослова, кардинала Й.Рацінгера. "В Ісусі Христі, - зауважує він, - неможливо розрізнити служіння та особистість; щодо нього таке розрізнення просто є безпредметним. Особистість і є служіння, служіння і є особистість... Тут немає ніякого Я, відокремленого від справи: Я є справа, а справа є Я".[4]

2. Особливості інтелектуальної діяльності в релігії

Зміст релігійної діяльності виявляється в інтелектуальній та культовій (обрядовій) формах. Інтелектуальна діяльність являє собою процес понятійного оформлення. Відповідно й результати цього процесу продиктовані раціональними засновками й доведеннями. Основою інтелектуальної діяльності є цілковите покладання на людський розум, його здатність осягнути, пізнати, пояснити, з'ясувати будь-яке явище будь-якого соціального порядку. Відповідно, інтелектуальна діяльність в царині релігії зводиться до процесу раціоналізації релігійних положень та уявлень. Змістовно раціоналізацію доречно витлумачувати як процес виправдання релігійних феноменів.

Цей процес виражає себе в богословській творчості (аргументація догматів чи докази теологуменів), в релігійно-філософських пошуках, у викладанні богословських дисциплін, а також у культивуванні різноманітних форм релігійного знання. Характерними чинниками інтелектуальної діяльності в сфері релігії є: активність; більш-менш нагальна необхідність узгодження з авторитетом; прагнення до актуальності; елітарність.

В історичному контексті важливість інтелектуальної діяльності в межах релігійних традицій виявлялась не завжди. Так, у ранніх християн тривалий час домінувала віра в те, що зразковими, щирими віруючими є "злиденні духом", бо

Ренан Э. Очерки по истории религий // Классики мирового религиоведения. - М., 1996.-С. 278. [4] Рацингер Й. Введение в христианство. - Брюссель, 1988. - С. 154.

на них зійшла благодать, а не вчені, "книжники", хоча вже в біблійних сюжетах можна знайти своєрідне виправдання інтелектуальної діяльності. Як свідчення тому, інтенція: "Кожний книжник, навчений про Царство Небесне, подібний до того господаря, який із свого скарбу виймає нове і старе" (Мт 13:52). Більше того, в соборному посланні Якова визнається гріховною відмова від такої діяльністю. "Хто, отже, знає добро чинити, а його не чинить, - гріх тому" (Як. 4:17). Як наслідок, численні джерела з історії раннього християнства свідчать нам про високий інтелект проповідників, апостолів, отців та вчителів церкви. Зокрема в богословських студіях відзначається блискуча освіченість автора неканонічної "Книги Премудрості" Ісуса сина Сірахова. Інший приклад, - дивовижний інтелектуалізм ап. Павла, який особливо помітний в його "Посланні до римлян". Надто показовим є той факт, що отці та вчителі церкви, зусиллями яких було розроблено понятійний апарат християнського віровчення, одержали блискучу, як на той час, освіту. Зокрема Василій Великий широку богословську та наукову освіту здобув в християнській Кесарії Каппадокійській та язичницьких Афінах.

Ще з часів єгипетських жреців та іудейських книжників інтелектуальна діяльність зводилась переважно до виявлення угодної Богу освіченості. Так, священні знання жреців не обмежувались лише регламентаціями та настановами щодо виконання релігійних обрядів, а й виявлялись у формі оповідей й трансляції оповідей про богів тощо. В подальшому ченці-бенедиктинці розширили зміст інтелектуальної діяльності. В обсяг цього поняття вони включили, окрім книжної праці, ще й перелік та зберігання манускриптів та створення шкіл для християнського викладання. Проте основною функціональною ознакою інтелектуальної діяльності полишається праця з витлумачення релігійних положень та понятійного оформлення релігійних уявлень та інтуїцій. Саме ця праця призвела до появи системи богословських наук. Зауважимо також на тому, що інтелектуальна діяльність в царині релігії у своїй сутності не дозволяє віровченню залишатись в жорстких догматичних рамках. Вона слугує своєрідним стимулом для розгортання релігійно-філософських пошуків та пошуку більш витонченої аргументації догматичного потенціалу певної релігійної системи. Саме в такому значенні цілком правомірним є католицький принцип догматичного розвитку. Визнаємо, що зазначений принцип догматичного розвитку праксеологічно є цілком виправданим.

Однобічність в культивуванні релігійно забарвленої інтелектуальної діяльності виявляють, зокрема, прихильники вельми популярного в свій час руху під назвою раціоналістичної теології. Його репрезентують німецькі богослови XVI1I-XIX ст.ст. Г.Реймарус, Г.Паулюс, Д.Шульц та інші. Принципове положення чи навіть своєрідне раціоналістичне credo теології полягає в тому, що всі феномени релігійного змісту слід пояснювати суто природними причинами, спираючись виключно на аргументи від розуму. Вельми показовою для з'ясування ідей раціональної теології є праця німецького богослова XVIII ст.

Г.Реймаруса "Апологія або Твір на захист розумних шанувальників Бога".

Проведений аналіз інтелектуальної діяльності в царині релігії дозволяє сформулювати, як узагальнення, своєрідне credo такої форми релігійної діяльності. Його суть: розумове, тобто аргументоване від ratio тлумачення релігійних уявлень, понять міркувань і догматів не лише можливе, а й є необхідним.

3. Культова діяльність в її праксеологічному вимірі

Зовнішній аспект релігійної діяльності розкривається в такій її формі як культова (обрядова). Загалом в релігієзнавчій літературі культ визначається як сукупність символічних дій, зумовлених релігійними уявленнями. В контексті праксеології релігії культ доцільно розглядати як реалізовану "живу догматику" або ж як релігійне уявлення та догмати в діях. Перефразовуючи положення відомого голландського історика К.Тіле, зауважимо, що культ - це сповідання через слова і справи, це і є засіб розкриття релігії.

Питання з'ясування праксеологічного значення культу є вельми актуальним. Культові акти (ритуальні дійства, молитва, паломництво тощо) уособлюють собою процес втілення певних релігійних вірувань, установок, цінностей, догматів і т.п. Такого типу уособлення має чітко виражене сакральне забарвлення. Йдеться про те, що саме в культовій діяльності людина, керуючись в своїх діях певною символікою, покидає світ повсякденності, буденності і прилучається до світу святковості, невимовності, потойбічності. Доволі плідною тут видається теза відомого французького соціолога Е.Дюркгейма про релігію як солідарну систему вірувань та практик, спрямованих на речі священні, так би мовити "відділені, заборонені"...[5] Сам ритуал Е.Дюркгейм розумів як форму діяльності індивіда. Включаючись в культову діяльність, людина немов би відмежовується, відокремлюється від умовностей феноменального світу. Початковими продуктами цього відокремлення є надання сакрального змісту певним місцям, святилищам, храмам, реліквіям тощо.

В такий спосіб актуалізується вимога ізоляції від поцейбічного світу. Ритуальні дії (церемонії, обітниці, прийняття в орден, сповідь, жертвоприношення тощо) зумовлюють в своїй сутності створення штучних просторово-часових ситуацій, втягнутими в які виявляються ті індивіди, що безпосередньо беруть в них участь. Як приклад, єгипетський жрець, здійснюючи ритуал, жертвоприношення, насамперед окреслював магічне коло. Тим самим він ізольовував себе від матеріального світу.

[5] Durkheim E. Les formes mentaires la vie reliigieuse. Le system totemique en Australie. - Paris, 1925.-P. 65.

Культова діяльність найбільш предметно виявляється в молитовній (літургійній) практиці. Загалом літургійні дійства (молитви індивідуальні та соборні, піснеспіви, сповіді тощо) є найбільш глибокими за змістом способами втілення сакрального, способами, в яких актуалізовані ритуальні акти знаходять адекватне праксеологічне виправдання. Змістовну наповненість будь-якого літургійного дійства можна розкрити в такий спосіб: у своєму зверненні до Бога (звичайно ж, якщо молитва постає в іпостасі спілкування індивіда з ним) людина намагається сконцентруватися в прагненні якнайбільш віддалитися, відокремитися від світу буденності "священною завісою". В цьому відношенні певний сенс має чітке формулювання відомого італійського філософа Р.Гвардіні, висловлене ним в книзі "Про дух літургії" (1922 р.). Йдеться про те, що літургія позбавлена мети, однак сповнена глибокого смислу. В тому ж випадку, коли молитва набуває риси випрошувального характеру, тобто, словами американського психолога Д.Леуби, стає "угодою з Богом", тоді дії людини зорієнтовані на те, щоб світ потойбічності наблизити до світу феноменальності.

З метою конкретизації форм виявлення літургійних дійств розглянемо особливості молитовних практик християнських конфесій. Так, в католицькій молитві домінує медитація на почуттях та образах. У католиків є навіть спеціальні посібники, подібні славнозвісній книзі Фоми Кемпійського "Імітація Христу", в яких подається методика вдосконаленої концентрації почуттів. Вельми показовою є молитовна практика ченців-францисканців, які годинами можуть лежати горілиць, доводячи себе до нестями, уявляючи, точніше прагнучи викликати в собі страждання Христа. Варто згадати й молитовну практику єзуїтів. її основою є спеціальне керівництво під назвою "Духовні вправи", до речі, складене ініціатором створення ордену Ігнатієм Лойолою. Суть єзуїтської молитовної практики полягає в цілеспрямованому викликанні особливого змісту почуттів і думок, серед яких зокрема уявлення душ, що знаходяться в полоні палаючих тіл, волання грішників, запах пекельного вогнища тощо.

В православній аскетиці використовується інший підхід до молитви, а відповідно й її актуалізації в діях. За сутністю своєю православна молитовна практика є зосередженням на повторенні вербальних формул на зразок Ісусової молитви. Під час здійснення молитви зайвим видається напруження почуттів, оскільки напруження, концентрація ведуть до духовних зваб. Надзвичайною витонченістю відзначалась молитовна практика візантійських ісихастів, які використовували спеціальні пози і прийоми зосередження та відречення від почуттів під час виконання самого дійства.

Протестантська молитовна практика, на відміну від католицької та православної, відзначається певною спрощеністю, заземленістю, практицизмом. З погляду протестанта, молитись означає прохати у Бога, сподіваючись отримати очікуване і бажане від нього. Відтак здійснювати молитву варто лише тоді, якщо від такого дійства очікується користь. Звісно, що в лоні протестантизму відсутні

розгорнуті методики проведення молитовних дійств. Як приклад одного з найбільш формалізованих видів культової діяльності, розглянемо дійства флагеллантів. Йдеться про поширений в середньовічній Європі (розквіт припадає на XIII ст.) рух, прихильники якого себе бичували, шмагали. Буквальний переклад слова їх назви flagellare - хлистати, сікти, шмагати, бити. На відміну від літургійних дійств, спрямованих на забезпечення запитів душі в її діалозі з Богом, ритуальні акти флагеллантів стосувались грішного тіла. Своєрідним маніфестом флагеллантства слугував трактат італійського схоласта Петра Даміані під назвою "Похвала батогам". В цій своєрідній апології бичуючих розкривається зміст флагеллантства. На думку Даміані, бичування і самобичування - це: а) імітація страждань Христа; б) діяння, зорієнтоване на здобуття мученичеського вінця; в) спосіб умертвління й покарання грішної плоті; г) спосіб спокутування гріхів. Відтак флагеллантський рух постає немов ерзац-літургія, можливий замінник молитовних дійств. Це, образно кажучи, однобічне, сформалізоване розуміння й відповідна реалізація своєрідних молитов - "тілесних молитов".

Підводячи підсумок розгляду культової діяльності, її змісту та найбільш виразних форм (зокрема таких, як молитовна практика і флагеллантство), варто торкнутись також крайнощів в її культивуванні. Йдеться про так званий ритуалізм. Суть його полягає в імпульсивних, позбавлених смислу дійствах, що зумовлені релігійними уявленнями й здійснювані за строгими, чіткими правилами на основі кращих зразків традиції. Ритуалізм символізує собою сукупність "актів в собі", культових дій людини, яка або не розуміє їх смислу, або, що рівнозначно, діє в парадигмі авторитету. Як приклад ритуалізму в діях, є функціонування в багатьох релігіях деяких молитов, смисл яких давно вже став незрозумілим і здебільшого сприймається як якась таємниця. Іншим прикладом може бути складна культова регламентація в брахманізмі з її виразним елітарним характером. В концептуальному відношенні своєрідний ритуалізм виявляється в теорії пояснення ритуалів, яку запропонував сучасний американський дослідник Ф.Шталь. На його думку, "ритуал є реліктовим видом колишньої активності людини, смисл якого давно вже втрачений".[6]

4. Релігійне виправдання підприємницької діяльності

В основі підприємницької діяльності лежить очікування прибутку шляхом ініціативних дій індивідів, здійснюваних ними на свій розсуд і ризик за умов ринку й конкуренції. З-поміж особливостей функціонування феномену підприємництва в сучасному світі слід визначити його загалом арелігійний,

[6] Stall F. The meaninglessness of ritual // Numen.- 1979.- Yol. 31.- № 1. - P. 22.

секуляризований характер. Однак виникнення підприємництва й принаймні його становлення були опосередковані, з поміж інших, й мотивами суто релігійного характеру. В цьому твердженні простежується деяка алюзія на інтенції німецького соціолога М.Вебера про релігійні впливи (особливо протестантської етики) на процес генези капіталізму. Подальший виклад буде своєрідним змістовним розгортанням висловленої тези. Посилюючи її звучання, зауважимо, що саме релігійне виправдання підприємництва в свій час забезпечило йому безпроблемне співіснування з іншими формами господарської діяльності.

В історичному ракурсі першим кроком релігійного виправдання підприємницької діяльності слід вважати зміну відношення церкви до праці, зокрема позбавлення понятійного статусу праці її негативного відмінку. Йдеться про доволі тривале функціонування в духовній історії людства такого своєрідного ставлення до праці, яке загалом можна охарактеризувати католицьким Deo placere non potest (не може бути угодною Богу). Відповідно земна праця розглядалась як дещо збиткове, не варте гідності людини, хоча й об'єктивно необхідне для потреб її гріховної плоті. Як висновок, всі види земної діяльності кваліфікувалися церквою як байдужі для Бога і спасіння. В кращому випадку, вони розглядалися як такі, що заслуговують на дозволеність і прощенність.

Однак поступово, в міру господарського й інтелектуального розвитку суспільства, земна праця з негативної цінності перетворювалась в цінність позитивну й, відповідно, стала витлумачуватись як участь в діяннях, угодних Богу. Відтак в світоглядній орієнтації суспільства праця поступово набуває сакрального змісту. На думку сучасного французького історика Ж.Ле Гоффа, обґрунтовану ним в своїй книзі "З небес на землю", це сталось ще на рубежі XII-XIII століття, тобто задовго до появи протестантизму. Просторово релігійне освячення праці започаткувалось в середньовічних монастирях, переважно тих, які належали ордену св. Бенедикта. До речі, бенедиктинці працю культивували як духовну вправу. Вельми показово, що сприйняття праці як позитивної цінності відбулось в монастирських стінах, тобто саме в царині релігії. Водночас дух накопичування Церква продовжувала вважати ганебним, диявольським навіть в багатій в господарському відношенні Флоренції XIV - XV століття.

Наступним кроком до релігійного виправдання підприємництва виявилась концептуалізація ідеї Beruf (покликання). Автором першого в історії релігійного наповнення поняття покликання став ініціатор протестантського руху М.Лютер. На його думку, Beruf слід тлумачити як єдине завдання людини в цьому житті, причому задане Богом здійснення цього завдання шляхом невинної праці продиктоване самим Богом. По суті утвердженням в духовному кліматі пізнього середньовіччя такого концепту Лютер заклав підвалини приватного підприємництва. Простежимо логіку його міркувань. За Лютером, люди народжуються нерівними, але перед Богом - вони рівні. Тому кожен з них

володіє божественним даром "зробити себе". В земному житті, а не на небесах, уготовано людині скористатися такою можливістю - самореалізувати себе. Таким чином, образно кажучи, було ввімкнене зелене світло для розгортання процесу ділової ініціативи й, відповідно, для появи її продукту - багатства. До того ж, спочатку в бюргерському середовищі (цьому своєрідному місці підприємництва) отримання прибутку досягалось лише т. зв. "чесним стяжаниям" - вельми відмінним за своїм змістом від необмеженої жадоби накопичення, що є символом подальшого мануфактурного виробництва. Саме тому остаточним продуктом діяльності бюргерів-підприємців було, скажемо словами італійського мислителя Л.Альберті, Oneste ricchezze (праведне багатство).

Лютерівське тлумачення покликання суттєво поглибив Ж.Кальвін. На думку швейцарського реформатора, покликання - це неухильна систематична праця кожного в своїй професії на славу Божу. До речі, серед основних ідей Кальвіна привертає увагу й ґрунтовно проведена в його книзі "Настанова в християнській вірі" (1536 р.) ідея професійного успіху. Професія, в його розумінні, це місце служіння Богу, яке є самоцінністю, а не засобом для досягнення якихось зовнішніх цілей. Відповідно, такого змісту кальвіністська установка стимулювала, релігійно виправдовувала необхідний продукт успішної професійної діяльності - багатство, яке поступового набирало статусу обов'язковості, особливо в пуританському середовищі. Один із лідерів пуританського руху, англійський богослов Д.Бен'ян впевнено проголошує: "Треба зробитись релігійним, щоб стати багатим!" Більш того, серед пуритан в той час побутувала думка, згідно з якою побажання бути бідним - це те ж саме, що побажання бути хворим.

Із розвитком підприємництва почало відігравати свою роль і кальвіністське вчення про передвизначеність. За цим вченням, Бог поділив всіх людей на вибраних і проклятих ще до створення ним світу. Відповідно, ті, хто опинився серед проклятих були позбавлені віри в спасіння душі за допомогою церкви і таїнств. Це, в свою чергу, призвело масово до вивільнення нерозтраченої людської енергії, що вже не йшла на моління. Отже, ця людська енергія повинна була знайти лакуну для заповнення. Іншими словами, незреалізована релігійність була спрямована на неухильну, енергійну, систематичну працю в земному житті.

Як наслідок, реформаційні рухи стимулювали розвиток діловитості, ініціативі, динамізували господарське зростання, накопичення матеріальних цінностей, появу прибутків, які, між іншим, набули сакрального характеру, тобто мислились не як засоби досягнення земних благ, а як знаки, символи божественної благодаті. В XVII столітті, особливо в пуританському середовищі, у всьому цьому вбачалась дія якоїсь божественної благодаті. Своєрідним підтвердженням тому є популярні назви численних творів англійських пуритан:

"Одухотворений ткаля", "Одухотворений сільський господар", "Покликання крамаря", "Християнське судноплавство" і навіть "Пдротеологія".

Таким чином, підприємницька діяльність виявилась опосередкованою, з-поміж інших, і релігійними мотивами, серед яких визначальними було - утвердження праці як позитивної цінності, розробка концепції Beruf (покликання), догмат про передвизначеність. Сакралізація процесу підприємницької діяльності, а відповідно і її продуктів, виявились фатальними для подальшого розвитку людства. И нині в країнах з усталеними релігійними традиціями праця, ставлення до професійного обов'язку є священними, викликають релігійний трепет. Сучасний американський теолог Х.Кокс в своїй праці "Мирський град" висловив слушне зауваження про те, що праця на сьогодні ще не є остаточно секуляризованою.

5. Культова особливість як основа конфесійної диференціації

Конфесійна диференціація може відбуватися на двох рівнях: внутрішньому (внутрішньоконфесійний поділ на Церкви, деномінації чи секти) та зовнішньому (віросповідний поділ). Механізм її формування надзвичайно складний і в ньому задіяні всі складові релігійного комплексу. Проте, при детальному розгляді останнього, спостерігається диференціація ролі його складових у формуванні особливостей міжконфесійного та внутрішньоконфесійного поділу. І в першому, і в другому випадку домінує обрядово-культова сфера. Саме культ зримо, в доступній формі виявляє для більшості віруючих відмінність між релігіями, навіть окремими Церквами однієї й тієї ж конфесії (наприклад, старообрядництва й ортодоксального православ'я). В ньому "міститься все християнське богослов'я, зібрано і викладене все, що може і повинен думати християнин про Бога і про спасіння".[7]

Культ в найбільш концентрованій і видимій формі відображає сутність і специфіку віровчення будь-якої релігії. Через систему відповідних дій, церковної символіки, храмового мистецтва, богослужіння, відбувається залучення віруючих до основ певного віровчення, засвоєння ними його догматичних істин. Одночасно здійснюється не просто фіксація змісту різних аспектів релігійної свідомості, а й створюється особлива атмосфера їх містичного переживання, яка передбачає задіяність цілісного духовного досвіду віруючої людини, спонукання її не тільки до знання, а й до життя у відповідності з віроповчальними установками.[8] В такий спосіб сприйняття певного віровчення значною мірою залежить від того, наскільки близька для адептів чи

[7] Православний вісник. - 1989. - № 3. - С 73. Бодак В. Релігійна обрядовість в її соціальних виявах. - К., 2000.- С. 83.

новонавернених обрядово-культова сфера, що супроводжує це вчення.

Справа в тому, що не існує релігії взагалі. Вона завжди конкретна - зароджується й функціонує на певній території, в певний відрізок часу, а її адептами є представники тих етносів, які проживають на цій території у даний час. Конфесія не може не впливати на цей етнос, зазнаючи, у відповідь, найсильнішого зворотнього впливу. В такий спосіб формується своєрідний етноконфесійний синкретизм, який є найголовнішою умовою успішного розвитку релігії на певній території. Головною складовою цього етноконфесійного синкретизму є етнокультовий синкретизм - органічний взаємосплав етнічних особливостей із культовими.

Відзначимо, що свої місцеві особливості релігійний культ має практично у всіх конфесіях. Водночас національний чинник відіграє одну із визначальних ролей у розвитку більшості релігійних культів. Саме він задає тон життя не тільки у православ'ї (репрезентованому національними Церквами), але, тією чи іншою мірою, у більшості релігійних течій. Розкол у 1054 році християнства на дві самостійні Церкви - вагоме тому підтвердження. Політичні інтриги й економічні інтереси головних виконавців цієї події зрештою опирались на національні та етноконфесійні чинники, що дуже яскраво проявилось у Східній церкві.

Розкол цей був закономірним етапом у розвитку християнства, оскільки склались два зовсім різних типи богослужбового культу - Східний (на основі еллінізму) і Західний (на основі римської культури). Кардинальна відмінність їх проявляється уже навіть у характері ієрархічної діяльності: активний на Заході - через свою діяльність добути, одержати благодать і використати її у культових діях; пасивний на Сході - залучення до богослужінь віруючих за допомогою розвинутого обряду і, через їх просту участь у ньому, одержання ними Божественної благодаті.

З плином часу роль національного чинника у релігійному культі зростає. І це - закономірний процес. Адже, з одного боку, він допомагає віруючій людині реалізувати бажання набуття особисто для себе обіцяних віровченням ідеальних цінностей. Культ для віруючого стає універсальним зреалізатором, засобом перетворення мрії у реальність, перенесення "днес" у майбуття. З іншого боку, кожна людина є членом певної етногрупи і в більшості випадків її формування як особистості проходить на основі певних етнічних особливостей. Врахування останніх культом конфесії - необхідна умова закріплення і розвитку її на даній території.

Релігійний культ поступово піддається онаціональненню під впливом притаманних цьому народові факторів, а саме: особливостей психології народу, його етнопсихе; особливостей світосприймання кожного народу (розуміння ним питання світотворення, місця і ролі людини у Всесвіті тощо); своєрідностей мистецтва; національних культурних традицій, обрядів і звичаїв; характерних

дій представників етносу і їх життєвих потреб, соціальних інтересів етносу в цілому; національної мови; внутрішньоетнічних і міжнаціональних відносин. Кожен із цих фактів робив релігійний культ оригінальним і неповторним явищем.

Постійне зростання ролі національного фактору проходить і в наш час у багатьох конфесіях. Воно пов'язане з тим, що процес етнічного формування у світі ще не скінчився. В міру становлення і розвитку національної свідомості проходить зростання національних особливостей культу тієї чи іншої конфесії, а це, в свою чергу, сприяє процесу самовизначення етносу.

Тому можна зробити висновок, що у кожному конкретному випадку, для певного народу і конфесії, етноконфесійні ознаки культури утворюються по-різному. Бувають випадки (наприклад, ситуація в Україні), коли країна має у своєму складі кілька етноконфесійних культурних комплексів, які тією чи іншою мірою претендують на роль її етнічного репрезента. Утворення цих комплексів може проходити на різних рівнях розвитку конфесій і, у зв'язку з цим, вони набувають різного ступеню складності свого утворення, по-різному впливають на культуру народу.

Класичним прикладом формування внутрішньоконфесійної і міжконфесійної диференціації є процес християнізації Руси-України, на основі якого утворилося Українське православ'я, що значно відрізняється від православ'я Візантійського, Грецького, Московського тощо (рівень внутрішньоконфесійного поділу) і яке стало основою збереження міжконфесійної диференціації, наприклад, незлиття з католиками у греко-католицизмі. Християнізація Руси-України відбувалася за такими напрямками:

а) Злиття язичницьких свят і обрядів з православними, що проявлялось у такій модифікації свят, коли православна догматика слугувала засобом змістовного з'ясування і збереження язичницької обрядової практики. Наприклад, в Україні величезної популярності набуває культ Покрови Богородиці. Свято Покрови - 1(14) жовтня стало у XV1-XVII століттях національним святом всього українського народу. Водночас в Росії це було звичайне, якщо можна так сказати, ординарне свято, а у таких православних Церквах, як Грузинська, Сербська, його не було зовсім. Не врахувавши етноконфесійну специфіку української культури, корені цього явища важко, а то й неможливо з'ясувати. Справа полягає в тому, що культ Покрови-захисниці, заступниці був органічно близький русичам-українцям і мав певні відповідники у їх дохристиянському пантеоні. Зокрема, це Мокош - богиня родючості.[9] Культ цієї богині був настільки поширений, що Мокош навіть входила до пантеону богів, встановленого Володимиром. Подібність обох культів була велика: обидві

Плохій С Виникнення і поширення культу Покрови Богородиці // Пам'ятки України. -1991.-№5.-С.32.

молять Небо чи Бога за людей, щоб боронити їх від злої долі, обидві найчастіше зображались в однаковій позі - з піднятими у молінні руками, обидві уособлювали собою жіноче життєве начало тощо.[10] До того ж, на формування культу Покрови вплинув також і культ П'ятниці (покровительки торгівлі), Рожаниць (покровителі Роду). Саме це зумовило таку його поширеність в Україні. З часом популярність культу Покрови на українських землях зростає і набуває свого апогею у XVII - першій половині XVIII століть.

Зазначимо, що дана проблема (поєднання язичництва і християнства) має ще один цікавий аспект. Справа у тому, що архидавні українські і прийшлі православні обряди і свята дуже часто припадали на той самий час календарного року, і їх об'єднання викликало труднощі лише в заміні ідейного підґрунтя.

б) Прийняття прийшлим християнством місцевої релігійної термінології, а згодом - і місцевої мови для церковного вжитку. Християнство на час хрещення Руси-України мало уже свою досить розвинену термінологію. Проте на новій території воно активно вбирає вже існуючі літературні форми релігійних термінів, вводячи грецькі слова лише тоді, коли не було відповідного аналога (літургія, ангел, ікона, апостол та ін.). Навіть найважливіше слово "Бог" не зазнало змін у'своїй формі і не було замінене грецьким "Теос". Велика кількість слів української мови, що несуть у собі корінь "бог", говорить про дуже давнє походження і засвоєність цього слова. На це ж вказує і навіть заміна у деяких районах України слова "Бог" на "Біг" ("помагай бі").[1']

в) Поєднання язичницьких уявлень про богів з християнськими уявленнями про святих. Так, наймогутніший язичницький бог Перун - володар Неба, повелитель грому і блискавки у православ'ї був заступлений Іллею Громовержцем, що теж підкорив собі грім і блискавку (дні цих свят співпадали - 20 липня за старим стилем). Деякі риси Перуна успадкував також архангел Михайло. Культи Рожаниць, Мокоші, як уже зазначалось, у християнстві були заступлені культом Богородиці. Замість Волоса - повелителя худоби і купців, патроном всієї домашньої живності став святий Юрій. Подібних прикладів можна навести дуже багато.

г) Прийняття християнством місцевої топоніміки і її християнізація. Наприклад, новозбудовані храми часто називались у відповідності до місця їх розташування. Подібна картина спостерігається і в іконописі. Так, навіть ікони, що були написані у Візантії, отримали місцеві назви - ікона Почаївської Богоматері, Вишгородська Богородиця тощо. Часто відбувалось поєднання агіоніму (ім'я святого) і топоніму (назва географічного об'єкту, території") - Іов Почаївський, Антоній і Феодосій Києвопечерські тощо.

[10] Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси.- М, 1987.- С. 437.

[1] Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу.- Вінніпег, 1981.-С 84-87.

д) Канонізація руських святих і встановлення церковних свят на їх честь. Поклоніння першим місцевим святим набувало в Руси-Україні форм національного культу. Першими святими тут стали Федір і син його Іван (варяги, вбиті у 983 році при спробі принести їх в жертву на честь перемоги над ятвягами).[12] А першими власне українськими святими стали Борис і Гліб, сини Володимира, які загинули у 1015 році (день пам'яті про них - 28 серпня за старим стилем).

є). Вшанування у кожній місцевості своїх, канонізованих святих - патронів. Якщо патронами ставали не руські святі, то відбувався процес їх обрусіння. Частою була, зокрема, заміна імен до більш звичного для русичів звучання - Іоханан ставав Іоаном, Елеазар - Лазарем, Евфимів - Єфимом і т.ін.

є) Встановлення в Русі-Україні церковних свят на честь подій з історії рідної землі. Наприклад, хрещення Русі у 988 році, висвячення Десятинної церкви, вигнання турків від стін Почаївського монастиря тощо.

ж) Проникнення християнських уявлень у фольклор, народно-пісенну творчість. Тут слід зазначити, що ідеологічна перемога писемного християнства привела до поступового забування шедеврів усної народної творчості, інших культурних надбань неписьменного язичництва. Проте багато фольклорних творів дійшли до нас завдяки їх християнізації. Ці, збережені для української (і не тільки української) культури, твори важко переоцінити, адже в своїй первісній формі фольклор - це духовність народу на зорі його формування.

з) Ритуалізація трудових процесів, окалендарювання господарських робіт уже на основі християнського церковно-календарного кола, часто із збереженням елементів язичництва. Так, культ води, її животворчої сили, у наших предків вилився у глибоку пошану до води. Подібне ставлення до неї не зникло і з прийняттям християнства. В передріздв'яний час було заборонено бити білизну праниками на воді, бо боялись, що це може навести потім хмари на ниви.[13] Від Введення (4 грудня) до Благовіщення (7 квітня) не можна було також копати землю (тут проявилося відлуння свята створення Землі, що відзначався язичниками у квітні). Найважливіші події з трудового життя українців з часом все частіше відбувались із відповідними церковними обрядами. Так були створені спеціальні молитви і чини на честь закладання будинку, переходу на проживання в новий будинок, виходу в далеку дорогу тощо.

и) "Освоєння" християнством національних культурних традицій (архітектура, образотворче мистецтво, поезія, література, музика тощо). Причому в даних сферах християнство впливало набагато більше, ніж зазнавало зворотнього впливу, адже не слід забувати, що Візантія X-XI століть була

[12] Іларюн, митрополит. Канонізація святих в Українській Церкві.- Вінніпег, 1965- С. 29; Дублянський А. Українські святі.- Мюнхен, 1962- С 13. 'Воропай О. Звичаї українського народу. - Т. 1.- К., 1991.- С 455.

однією із культурно найрозвинутіших країн світу.

і) Проникнення у прийшле християнство дуалістичних ідей, що на час хрещення Руси-України мали уже значне поширення на наших теренах. Під дуалізмом у даному випадку ми розуміємо віру в добру і злу першооснову, першопочаток світу, людини. Чітко оформленого бога зла у язичництві не існувало - його заміняв цілий сонм небезпечних для людини злих сил, начолі з богом ночі й нічного страху Дивом і чортами.[14] Відзначимо, що дуалізм був властивий і деяким течіям раннього християнства - маніхейству, павліканству тощо. Відгук цих вчень зустрічається і в українських легендах, апокрифах тощо.

Виявлення етнокультової специфіки тієї чи іншої релігії потребує віднайдення її домінанти, якою, на наш погляд, у обрядово-культовій сфері є молитва.

У різних релігіях молитви мають свій зміст і порядок виконання. Це обумовлено віросповідними принципами, традиційними приписами. Молитви, як провідна домінанта конфесії, пов'язують у єдине ціле релігійний культ, всю святково-обрядову сферу, систему поклоніння священному. Через них виявляється специфіка ставлення віруючого до сакрального, що слугує основою диференціації релігії. Це можна підтвердити на конкретних прикладах із функціонування світових релігій. Так, у християнстві молитва є обов'язковим елементом культу і складовою повсякденного життя віруючих. Згідно церковних правил, віруючий повинен творити молитву не менше трьох разів на добу. Християнські молитви поділяються в основному на два типи: безмовні, в яких віруючий своїми думками лине до Бога, і усні, тобто у формі словесного звернення віруючого до нього. Основними джерелами християнських молитовних текстів є "Псалтир" та "Євангелія". Велике значення надається ритуальній поведінці під час молитви. Християни можуть молитися будь-де.

У протестантизмі ритуальний бік молитов відходить на другий план. Перевага віддається імпровізації, що є виявом інтимного звернення до Бога. При цьому не заперечується колективний характер моління, особливо під час богослужіння.

В ісламі молитва (салят) є обов'язковим правилом для правовірного. Згідно Корану, Аллах дав вказівку Мухаммеду молитися п'ятдесят разів на добу. Пізніше кількість молінь протягом доби була зменшена. Від кожного мусульманина вимагається творити п'ятикратну молитву щоденно. Мусульманин може молитися колективно та індивідуально в будь-якому місці. Проте обідню молитву і молитви у п'ятницю рекомендується творити у мечеті. Ритуальний порядок молитви, вважать мусульманські богослови, склався як наслідування молитовних рухів і поз Мухаммеда. Перед молитвою кожний

[14] Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу.- К., 1992.- С 47-66; Федорів Ю. Історія Церкви на Україні.- Торонто, 1967.- С. 8.

мусульманин повинен здійснити обмивану, а потім опуститись на коліна і творити молитву на чистому килимку. Звертаючись до Аллаха, віруючий повинен повернутися обличчям до Мекки і промовити відповідну формулу про намір здійснити ту чи іншу молитву. В залежності від календарного часу добові молитовні цикли можуть бути від двох до тридцяти. Жінки моляться окремо від чоловіків.

У буддизмі молитви мають свої особливості. Духовенство молиться в процесі богослужіння в храмах без мирян. Віруючі беруть участь тільки у містеріях (специфічні богослужіння), які проводяться на відкритих майданчиках і супроводжуються колективним молінням. Найбільш поширеною традицією у буддизмі є здійснення молитви віруючими вдома перед домашніми вівтарями. Практикується моління в степах біля кам'яних пірамід, що складені на честь духів Землі. Моляться віруючі у ступах, де зберігаються священні реліквії буддизму, перед деревом мудрості (шовковиці), на святих місцях, які пов'язані з народженням, життям, діяльністю і смертю Гаутами. Будді підносять пожертвування з квітів і їжу.

Підводячи підсумок, зазначимо, що, незважаючи на подібність функцій, які виконує культ у різних релігіях, саме він, поряд із релігійним вченням, є основою конфесійної диференціації релігій. Це стало можливим тому, що серед елементів релігії культ є найбільш відкритим до вільної творчості людського духу, до різних впливів і змін, залежно від умов функціонування, елементів релігійного комплексу. Крім того, до культу однієї конфесії в певному переосмисленні можуть входити деякі складові культу інших конфесій, а його елементи набирати своєрідності за умов існування серед різних етносів.

В останні десятиліття релігійний культ практично у всіх конфесіях зазнав значних змін. Це сталося під впливом урбанізації, коли більшість людей вже поверхово знайомі з основами віровчення. Для задоволення їх духовних потреб постала необхідність зробити значно доступнішими "істини релігії"". Тому культ все більше стає "священним одягом віри", а відтак - тим індикатором, який визначає "своїх" і "чужих" в сфері релігійних відносин.

Контрольні завдання і запитання

1. Визначте особливості релігійної діяльності у витлумаченні її різними конфесіями.
2. Розкрийте специфіку інтелектуальної діяльності в релігії.
3. Які праксеологічні виміри має культова діяльність?
4. Чи має якесь релігійне виправдання підприємницька діяльність?
5. Розкрийте роль культової діяльності у конфесійному виокремленні.

Тематика рефератів

1. Місце праксеології релігії в структурі філософії релігії.
2. Форми вияву релігійної діяльності.
3. Християнська мораль і підприємництво.
4. Символізм як основа релігійної обрядовості.
5. Інтегративна природа релігійного обряду.
6. Обрядовість як чинник конфесійної диференціації релігій.

Рекомендована література

1. Бодак В. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях. - К., 2000.
2. Вебер М. Избранное. Образ общества. - М., 1994.
3. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. - К., 1994.
4. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - СПб, 1992.
5. Левада Ю. Социальная природа религии. - М., 1965.
6. Лобовик Б. Религиозное сознание и его особенности. - К., 1986.
7. ПщаловскийТ. Принципы совершенной деятельности (введение в праксеологию). - К., 1993.

Тема IX
АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Що таке людина? А скоріше - що є Я? Це питання з давніх-давен хвилює як окремих осіб, так і цілу плеяду визначних представників людства.

1. Людина - вінець Божого творіння і образ Божий

Майже кожен філософ пов'язував сутність людини з тією чи іншою ознакою. Так, Арістотель вважав, що людина - це політична істота, яка реалізує себе лише в державі. Фома Аквінський наголошував на божественній сутності людини. Вона - істота, в якій поєднана душа і тіло, знаходиться між світом тварин і ангелів. Р.Декарт вважав людину істотою мислячою: "Мислю - значить існую". За ЖЛаметрі, людина - це машина, яка має двигун й інші механізми. Г.Гегель вважав її духовною істотою, яка створена світовим розумом задля власного самопізнання. Для Й.Фіхте - людина, насамперед, діяльна істота. Л.Фейєрбах вбачав у людині природну істоту, в основі якої лежить любовне ставлення до ближнього.

І.Кант все своє життя витратив на з'ясування цієї проблеми. Він поставив такі чотири запитання: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу надіятись? Що є людина? Із перших трьох відповідей, як висновок, узагальнюючий їх, є відповідь на четверте запитання: Яким є місце людини .в світі та призначення її? Людина, для Канта, - це істота, яка підкоряється природним законам і умоглядному світу, яка підпорядковує себе закону розуму і живе за морально-етичними настановами. Умоглядний світ - це сукупність "речей самих по собі", якими і є розумні істоти, Людина, за І.Кантом, є одночасно і чуттєвою, і мислячою істотою.

Згідно думок К.Маркса, сутність людини визначається сукупністю суспільних відносин, а відтак вона є лише гвинтиком великого державного механізму. В якийсь момент людина може стати й творцем історії. Це відбудеться, коли вона скасує відчуження, пов'язане з певними різновидами власності й поверне свою справжню сутність.

Місце людини в світі по-різному тлумачиться представниками основних філософських напрямків. Суб'єктивний ідеалізм закупорює людину в її внутрішньому світі, відриває її від об'єктивних основ буття, зводить її життя до довільного впорядкування комплексу відчуттів. Матеріалізм виходить з визнання об'єктивної реальності. Об'єктивний ідеалізм розглядає людину як особливе, головне творіння Бога, яке повинне повернути в його лоно відпалий від нього гріховний матеріальний світ. Дуалісти ж визнають подвійність людини, яка існує в реальностях, що не можуть бути зведені одна до одної.

Дещо по-іншому підходять до вирішення цього питання представники богослов'я та теоретики різноманітних релігійних течій. Звернімося до Біблії. "І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку, створив їх. І поблагословив їх Бог, і сказав Бог до них: "Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю, оволодійте нею, і пануйте над морськими рибами, і над птаством небесним, і над кожним плазуючим живим на Землі" (Бут. 1:26-28).

Відтак, згідно іудаїзму і християнству, людина створена за образом і подобою Божою. Образ Бога в людині є найважливішою рисою людини. Подібно до Бога, вона може своєю волею змінювати навколишнє середовище. їй дана влада господарювати на Землі. Людина є вінцем творіння. Із створенням людини завершується процес творіння, після чого Бог взагалі відходить від своїх справ. Він уже не творив більше досконалих істот. Чим же людина відрізняється від інших істот, також створених Богом? "І створив Господь Бог людину з пороху земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, - і стала людина живою душею" (Бут. 2:7).

В цьому уривку ми бачимо засвідчення двоїстої природи людини - тілесної і божественної (духовної). Тобто тілесно вона, так само як і всі інші істоти на Землі, створена "із праху земного", а духовно - подібна Богові.

В п'ятому розділі біблійної книги Буття також говориться про створення людини, але тут цей акт творіння відноситься вже до початків людської історії. "Оце книга нащадків Адамових. Того дня, як створив Бог людину, Він її вчинив на подобу Божу. Чоловіком і жінкою Він їх створив, і поблагословив їх. І того дня, як були вони створені, назвав Він їхнє ймення: Людина" (Бут. 5:1-2).

Ідею зв'язку людини як з природою, так і з Богом дуже чітко визначив святий Іван Дамаскін (VIII ст.). В "Точному викладі православної віри" він пише: "Із видимого й невидимого єства Бог своїми руками створив людину за образом Своїм і подібністю. Із землі він утворив тіло, а душу, розумом обдаровану, надав людині своїм духновенням. І це ми називаємо образом Божим. Слово "за образом" означає силу розуму й силу свободи, слово "за подібністю" фіксує уподібнення людини Богу в добродійництві, наскільки це є можливим".

Означене питання також розглядає Григорій Ніський - один із Отців Церкви. Для нього Бог - цар і володар всього сущого. Вирішивши створити людину, він повинен був зробити її саме царем, тобто володарем над всіма істотами. Царю ж необхідні два атрибути: по-перше - воля, незалежність від зовнішніх впливів; а по-друге, - щоб було над ким володарювати. Відтак Бог і наділяє людину розумом й свободою, тобто здатністю відрізняти добро від зла і діяти відповідно до своєї волі. Це і є сутність людини, образ Божий в ній. А для того, щоб вона була царем у світі, який складається із тілесних речей та різних живих істот, Бог дає їй тіло і душу, які пов'язують людину з природою.

Поступово із соціально-економічним розвитком людства і зростанням

знання про людину, погляди богословів з цієї проблеми починають змінюватися. Це пов'язано з тим, що ідеї Бога й ідеї людини, як творіння Божого, поступово витісняються із свідомості наших сучасників природничими та суспільними науками.

Теологи-модерністи в розумінні людини починають відштовхуватись не стільки від біблійних тлумачень, скільки від осмислення внутрішнього світу людини, активності її мислення, спілкування з собі подібними.

Відомий католицький теолог К.Ранер зображує людину вже як активного суб'єкта діяльності, творця культури, як історичну особу і водночас глибоко віруючу істоту. Людина для нього - це істота, яка постійно еволюціонує, насамперед в системі відносин з іншими особистостями, яка постійно змінюється і розвивається. Це - істота, яка здатна не тільки до перетворення навколишнього середовища, а й до самоперетворення, самовдосконалення.

Надто велику увагу К.Ранер приділяв науково-технічній революції, яка, з одного боку, може значно полегшити життя людини, звільнивши її від рутинної праці, а з іншого, - може призвести до створення засобів маніпулювання людиною і використання її у відповідності до тих чи інших інтересів. Це пов'язано з тим, що, на його думку, технічне вдосконалення в сучасному суспільстві не супроводжується моральним вдосконаленням, а різні технічні і психофармокологічні засоби взагалі можуть привести до зменшення, а то й знищення критичності моральної свідомості.

Засуджуючи маніпулювання людиною, католицький теолог ставить під сумнів саму можливість прогресивного перетворення людиною своєї соціальної сутності без божественної допомоги їй в цьому. Тому, пропонуючи максимально враховувати характеристики соціального й історичного в існуванні людини, К.Ранер вважає основою пізнання людини пошук якоїсь її таємничої сутності, що перебуває за межею досвіду, природничих і суспільних наук.

Сутність людини знаходить себе в здатності містичного осягнення буття. Природничі і суспільні науки, філософія можуть тільки підвести до "тайни" людину, а саму "тайну" вона повинна внутрішньо осягнути. Кожна людина, за К.Ранером, істота, яка здатна до містичного богоспілкування. Сутність людини - "слухання слова Божого".

Подібні погляди висловлює також німецький теолог В.Панненберг, який обстоює ідею "відкритості людини світові". Відкритість світові - це здатність в пізнанні і практиці виходити за всі можливі межі Всесвіту, тобто "відкритість Богові". Водночас людина історична за своєю сутністю. Вона обмежена своїм минулим, але зорієнтована в майбутнє. У своїй праці "Що таке людина" (1962 р.) В.Панненберг пише: "Людина історична за своєю сутністю. Історія життя кожної людини знаходить особливе керівництво збоку Бога...Це - ланцюжок випадковостей, скоріше, окремі ланки божественного керівництва, які складають конкретний зміст кожного життя. Історичність людини ґрунтується на

відкритості її сутності Богу".[1]

Своєрідну трактовку цієї проблеми має й німецький богослов Юрген Мольтман - основоположник теології революції. Він говорить, що всі люди перебувають в стражданні, яке з'явилося внаслідок гріховної сутності самої людини, її прагнення до зла. Гріх породив відчуження людини від її божественної сутності. Зовнішні ж умови існування тільки відображають цю гріховну сутність людини.

Експлуатація, гноблення, відчуження, руйнування природи і внутрішній відчай складають сьогодні те замкнуте коло, в якому люди тягнуть одне одного і свій світ до смерті, зазначає теолог. Проте шляхом подолання економічного і політичного гніту не можна змінити людину. Історичний процес звільнення, який дає людині можливість вільного вибору, уявляється теологу процесом, який має таємниче джерело - майбутнє, в основі якого лежить віра в надісторичну й позабуттєву істоту - Бога, яка тільки й може дати повне, насамперед внутрішнє, звільнення людини. "Свобода як завершений процес звільнення, - твердить Ю.Мольтман, - стає для християнської надії есхатологічною метою нового творіння Божого".[2]

Поляризація соціально-політичних сил у світі призводить і до поляризації в сфері богословських наук. В цей час розвивається радикальна богословська антропологія, типовим представником якої є німецький теолог Д.Зелле, яка намагається провести повну "деміфологізацію" християнського вчення про Бога і людину, гріх і спасіння. Д.Зелле зокрема відзначає, що західна теологія проповідує "антропологічний песимізм", який наділяє людину всім дурним і не бачить у ній нічого хорошого. Християнська антропологія була використана для виправдання і відтворення несправедливості, що виявилося в потуранні гріховній сутності людини і задоволенні її зростаючих потреб.

Традиційній християнській антропології прихильники "теології звільнення" протипоставили розуміння людини як соціальної й історично-творчої істоти, яка прагне до свободи, справедливості і солідарності, до перетворення суспільних відносин. Вони вважають, що цей ідеал був проголошений ще раннім християнством. На їхню думку, людина в Біблії постає не як певна сутність, а як сукупність відносин. "Нас краще визначити через наші відносини..., - пише Д.Зелле. - Наша сутність є живим відношенням до інших, які ґрунтуються на взаємній допомозі й живляться елементарною потребою в комунікації"".[3]

Німецький теолог проголошує повне зведення божественного до людського, що виражається в її концепції "нетеїстичного теїзму". "Бог", -

Pannenberg W. Was ist der Mensch. - Gottingen, 1976. - S.10.
' Див.: Никонов К.И. Современная христианская антропология. - М., 1983. - С. 85, 93 '
Цит. за: Никонов К.И. Религиозные концепции человека. - М, 1986. - С. 28.

твердить вона, - це не понадбуттєва сила, яка існує в деякому іншому світі і яка проникає в наш світ ззовні. Бог - це любов. Справедливість. Але не в тому сенсі, як розуміють його класичні богослови. Бог - це ще не досягнутий людством ідеальний стан". Вірити в Бога, згідно Д.Зелле, означає "приймати і стверджувати самого себе як цілісність". "Ми можемо реалізувати Бога як гуманізм чи знищити його, - пише вона. - Ми використовуємо слово Бог з тим, щоб виразити в ньому ще не досягнуту цілісність нашого світу".[1]

Різновидом радикальної богословської антропології є так звана "феміністична теологія". Найбільш активні її представниці виступають за "гінеоцентричне" (те, що ставить в центр жінку) витлумачення міфу про створення людини. З їх точки зору, Адам створений із грубого матеріалу (праху земного), а жінка - із високоорганізованої матерії, попередньо уже обробленої Богом (ребром Адама). Відтак саме вона і є "вінцем творіння". Помірні прихильники цієї течії вимагають переглянути "андроцентричне" (що ставить в центр чоловіка) розуміння людини. Бо ж, на їхню думку, в християнській антропології чоловік розглядається як норма, а жінка - як щось гріховне, недосконале. Тому Церква досить серйозно ставиться до цього питання, хоча в тому ж католицизмі ми можемо зустріти досить поважне ставлення до жінки, що засвідчує існуючий тут навіть цілий культ Діви Марії.

Нові погляди на проблему людини висловлює французький теолог Тейяр де Шарден. Людина, згідно його вчення, як природна істота, володіючи свідомістю, стає віссю еволюції, носієм майбутнього. В людині і з допомогою людини світ дозріває до вищої досконалості - Бога. Якщо в сфері матерії спостерігається спад, то людина постійно прогресує по шляху успадкування своєї свідомості. Ця духовна лінія прогресу спрямовується до максимуму, до "точки Омеги", яка розглядається теологом як завершення всього космічного розвитку. Людина з'єднується у Тейяра з Христом як главою людства й універсальною людиною.

Надто велику увагу проблемі людини приділяє також папа Іван Павло II. В своїй першій енцикліці "Спокуситель людини" (1979 р.) він висунув тезу: "Всі шляхи церкви ведуть до людини". Папа проголосив людину найважливішим орієнтиром, якому повинна слідувати Церква у виконанні своєї місії.

Основною ідеєю виступів папи з проблем людини стає мотив людини в конфронтації з атеїзмом. На думку папи, атеїстичний гуманізм стає драмою культури і духовного життя теперішнього часу, породжує кризу культури. "Боротьба за новий гуманізм, на якому може ґрунтуватися розвиток третього тисячоліття, - проповідував папа у своєму виступі перед студентами в Кельнському соборі 15 листопада 1980 р., - приведе до успіху тільки в тому випадку, якщо в ній наукове знання знову вступить в живий зв'язок з істиною,

Там само.

відкритою людині як дар Божий". Визнаючи важливість дослідження людини природничими і суспільними науками, Іван Павло II вимагає поставити їх на службу істинам віри, які проповідуються церковними діячами.

Таким чином, в сучасній богословській літературі витлумачення людини як "образу Божого" є досить різноманітним і розуміння її сутності у різних богословів дещо відрізняється. Деякі теологи вважають образ сучасної людини абсолютно незакінченим, таким, що перебуває в процесі свого постійного розвитку. На їхню думку, людина - це "шукаючий дух", який містить в своїй тілесній оболонці відразу декілька можливостей для існувань, які мають різні цінності і навіть божества. На зміну людини монотеїстичної релігії, яка має єдине походження, приходить людина нового політеїзму, істота, яка містить в собі множинність різних "душ", які мають своїх духів. Так, американський теолог РЛифтон заявив про відкриття ним нової специфіки людини. Людина, на його думку, останнім часом не може навіть скласти усталене розуміння самої себе. Образ свого *Я* у сучасної людини подібний до міфічного грецького персонажу Протея, що здатний змінюватись як завгодно. Людина подібна психічному хамелеону, який змінює свою свідомість з тим, щоб відповідати середовищу й історичній ситуації.

Деякі теологи проголосили навіть прихід "Ери нового політеїзму" і необхідність відповідного перегляду концепції людини. Так, американський богослов Д.Міллер заявив про кінець "традиційної монотеїстичної культури", яку він визначив як віру в єдиного Бога і відповідне цій вірі розуміння людини, "Новий політеїзм" є, за Д.Міллером, одним із аспектів нової культури, що незабаром наступить. В суспільстві "нового політеїзму" людина здатна буде вибирати богів, тобто різні, навіть взаємовідмінні системи цінностей, на свій розсуд жити в згоді зі своїми богами. Новий політеїзм уже проявляє себе в житті. Про це свідчить зростаючий плюралізм мислення й буття. "Ми, - пише богослов, - поклоняємося багатьом богам і богиням одночасно".

Але скільки не було б визначень і витлумачень сутності людини, завжди актуальним залишається девіз, запропонований древніми: "Пізнай самого себе".

2. Божественний промисел і свобода людини. Теодіцея і антроподіцея

Тема свободи - одна із основоположних проблем, яка пронизує всю історію розвитку філософської та релігійної думки від стародавнього світу і до наших часів. В античності над свободою панувала необхідність. Все було напередвизначене і навіть Боги підкорялися силі необхідності. Фатум, доля тяжіли над усіма.

Це найбільше проявилося в демокрітовому детермінізмі, який вів до повного заперечення свободи. Цей детермінізм витікав із вчення цього грецького

філософа про атоми, що є найменшими частинками, з яких складалося все буття. Вони рухалися в порожнечі, будучи цілковито підпорядкованими необхідності. Але вже в Епікура виникає ідея самочинного відхилення атома. Оскільки і людина була побудована з атомів, то й вона отримувала мінімум свободи.

У філософії середньовіччя свобода людини виявлялася в тому, що вона могла вільно вибирати гріхи і в такий спосіб відходити від Бога, втрачаючи свою душу. У філософії Нового часу розуміння свободи мало механістичний характер. Так, для Т.Гоббса, свобода - це відсутність примусу. В класичній німецькій філософії свобода пов'язана насамперед із внутрішнім світом людини. Для І.Канта - людина істота "подвійного підпорядкування". Як у явищ, що належать до чуттєвого світу, дії людини жорстко зумовлені. Проте, як "річ у собі", вона такій зумовленості не підвладна. На думку Ж.-П.Сартра, людина взагалі приречена на свободу. Вона закинута в цей жорстокий, грубий і позбавлений будь-якого сенсу світ і мусить шукати в ньому сенс і щось творити, щоб позбавити його абсурду.

В релігійній і богословській літературі знаходимо інше тлумачення свободи людини. Зокрема це ми віднадходимо вже в Біблії. Як ми знаємо, Бог створив чоловіка і жінку вільними і дарував їм можливість насолоджуватись життям в райському саду й керувати іншими Божими творіннями. Єдине, що їм було заборонено, - це зривати плоди з дерева пізнання добра і зла. Але через деякий час вони не стрималися, знехтували заборону Бога, за що й були вигнані ним з раю. Це й був прояв першої свободи в історії людства.

Ще до людини були істоти, які також проявили свою волю. Як ми знаємо, спочатку Бог створив світ безтілесних духів, які відрізнялися за своєю силою. Один із них, самий вищий, загордився, не устояв в істині й сам захотів стати рівним Богові. За це він був відлучений Богом від себе і позбавлений свого імені, яке включало в себе також ім'я Боже. Тому до нього були застосовані назви: "Сатана", тобто суперник, і "Диявол", тобто той, хто розділяє. Коли ж була створена людина, якій належало було зійти на висоту єднання з Творцем, то диявол поставив собі за мету зруйнувати задум Бога і знищити людину шляхом введення її в гріх із відкиданням Бога.

Що ж таке свобода? Свободу частіше всього розглядають як здатність до внутрішнього самовизначення. Останнє залежить від багатьох факторів - генетичних і соціальних, але повністю вона ними не визначається, інакше була б повна напередвизначеність і ніякої свободи, а відтак і пов'язаних з нею вчинків людей, направлених на добро чи зло. Це робить свободу найбільш загадковою якістю людини, яку важко визначити. На думку православного богослова В.НЛосського, Бог, створюючи людину, йшов на ризик, оскільки свобода передбачає й можливість відмови від нього з боку людини. Але без свободи людина не могла б бути людиною в повному розумінні цього слова, а була б просто високоорганізованим запрограмованим автоматом. Бог, створюючи

людину вільною і розумною, не хоче насильного врятування її. Людині дано все для того, щоб вона могла усвідомити своє місце в світі, повірити Богу, відповісти на його любов (яка найбільш повно проявилася в тому, що Бог віддав сина свого заради людей), побудувати все своє життя відповідно до свого призначення і прагнення до життя вічного.

На думку богословів, таємниця людської свободи розкривається не в її визначеннях, а в слідуванні за Христом, в якому збігається свобода й істина: "Де Дух Господній, там свобода" (2 Кор. 3:17); "Пізнайте істину і вона зробить вас вільними" (Ін. 8:32); "Я є шлях, і істина, і життя" (Ін. 14:6). Таким чином, справжня свобода не є просто потенційною можливістю вибору, а його повною реалізацією. Істинна свобода, як дар Божий, може бути пов'язана тільки з добром, з виконанням заповідей Христових.

Поряд з поняттям свободи в богословській літературі часто зустрічається термін "божественний промисел". Звернімося до Катехізису, де читаємо: "Промисел Божий - це постійна дія всемогутності, премудрості і благодаті Божої, якою Бог зберігає буття і сили всього створеного, направляє їх до благих цілей, всякому добру сприяє, а створене через віддалення від добра зло присікає чи виправляє й повертає до добрих намірів".[1] Божественний промисел може бути як звичайним, так і надзвичайним. Перший проявляється там, де Божі задуми реалізуються за природними законами. Надзвичайний промисел діє там, де Бог проявляє свою особливу силу, яка перевищує закони природи і зорієнтована на досягнення вищих моральних цілей в житті світу- Такими діями надзвичайного промислу є різні чудеса, описання яких ми зустрічаємо в Священному Писанні.

Промисел Божий розповсюджується на все існуюче в світі, на велике й мале, на світ видимий і невидимий, на загальні світові події і на часткові прояви буття й життя, на весь рід людський і на кожну людину окремо. Особливо виразно відображається промисел Божий і любов Бога до людей в Нагірній проповіді Христа (Мт 6:26-32).

Отці Церкви вчили, що світ існує тільки тому, що зберігається Богом. Так, за словами Августина Блаженного "все перестало б існувати, якби Бог позбавив його своєї прихильності". Наявні у світі явища руйнування і смерті не заперечують існування Божого промислу, бо ж його мета - не збереження світу в незмінному вигляді. Все тварне не може існувати вічно, але певна істота чи ряд істот продовжують життя до часу, поки того вимагає, відповідно до законів Бога, побудова світу.

Чи не заперечує ідея промислу Божого вчення про свободу людини? Якщо все в світі підпорядковане цьому промислу, то ніякої волі в людини немає, тоді вона тільки сліпо підкоряється настановам Бога. Ця думка досить чітко простежується в деяких протестантських вченнях. Так, кальвінізм цілком

Катехизис. - К., 1991.-С. 53.

підпорядковує людину божественному передвизначенню. Згідно цього вчення, людина сама через свою гріховну природу взагалі не може врятуватись, навіть тоді, коли вона вірить в Бога і чинить добрі справи. Якщо Бог вибрав людину для спасіння, то вона його досягне обов'язково. Людина повинна бути "вмістилищем волі Божої", відмовитись від своєї свободи й підпорядковуватися Божественним планам. Визначає все не воля і дії окремих людей, а милосердя могутнього і всесильного Бога. Доля кожного перевіряється результатами праці, навчання, фінансовими чи сімейними успіхами. Це й визначає життєву позицію віруючого (догмат мирського призначення).

Відтак, якщо у людини спостерігаються успіхи у всіх сферах життя, то це означає, що вона вибрана Богом для спасіння. Якщо ж цього немає, то вона приречена до загибелі. Вчення про напередвизначеність деякі протестантські теологи довели до крайнощів. Так, лютеранський богослов Флаціус висунув навіть тезу про те, що першорідний гріх є субстанцією людини. Щоб пом'якшити цю позицію, соратник Лютера Меланхтон намагався пояснити взаємодію Божої і людської волі за допомогою принципу взаємодоповнюванності. Свободна воля, за Мелангтоном, - це можливість людини звернутись до Благодаті.

Серед реформаційних концепцій людини зустрічалися також вчення, які не заперечували здатність людської природи до самовдосконалення. Таким, зокрема, було вчення засновника секти квакерів Роксея про "внутрішнє світло", яке міститься в душі кожної людини і відкриває їй можливість досягнення самовдосконалення. Швейцарський реформатор У.Цвінглі заперечував безпосередньо дію першорідного гріха, бо ж Христос своєю мученицькою смертю вже спокутав його. Людина може врятуватись тільки через віру і завдяки дарованій Богом Благодаті.

Голландський богослов Я.Арміцій взагалі відкидав кальвіністську напердвизначеність і наділяв людину свободою волі. Він зазначав, що людина має свободу волі і може досягти спасіння саме власною вірою, подолавши своєю волею першорідний гріх. Його вчення перекликається з такою ранньохристиянською течією як пелагіанство. Воно вчить, що першорідний гріх не зруйнував природу людини, а тому спасіння досягається не стільки за допомогою Божої благодаті, а отже і церкви, скільки завдяки власним зусиллям особи, її волі, свободі вибору. У зв'язку з цим церковне хрещення розглядається не як акт, що очищає від гріха і відроджує душу до прийняття благодаті, а лише як засіб прилучення віруючого до громади. За це пелагіанство було оголошено єрессю, а його прибічники переслідувалися.

Розуміння свободи волі людини в католицькому і протестантському витлумаченнях значно відрізняються. Основу католицької концепції людини складає вчення Фоми Аквінського. Він зазначає, що головна відмінність людини від інших творінь Божих у володінні нематеріальною розумною душею і свободою волі. Це дозволяє їй робити вільний вибір між добром і злом. Відтак

свобода волі виявляє себе через пізнання розумом, яке є властивістю душі. Душа ж володіє можливостями пізнання двох родів: чуттєвого пізнання одиничних речей у відчуттях та інтелектуального, яке розкриває сутності.

Людина у своєму виборі між добром і злом може покладатися тільки на інтелект, а відтак її праведна чи гріховна поведінка завжди інтелектуально вмотивована. Але можливості людського розуму обмежені. Він не здатен пізнавати субстанційні сутності, які доступні тільки розумові Бога. "Пізнання самого субстанційного буття, - вважає Аквінат, - властиве лише інтелекту Бога і перевищує можливості будь-якого створеного ним інтелекту". Таким чином, свобода волі стає досить відносною, бо ж людський розум обмежується вірою і залежить від Бога.

Протестантизм базується на інших релігійно-філософських традиціях. В основу його віроповчальної системи було покладене вчення Августина, джерелом якого є платонізм. Вихідним принципом його концепції є уява про душу як духовну субстанцію, що не залежить від тіла і становить сутність людини. Божественні істини тут осягаються не розумом, а тільки вірою, в основі якої лежить вихідний вольовий акт. Ірраціональна віра за часом передує розумінню, знанню, мисленню. Тому вільна воля людини заснована не на розумінні, а на почуттях, які є виразом емоційної і душевної належності до Бога. Людський розум здатний до пізнання лише тоді, коли він просякнутий світлом Божим.

Сама ж людина без Божественної душі - це неміч, слабкість, ніщо. Все, чим вона володіє, подароване їй Богом. Ідея божественної напердвизначеності досить чітко представлена у Августина. У нього людська душа знаходиться в прямій залежності від Бога. Душа за допомогою почуттів сприймає моральні й релігійні поняття. Пізнання небесних речей здійснюється через небесне світло, тобто Бога, який освітлює внутрішній світ людини.

З проблемою свободи людини і божественного напередвизначення перекликається проблема виправдання зла, якою займається теодіцея. Це - релігійно-філософське вчення, яке ставить за мету довести, що наявність у світі зла не суперечить уявленню про Бога як втіленню абсолютного добра. Скоріше всього у всіх неподобствах світу винна сама людина як Боже творіння, що має свободну волю. Саме вона вибирає між добром чи злом. Вона подеколи орієнтується на дисгармонію і хаос, що й призводить до поширення зла на планеті. Саме тут теодіцея переходить в антроподіцею.

Антроподіцея - богословська і філософська проблема, яка виникає із суперечності між ідеєю боговстановленості світопорядку і наявності у ньому дисгармонії й зла, відповідальність за які покладається на людину. Багато сучасних теологів, зокрема православних, вважають неможливою побудову раціональної теодіцеї й антроподіцеї. Вони вдаються до їх містичного обгрунтування. З точки зору цих богословів, Христос - боголюдина є єдиною

можливістю теодіцеї й антроподіцеї. Втілившись у людину, Бог, за їхніми поглядами, виправдав світ, а своєю голгофською жертвою сам взяв участь у теодіцеї світу, в людських стражданнях.

Поняття теодіцея було введено німецьким філософом ГЛейбніцем в книзі під такою ж назвою. В основі його вчення лежить таке поняття як монада - проста субстанція, ідеальне начало речей. Найвищою монадою є Бог. Проблема свободи у ГЛейбніца пов'язана з рівнем духовного розвитку монади. Вона реально стає можливою за умови, що у монади з'являється здатність до самосвідомості. Лише тоді вона стає суб'єктом, а необхідність і детермінованість її діяльності переходять у свободу. Найвищим рівнем свободи характеризується діяльність Бога. Він має абсолютну свободу, але й "воля Бога не може бути довільною", тобто Бог не може діяти всупереч своїй власній природі. За своєю природою він завжди прагне до кращого, бо ж його воля детермінована моральною необхідністю.

Таке розуміння свободи розкривається ПЛейбніцем в його концепції про можливу множинність світів. Згідно з нею, існує багато світів. Вони з однаковою необхідністю мисляться Богом, але він вибирає лише один з них. З логічної точки зору цей вибір має довільний характер, оскільки світи ці повністю рівні, але підстави такого кроку мають моральний гатунок. У своєму виборі Бог керується законом благодаті, тобто прагне до максимуму реальності або ж до найвищої досконалості. Керуючись цим законом, з багатьох можливих світів Бог обирає і творить найкращий. Звідки випливає відомий висновок Лейбніца, що ми живемо у "найкращому" із світів. ' Найкращим він є у тому розумінні, що Бог для творення цього універсуму віднайшов найкращий план, такий, що поєднує у собі найбільше розмаїття водночас із найбільшим порядком. Як і кожна духовна істота, людина у своїй діяльності керується законом благодаті. Вона прагне до власного блага. Саме в цьому й полягає її природа. Рівень свободи людини залежить від рівня її духовного розвитку, рівня її свідомості, а можливість вільного вибору залежить від її пізнання. Таким чином зло, за Лейбніцем, це просто відсутність добра. Воно пов'язане з низьким рівнем духовного розвитку людини і аж ніяк не створене Богом. Людина сама його створює через свою недосконалість, нерозуміння нею законів гармонійного розвитку світу.

Проблему теодіцеї активно розробляв також російський релігійний філософ В.Соловйов. В основі його вчення лежить ідея всеєдності. Людина, повчав він, повинна насамперед поєднатися зі своїм божественним началом і стати боголюдиною. "Людство, з'єднане зі своїм божественним началом у Христі, є Церквою - живим тілом божественного Логоса, втіленого, тобто

Лейбниц Г.В. Теодицея // Соч. В 4-х т. - Т. 1. - М, 1982. - С. 634.

історично відтвореного, в боголюдській особистості Ісуса Христа.[1]

Внаслідок такого поєднання, за Соловйовим, виникає істинне людське суспільство, яке складається тільки із вільних особистостей. Цілісність людської особистості вимагає безумовної свободи, але ця безумовна свобода не може належати людині поза Богом, бо ж вона належить тільки боголюдству.

В.Соловйов, крім того, розробив концепцію аготодіцеї (виправдання добра). Згідно з нею, Бог створив світ благим і настановив людину творити тільки добро. Це нібито закладене в глибинах її сутності. Але Бог водночас наділив людину також і свободою волі, а тому вона може відпадати від накреслень Божих і сама обирати собі гріховний шлях. Відтак добро вона творить за своєю природою, а зло є результатом її свободної волі.

Проте в більшості теологічних систем та філософських вчень зло є неминучим супутником добра, допущеним Богом засобом для підтримки сумління серед грішників або ж випробуванням для людей, щоб зміцнити їхню релігійну віру. Згадаймо принагідно хоча б Авраама, від якого Бог зажадав, щоб він приніс йому в жертву свого єдиного сина. І Авраам уже збирався це зробити, але Бог зупинив його, в такий спосіб перевіривши його віру.

3. Сенс буття людини у світі. Вчення про спокуту і спасіння

Сенсобуттєва проблема - одна з основоположних проблем людства, з якою зустрічається віч-на-віч кожна окрема людина на тому чи іншому етапі свого життя. Рано чи пізно кожному з нас доводиться шукати відповідь на це вічне питання. Деякі люди відповідь знаходять в тому, що за своєю сутністю є глибоко індивідуальним. Кожна окрема людина сама повинна знайти відповідь на нього. Адже можна шукати його ціле життя, але так і не знайти, а можна осягнути за кілька миттєвостей. Скільки жило людей на землі, стільки існувало й існує відповідей на нього.

В філософській та релігієзнавчій літературі існує безліч різноманітних підходів до вирішення цієї проблеми. Розглянемо деякі з них. Найбільш поширеним є підхід, який стисло охарактеризував відомий вчений А.Ейнштейн: "Сенс життя, яким би коротким і ризикованим воно не було, можна знайти в служінні суспільству".[2] Тільки суспільна людина вносить у навколишній світ начала смислу, добра, краси, поза її практичною діяльністю природа і буття загалом безтямні і пусті. Все, що є у світі, вся дійсність підлягають людському осмисленню і мають саме той смисл, який люди об'єктивно в них вкладають. Що

[1] Соловьев В. На пути к истинной философии // Собрание сочинений. В 3-х т. - Т.З. - М., 1999.-С. 347. Ейнштейн А. Физика и реальность. - М., 1965. - С. 339.

ж стосується власного індивідуального буття людини, то гарантією його осмисленості постають інтереси суспільства та прийдешніх поколінь: передаючи їм результати своєї матеріальної і духовної діяльності, індивід засвідчує цим, що існував недаремно і забезпечує собі єдино можливу форму виходу за часові межі свого існування.

Відтак сенс життя людини полягає в праці на благо суспільства та у створенні духовних і матеріальних результатів свого перебування на Землі. Як говорять в народі, людина недаремно прожила своє життя, якщо посадила дерево, збудувала будинок та виховала дитину. Але такий підхід є дуже загальним за своєю сутністю. Звичайно, можна любити суспільство, працювати на його благо, але людина так влаштована, що вона не може однаково любити всіх. Це - дуже рідкий дар, справжнє покликання людської душі, яке було у видатних педагогів, лікарів, духовних діячів. Людина насамперед любить найближчих і найрідніших для неї людей. Згадаймо велику материнську любов. Мати заради порятунку своїх дітей здатна до самопожертви. Тому для багатьох людей сенс буття насамперед у любові до своїх рідних та близьких.

Для багатьох людей сенс життя пов'язаний з досягненням якоїсь мети, з реалізацією тих чи інших цінностей. Тому так важливо знаходити навколо себе, в самому реальному бутті такі неповторні конкретні цінності, заради яких варто жити: бути здатним сприймати те, що є як самоцінність. Такі цінності, як добро, істина, краса, повинні лежати в основі будь-якої людської діяльності. Звичайно, можна поставити собі мету й активно прагнути її досягти, але важливим є й те, яким шляхом це буде здійснюватися: чи шляхом знищення всього, що заважає її досягненню, а чи ж навпаки - намаганням знайти компроміс і прагненням до взаємодопомоги в реалізації мети.

Тут потрібно згадати також творчість видатного австрійського психолога В.Франкла, який виділив три основні пласти цінностей, що вносять смисл в індивідуальне буття людини. А саме - цінності творчості, переживання й відношення. Перші з них необов'язково пов'язані з якимись високими, визначними справами. Найзвичайніша, найпересічніша людина може розглядати свою діяльність (навіть надто звичайну) як важливу для себе і для інших людей та вносити в неї елемент творчості. Що ж стосується людей власне творчої вдачі, то ми нерідко бачимо, як саме усвідомлення ними свого задуму, своєї мети, яку, крім них не зміг би реалізувати ніхто, формує для них сенс життя і творчості в найскрутніших обставинах.

Цінності переживання, за В.Франклом, пов'язані насамперед із тими почуттями, які виникають в особистості під час її спілкування з творами мистецтва, з навколишнім світом. Сюди можна також віднести й релігійні переживання. Причетність до цінностей високого порядку, які відкриваються нам саме завдяки такому контактові зі світом, безперечно наповнює душу людини новим духовним змістом. Особливо це стосується переживань любові, симпатії,

співчуття до інших людей.

І нарешті, коли людина потрапляє у досить скрутне становище, її буття перестає бути продуктивним і багатим на переживання. У нас, за Франклом, залишається ще один клас смислоутворюючих цінностей - ціннісні відношення, передусім відношення саме до того, що обмежує наше життя і його можливості. А це - обов'язок, доля, смерть, страждання. Ставлення до подібних фатальних чинників життя по-новому висвітлює духовні обрії останнього, окреслює справжні масштаби нашої людяності, нашу душевну глибину. Зокрема віч-на-віч зі смертю найбільш повно висвітлюється той зміст, який ми вкладали в своє власне життя. І саме тоді ми усвідомлюємо ту просту істину, що життя - це великий дарунок і що перед Буттям, Вічністю, Богом ми несемо велику відповідальність за те, як ми його використовуємо.

Тут ми підходимо безпосередньо до релігійного тлумачення сенсобуттєвої проблеми, бо ж саме богослов'я намагається дати відповіді на основні, глибинні питання: що є буття? що є людина? в чому сенс її життя?

Філософською основою формування теологічних уявлень про людину і сенс її життя послужили ранні ідеалістичні теорії, які пов'язують людину з "абсолютною Свідомістю", "світовим розумом", "Абсолютом" (Сократ, Платон, стоїки). Сократ вважав сутністю людини її внутрішній світ і душу. Платон визнавав сенс людського існування у злитті людини з Абсолютом, Богом й переході її до позабуттєвого, понадчуттєвого світу, світу "чистих ідей".

Витлумачення процесу злиття "світового сенсу" з Богом завершується у Філона Александрійського, який ідеалістичні положення грецьких філософів пов'язав із догматами Святого Писання (природжена гріховність людини, вчення про покаяння і спокуту, спасіння та інші). Людина, як зазначають теологи, була створена за образом і подобою Божою. її головне завдання чітко визначив сам Господь - розмножуватися, наповнювати Землю і володіти нею й всім, що на ній є.

Водночас він створив для людини помічника, але оскільки серед тварин не знайшлось нікого подібного до неї, то "вчинив Господь Бог, що на Адама спав міцний сон, - і заснув він. І Він узяв одне з ребер його, і тілом закрив його місце. І перетворив Господь Бог те ребро, що взяв із Адама, на жінку, і привів її до Адама. І промовив Адам: "Оце тепер вона - кість від костей моїх, і тіло від тіла мого. Вона чоловіковою буде зватися, бо взята вона з чоловіка" (Бут. 1:21-23). І жили вони в благодатному стані, райському блаженстві, поки не вчинили першорідний гріх, за що й були вигнані з раю і приречені на страждання і заробляння хліба в поті чола свого на землі.

Але Бог, який був не тільки справедливим, а й милостивим, послав на землю Сина свого - Ісуса Христа, який своїм жертовним подвигом, мученицькою смертю і воскресінням позбавив людство від прокляття й смерті, що тяжіли над ним з часів гріхопадіння Адама та Єви. Ця жертва примирила Бога з людьми і

відкрила їм шлях до спасіння, який лежить через подолання гріха та відродження особи, що може відбутись завдяки її примиренню з Богом.

В католицизмі і православ'ї спасіння вважається можливим лише за сприяння Церкви та звершення віруючими добрих справ. Протестантизм не визнає посередницьку рятівну роль Церкви і висуває принцип особистого виправдання вірою.

Теологія Єднання пов'язує спасіння із створенням істинної сім'ї, яку нібито не створили через своє гріхопадіння Адам і Єва, і не зміг створити через непорозуміння зі своїми сучасниками Ісус Христос.

Мартін Лютер - яскравий представник протестантизму - твердить, що людина повинна прагнути до врятування своєї душі через глибоку особисту віру, яка безпосередньо дарується їй Богом. Ніякого священства, ніяких зовнішніх атрибутів, ікон, спеціальної обрядовості та й самої Церкви для спасіння не потрібно. Єдиним авторитетом у питаннях віри протестантизмом було визнане Священне писання, яке міг вільно тлумачити кожний віруючий.

Досить цікаві погляди щодо спасіння мав також і Жан Кальвін. Він відзначав, що ще до створення людства Бог визначив долю людей: одним - рай, іншим - пекло. А відтак ніякі зусилля людей, ніякі добрі справи не зможуть змінити Божого вироку. Накреслення Бога людям не відомі, але вони все ж можуть здогадуватись про свою долю, виходячи з того, як складається їхнє земне життя: професійна діяльність кожного є "Боже приречення". І якщо людина в цій діяльності досягає великих успіхів, то це означає, що вона обрана для спасіння.

Сучасні богослови значну увагу також приділяють соціальним проблемам буття людини. Людина, зауважують вони, може бути врятована завдяки своїй вірі, але вона повинна жити й активно діяти також і в суспільстві. М.Олісницький зазначає: "Людина повинна жити і діяти не тільки безпосередньо в релігійній сфері, а й у сім'ї, спілкуванні, громадській сфері, у державі; всюди вона повинна жити й представляти себе моральною істотою".[1] Професор богослов'я Н.Заболоцький твердить: "Повнота життя віруючого випливає із його прагнення до спасіння, але вона водночас полягає й в солідарності зі всім людським родом, повній участі у всіх справах життя людства, служінні йому, співробітництві з ним".[2]

Головне призначення людини, на думку богословів, полягає не в соціальній самореалізації, а в прагненні до Бога, в Богоуподібненні. "Призначенням людини є Богоуподібнення, висока любов і справжня свобода - духовне життя. Тільки той, хто прагне до стяжания Духу Святого і до Богоспілкування, може бути досконалим".[3] Людина повинна прагнути до здобуття високих духовних благ.

Олесницкий М.А. Из системы христианского нравоучения. - К., 1896. - С. 482.

[2] Журн. Моск. патриархии. - 1983. - № 1. - С. 63.

[3] Журн. Моск. патриархии. - 1982. - № 3. - С. 47.

Головною цінністю, яку Бог залишив людям, є досягнення царства небесного, оскільки всі земні блага були поставлені на другий план і мають підпорядковане становище. Земне життя розглядається як швидкоплинне і тимчасове. Події реального, земного життя визначають характер посмертного життя людини. "Земне життя визначає життя майбутнє, оскільки царство Боже створюється в душі людини, яка є на Землі".[1]

Таким чином, основні вимоги християнства до людини - це слідування за Христом, виконання його святих заповідей, перебування в любові божественній, відхід від всього злого і гріховного. Все це є шлях життя до життя вічного. Шлях смерті - потурання хтивим прагненням тіла, нехтування закону Божого, окам'яніння серця, рабське служіння гріху. Веде він до відчуження від джерела життя і до вічної гибелі.

Роздуми про сенс життя ми можемо зустріти ще в Старозаповітній книзі Еклізіаста, де висловлено думку, що всі блага й цілі життя, до яких прагне людина, позбавлені сенсу, що все в житті - "це марнота та ловлення вітру" (Екл. 2:17). Тільки Бог і віра в нього може надати сенс людському існуванню.

"Прислуховуючись до Божественного слова, християнин пізнає Божу волю, переймається сенсом та метою людського Буття".[2] Людина повинна жити по вірі. Саме ця віра перетворює її і все, що навколо неї. Людина, почавши жити за вірою, відразу відчує, як розширюються межі її життя, і як земне наповнюється глибоким духовним змістом, а саме життя набуває нового сенсу.

Представники католицької теології також засвідчують прагнення віруючого до Бога. Згідно з французьким католицьким теологом Г.Марселем, сенс життя людини як "мікрокосму" полягає не в земному оречевленні, а в тому, щоб злитися зі своєю космічною першоосновою - Богом, пізнання якого може бути тільки глибоко інтуїтивним, містичним.

Подібні погляди має також і Фома Аквінський. Людина, за його вченням, складається із божественної, безсмертної душі, через яку вона безпосередньо співвідноситься з Богом, і смертного тіла, яке поневолює душу. Кінцевою метою і сенсом існування людини є її прагнення до Бога - ідеалу і завершеного вияву всього існуючого.

В протестантизмі філософія людини і розглянуті в її контексті питання про сенс людського існування пов'язані з ім'ям СК'єркегора. На ірраціональній системі цього датського філософа своєрідно позначилися ідеї АШопенгауера та філософські погляди Ф.Шелінга. Віра витлумачується С.К'єркегором як суб'єктивне переживання особистості, незалежне від логіки та соціальної дійсності. В центр своєї філософії він ставить особистість як неповторну унікальність з глибоким емоційним світом. Людина, для К'єркегора, має бути

[1] Журн. Моск. патриархии. - 1986. - № 9. - С. 42.
[2] Журн. Моск. Патриархии. - 1983. - № 6. - С. 46.

усамітненою від світу і споглядати Бога у своїх переживаннях. З тим, щоб запобігти розчиненню Бога в переживаннях індивідууму, філософ вводить тези про гріховність людини і її вільний вибір, обмежуючи водночас цю свободу божественною напередвизначеністю. Через свої емоційно-вольові акти, на думку філософа, особистість стає співпричасною до Бога, вступає в безпосередній зв'язок з ним. Самоусвідомлюючи свою гріховність, страждаючи та перебуваючи в постійному страху, особистість пізнає велич Бога й свою нікчемність. І тільки в такий спосіб людина може осягнути свою істинну сутність, бо ж відношення до Бога - це те, що робить людину людиною.

Релігійно-філософська антропологія К'єркегора мала значний вплив на ідейні течії в протестантизмі. В дусі його традиції будується й релігійно-філософська система Е.Брунера, який твердить, що пізнання людини і сенс її життя можливі тільки на основі одкровення Бога. Зорієнтовує свою філософську систему на людину також і П.Тілліх. На його думку, сутність людини в її екзистеційних проявах треба "пережити" й "зрозуміти". Філософ вважав, що поняття Бога слід розкривати в єдності іманентного та трансцендетного, відшуковуючи його в "глибинах буття" світу й людини.

Досить цікаві погляди на проблему людини і сенсу її буття дав також засновник концепції християнського еволюціонізму Тейяр де Шарден. В своїй системі мислитель прагне поєднати релігійні та наукові погляди. Людина, на його думку, - це результат досить тривалого шляху еволюції хребетних. Але людина - це не тільки істота біологічна, а й розумна. Завдяки цьому стає можливим формування в масштабах землі єдиного людства і створення "розумної сфери землі".

Призначення людини насамперед в тому, щоб вона прагнула до об'єднання людства, а це можливо лише за двох умов. По-перше, людина повинна усвідомлювати той факт, що людство перебуває в потоці еволюції і необхідно всіляко сприяти цьому процесу. По-друге, людина повинна активізувати свою свідомість із себе самої під впливом вищого джерела рефлексії, тобто Бога, який втілює в нас віру в існування понадбуття. Організація наукових досліджень у масштабах планети, метою яких повинна стати насамперед сама людина і об'єднання науки й релігії - саме ці фактори повинні забезпечити об'єднання людства як конвергенцію в дусі, яка закінчиться злиттям душ в "точці Омеги". Вона виконує роль космічного, еволюційного Христа, який є рухомою силою і метою, межею еволюції. Творення розглядається не як одномоментний акт. Воно ототожнюється з процесом еволюції. Відповідно цьому "втілення" витлумачується Тейяром як фізична присутність Христа.

Таким чином, основним моментом, який простежується в більшості богословських течій, є тема знаходження шляхів вирішення сенсобуттєвої проблеми людини через її віру. В Євангелії від Матвія читаємо: "Хто душу свою зберігає, той погубить її, хто ж за Мене погубить душу свою, - той знайде її" (Мт

10:39). "За мене", тобто заради Бога - ось перспектива абсолютної конечності, абсолютного зникнення в небутті. Тільки той, хто її прийме, силою Божественної благодаті здобуде життя вічне.

Контрольні завдання і запитання

1. Як розуміли сутність людини представники філософської думки?
2. Розкрийте зміст теорії походження людини з релігійної точки зору.
3. Що таке свобода в філософському та релігійному розумінні?
4. В чому сенс буття людини як вищого служіння Богу?

Тематика рефератів

1. Свобода людини як сутнісно людська риса.
2. Людина як культурно-історичний феномен.
3. Теорія теодицеї: вчення і розвиток.
4. Проблема сенсу буття: філософське і релігійне осмислення.
5. Релігійна антропологія: минуле і сучасне.

Рекомендована література

1. Pannenborg W. Was ist der Mensch. - Cottingen, 1976.
2. КимелевЮ.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. - М, 1985.
3. Мартинетти Дж. Человек. Бог. Вселенная. - Москва-Милан, 1991.
4. Никонов К.И. Современная христианская антропология (Опыт философского критического анализа). - М., 1983.
5. Философская антропология XX в. - М., 1989.

РОЗДІЛ ІІІ
ІСТОРИЧНЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

ТемаХ РЕЛІГІЯ ЯК ІСТОРИЧНЕ ЯВИЩЕ

Домінуюча тривалий час в українському релігієзнавстві марксистська ідеологічна оцінка сутності релігії заперечувала власну історичну природу релігійного феномену. Тут спрацьовувала думка, що в релігії, як і в моралі, "немає історії, у них немає розвитку".[1] Це пояснювалося тим, що історичний розвиток релігії не є самостійним процесом, а лише відображенням змін Суспільного, зокрема соціально-економічного життя. Поруч з цим поширювалися й богословські викладки проблем історії релігії. Розглядаючи останню як "самобутній фактор в існуванні людини", в них обстоюється думка про її "надісторичний характер". Понад двісті років тому аббат Берж'є писав, що людство зобов'язане знанням Бога і релігії не природному зусиллю свого розуму, а виключно Божественному одкровенню. "Створивши нашого прабатька й праматір, Бог... їм відкрив, що він є єдиним творцем світу і, зокрема, людини, а тому він є єдиним благодійником і верховним законодавцем".[2] Відтак, відповідно богословському баченню, в розуміння історії слід включати позалюдське начало, в контакті з яким вона виникає.

1. Історична природа релігії

В науковому вивченні природи та еволюції релігії є два підходи - конкретно-фактологічний і теоретичний. Перший з них зорієнтований на збір фактів про минуле релігії, описання й аналіз їх, з'ясування особливостей функціонування релігійних феноменів в конкретних умовах суспільного буття. Це, власне, і є історія релігії. Дослідженням процесу становлення релігії як в іманентних їй історично-релігійних зв'язках, так і в загальному суспільно-історичному та історико-культурному контексті, через порівняння і класифікації релігійних феноменів, встановлення загальних закономірностей релігійного процесу займається історіософія релігії. На відміну від історії релігії, яка займається конфесійно-хронологічною конкретикою, історіософія релігії має

[1] Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. - Т.3 - С.25.
Рейнак С. Орфей. Всеобщая история. - М., 1919. - С.20.

осягнути загальну логіку релігійного процесу, виокремити ті закономірності, які характеризують еволюцію релігійного феномену від примітивних природних його форм до розвинутих релігійних систем світового масштабу.

Власне, лише історіософія релігії дає повне і достовірне знання розвитку цього феномену, бо ж, як влучно зауважив М.Мюллер, якщо хтось знає лише одну релігію, той не знає жодної. Доповнюючи німецького релігієзнавця, його французький колега П.Шантені да ла Соссе писав: "Лише той вірно зрозуміє історію християнства, хто пізнає і зрозуміє історію нехристиянських релігій, з яких воно багато дечого запозичило, або з якими ворогувало".[1]

Важливо враховувати й те, що релігія існує в контексті складної структури суспільства, яка постійно змінюється, впливаючи цими своїми змінами і на релігійний феномен, складові якого по-своєму реагують на це. Процес взаємодії релігії з іншими суспільними явищами призводить не лише до змін релігії взагалі, а й окремих її елементів - віровчення, почуттів, культу, організації.

Все це засвідчує те, що релігію як суспільне явище можна вивчати в різних аспектах - в історичному (діахронному) й у системно-структурному (синхронному), а також на різних рівнях -загально-історичному та конкретно-віросповідному, спільнотному (груповому) та індивідуальному.

Порівняльне дослідження релігії засвідчує насамперед її історичну природу. Вона постає як складне суспільне явище, сліди якого входять в глибоку давнину існування людства. Тому, аналізуючи той чи інший релігійний феномен, як і релігію в цілому, слід враховувати при цьому той факт, що наявні релігійні комплекси, як і релігійні відносини, цінності, функціональні зв'язки релігії із суспільними утвореннями й духовними виявами, є історично сформованими, що вони по-різному виявляли себе на різних етапах людської історії.

Історичність релігії виражається через історію еволюції її конкретних форм, в зумовленості наявних релігій раніше існуючими релігійними уявленнями і формами, включенні (прямому чи дещо модифікованому) минулого релігійного "матеріалу" в нові релігійні утворення, історичній зумовленості самого існування релігійних вірувань в свідомості людей та ін.

Виявом історичної природи релігії є й те, що з кожним новим поколінням людей не з'являються обов'язково наново якісь конфесії, системи релігійних вірувань, обрядових форм, а чи ж загальні принципи релігійного світобачення. Все це передається у спадщину від покоління до покоління, лише дещо видозмінюючись під впливом умов життя і соціальних особливостей своїх нових носіїв. Історія релігії відтак постає як складний процес еволюції релігійних форм, що виникли раніше і схильні до усталеності й традиціоналізації. Нові покоління

[1] Шантені да ла Соссе П. Учебник по истории религий // Класики мирового религиеведения. - С. 201.

тому засвоюють релігію як історичну давність, спадщину батьків, узаконений часом звичай або певний тип світорозуміння і світоставлення.

Зазначене вище засвідчує те, що релігія є не просто історичний, а суспільно-історичний феномен. Суспільність її виражається в тому, що вона з'явилася лише з появою людини й існує серед людей, включається, зокрема через свої інституції в систему різних суспільних відносин - економічних, соціальних, політичних, побутових, в світ духовного життя. Релігія виконує низку суспільних функції - інтегративну, комунікативну, культурно-творчу та ін. й використовується певними суспільними, зокрема політичними, силами з метою реалізації своїх інтересів.

Релігія - це не якась суб'єктивна вигадка чи витвір якогось духовного діяча, а вираження ірраціональної сторони духовності людини. Вона орієнтує не на втечу від життя, а формує такі практичні рецепти, які дають можливість пом'якшити негативні наслідки ірраціональних впливів іннатурального щодо активно діючої людини, компенсувати їх. Навіть той же К.Маркс не обмежував релігію лише опійною функцією, а відзначав, що релігія - це не просто вияв безсилля людини, а й протест її проти свого становища як стражденної істоти, своєрідний енциклопедичний компендіум, логіка світу в популярній формі, моральна санкція життя людини в ньому.

Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини в світі, відходу її від нього, а навпаки - підтвердженням входження людини у світ, самоусвідомлення себе як його невід'ємної часточки. Саме тому вона не забирає, а утверджує в людині людське. Об'єктом відображення релігії є саме процес самоутвердження людини в світі через віру у свою причетність до світу надприродного, ірраціонального. Відтак Бог у свідомості віруючого постає як сила, що розчинилася в потоці самого життя і є для людини свого роду орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності, а догмати релігійних систем, зміст "священних книг" - символічним текстом-аналогом бажаної і водночас відповідної волі Всевишнього діяльності - пізнавальної і практичної.

Отже, суспільно-історична природа релігії виражається не лише в тому, як збереглися, затрималися в нових її виявах передуючі їм релігійні форми, айв історичній зумовленості самого існування релігійних уявлень в свідомості людей.

Прагнення до з'ясування сутності феномену релігії зумовлює також звернення до її історії. І це тим більше, що вона в релігії надто тривала (десь біля 40-50 тис. років), хоч і постає як певна усталеність деяких її концептів і компонентів в їх конфесійних вираженнях. Важливо при цьому не лише визнавати змінюваність релігії в часі, переходи її від одного якісного стану до іншого, від старого до нового, не лише зміни в функціональності релігії, її зв'язках з різними сферами суспільного життя, а й зміни в середині релігійних систем, що пов'язані з модифікацією і модернізацією складових компонентів релігії, змінами або зникненням тих обставин і причин, які зумовлювали

існування саме таких її духовних форм, певних конфесій чи їх різновидів, інституційних оформлень.

2. Проблема періодизації історії релігії і її типологізація

Проблема періодизації історії релігії виявилася настільки складною, що й до цього часу ми не маємо якоїсь однієї її усталеної схеми. В радянські часи її прагнули підпорядкувати періодизації марксизмом світової історії на п'ять формацій - первісно-общинну, рабовласницьку, феодальну, капіталістичну й комуністичну.

Складність у вирішення цієї проблеми вносить не лише відсутність того єдиного критерію, який би слугував основою періодизації, а й величезне різноманіття типів і форм релігії (в історії і нині), яке виключає навіть можливість дати однозначне визначення цього феномену. На перешкоді періодизації історії релігії стоять також богословські вчення, які, обстоюючи єдино істинність своєї конфесії і її організаційних утворень, інші релігії подають як псевдорелігії, взагалі не релігії, а відтак і заперечують історичний зв'язок релігійних явищ.

Проте, як це слушно зауважив С.Токарев, "вирішити проблему періодизації історії релігії - це означає не лише виявити історичну наступність етапів розвитку цього явища; важливо зрозуміти реальну зумовленість кожного етапу, пов'язавши його з певним рівнем суспільного і культурного розвитку, а також вловити якісну своєрідність кожного окремого періоду розвитку релігії".[1] Останнє особливо значиме, бо ж релігія як ніяка інша форма суспільної свідомості (хіба що філософія) має здатність до саморозвитку на основі власного передуючого матеріалу і запозичень, в тому числі й з інших духовних феноменів.

Науково обґрунтована періодизація історії релігії дає можливість відокремити загальну природу релігії і якісно відмінні етапи її розвитку, розвиток окремих її конфесійних виявів.

Першим, хто виявив прагнення хоч якось виокремити окремі стадії у розвитку релігії, був П.Гольбах (1723-1789 рр.). Виходячи з чисто іманентного, логічного розвитку релігійних уявлень на основі лише простих розмірковувань, французький філософ в своїй "Системі природи" називає такі три стадії: страху людини перед стихіями природи; поклоніння істотам, які керують стихіями; підпорядкування одному єдиному агенту, тобто Богу.[2]

[1] Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии// Вопросы научного атеизма. Вып. 20.-М., 1976.-С.62

[2] Гольбах П. Система природы// Избранные произведения. В 2-х т. - Т.1. - М., 1963. - С. 356-374.

Надто складну систематизацію історії релігії запропонував інший французький просвітитель К.Ф.Вольней (1757-1820 рр.). Якщо початкові етапи розвитку релігій мислитель будував на чистих розмірковуваннях людини ("культ стихій і фізичних сил природи", "культ зірок", "культ символів", "культ богів-причин" та ін.), то опісля він вже прагнув розставити існуючі релігії в один рядок, слідуючи історії народів світу ("релігія Мойсея, "релігія Зороастра", брахманізм, буддизм, християнство).[1]

Поєднуючи ідею логічного саморозвитку релігії як наростаючого ідеального подвоєння світу із визнанням зв'язків в її історії з конкретними епохами суспільного процесу, окремими народами і державами, Г.-В.-Ф.Гегель (1770-1831 рр.) в еволюції релігії насамперед виділив три генеральні стадії: природної релігії, релігії духовної індивідуальності і абсолютної релігії. Водночас філософ виокремив етапи кожної стадії, підібравши на їх роль конкретні віровчення. Так, стадія "природної релігії", за Гегелем, пройшла три етапи - "безпосередньої релігії" (релігія ескімосів), "роздвоєння свідомості в самій собі" ("релігія міри" Китаю, "релігія фантазії" Індії та "релігія-в-собі-буття", якою постав буддизм), "переходу від релігії природи до релігії свободи" ("релігія світла" Персії, "релігія страждань" Сирії та "релігія загадок" Єгипту). На другу стадію німецький мислитель вмістив "релігію піднесеного" (іудеї), "релігію краси" (греки) та "релігію доцільності або розуму" (римляни). Третю стадію в Гегеля репрезентує найбільш абсолютна релігія - християнство.

Позитивним в гегелівському стадіюванні є те, що тут релігія не виводиться за сферу людської історії, а конкретні релігійні вчення включаються в загально-історичну схему. Хоч відзначимо тут заодно довільність, якої допустився філософ при розподілі конкретного релігійного матеріалу з метою ілюстрації своєї універсальної схеми. Свідченням цього є хоч би те, що така світова релігія як буддизм у нього попала в ранню стадію, а іслам взагалі кудись подівся.[2]

Особливо плідними на схеми загальної періодизації релігії були релігієзнавчі розвідки другої половини XIX і XX століття. Тут насамперед привертає увагу поділ французьким соціологом О.Контом (1798-1857 рр.) розвитку релігії на три фази залежно від предмету вшанування - фетишизм, політеїзм і монотеїзм. Англійський дослідник Дж.Льоббок в основу поділу релігій поклав вже ставлення людини до предмету поклоніння. У нього фіксується вже сім стадій розвитку релігії та атеїзм (відсутність будь-яких уявлень про надприродне), тотемізм (рівність людини з предметом вшанування), шаманізм (божества відкриваються лише окремим людям -

Вольней К.Ф. Избранные произведения. - М., 1962. 'Гегель Г.-В.-Ф. Философия религии. В 2-х т. - М., 1975-1976.

шаманам), ідол поклоніння, віра в богів - творців світу і віра в богів як благодійників.[1]

Не станемо тут розглядати інші концепції періодизації історії релігії. Всі вони відзначаються певною штучністю, схематизмом, довільністю, відсутністю обґрунтованого критерію виокремлення стадій тощо. Так, Т.Ахелісом виділяється нижча, вища й етична ступінь, О.Пфлейдерером - "релігії залежності" і "релігії свободи", Ф.Паррішем - "релігії двох факторів" і "релігії одного фактору", Е.Фромом - авторитарні й гуманістичні релігії. В деяких періодизаціях, як і в Гегеля, існує апологетична спроба возвеличити християнство або ж утвердити ідею про монотеїзму.[2] Окрім історичного, існують також географічний та етнокультурний принцип систематики релігій. Останнім керувався М.Мюллер, виділивши релігії "арійських", "семітських" і "туранських" народів.[3]

В рамках марксистської традиції також виділялися різні підходи (релігія докласового і релігія класового суспільства; родоплем'яні - національно-державні і світові релігії). Обговорювалися також назви першого етапу (докласові, первісні, плем'яні, родо-плем'яні, язичницькі, анімістичні, ідолопоклонні, примітивні тощо).

Дискусійним в світовому релігієзнавстві виявилося і питання витокової форми релігії. Ними поставали анімізм (Е.Тейлор, Г.Кунов), преанімізм (Р.Каретт та ін.), магія (Дж.Фрезер), фетишизм (О.Конт, Дж.Льоббок та ін.), тотемізм (Е.Дюркгейм, Д.Зеленін та ін.) тощо. І тут можна погодитися з С.Токаревим, що названі поняття не можуть позначити якусь окрему загальну стадію в розвитку релігії, бо ж ці релігійні явища є і в примітивних, і у високо розвинутих релігіях, вони не можуть бути виставлені в одну шеренгу послідовної зміни, бо ж співіснують одне з другим.[4]

Хоч як не прагнули марксистські історики релігії пристосувати вчення про економічно-суспільні формації до періодизації історії релігії, їм це не вдалося зробити. В цій історії частіше всього виділялися три типи релігій - родо-плем'яні, національно-державні та світові (наднаціональні). Назва типів засвідчує те, що в основі їх виділення лежали особливості історичних етапів етнічного розвитку, точніше - функціональність тієї чи іншої релігії в сфері національного. І тут можна прийняти думку Ф.Енгельса, що всі релігії у древності були стихійно виниклими плем'яними, а пізніше національними релігіями, які виросли з суспільних і політичних умов кожного народу і

[1] Див.: Лёббок Дж. Начало цивилизации. - СПб., 1876. - С.150.
[2] Див.: Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. -Bd.l. - Wien, 1912.
" Див.: Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения. - Харьков, 1887. - С.66.
[4] Токарев С. Проблемы периодизации истории религии. - С.73.

зрослися з ними. Оскільки зникнення давніх держав призводило й до зникнення їх релігій , то це засвідчує те, що спільним критерієм, який дає підстави відносити певні релігії до національно-державного типу, була наявність в певних народів культу власної національності і власної держави, а не щось інше. Бо ж надто відмінними, скажімо, є в своїй віроповчальній і обрядовій основі давня релігія єгиптян і персів, Індії і Китаю. Надто відрізняються національна релігія давньої Індії й Іудеї (політеїзм-монотеїзм). До того ж, кордони етнічних спільнот не завжди співпадають з кордонами релігій, названих національно-державними. Всі ці застереження виникають тому, що в зазначених класифікаціях і етапізаціях релігії використовуються критерії, які далекі від її сутнісної природи.

Те ж саме можна сказати й про світові релігії. Історична доля їх, як це буде показано в темі XII - ідентична. їм не притаманний етноцентризм, світоглядна основа їх космополічна. Вони обстоюють універсалізм людства, ідею спасіння. Належність до них не опосередковується етнічністю чи державним громадянством, а добровільністю прийняття певного віросповідання, вірою за переконанням. Але якщо християнство та іслам, належачи до так званої Авраамістичної традиції ще мають дещо спільне у віроповчальній системі, розумінні надприродного і потойбіччя, то це не можна сказати про буддизм, належність якого до релігії подеколи взагалі піддається сумніву.

Як бачимо, надто складно віднайти класифікацію релігії, яка б відповідала повністю всім вимогам до цього процесу. Адже те, що в одному випадку постає як істотна ознака для систематизації, в іншому веде до поділу однорідного і поєднання відмінного. Тому, "для досягнення бажаної чіткості в поданні матеріалу, не досить просто поєднати просторову і часову близькість релігій; наукова класифікація повинна мати свою основу в істотних ознаках релігійного процесу".[1]

Окрім названих вище, існують ще генеалогічні й морфологічні класифікації релігій. Якщо перша ґрунтується на здобутках мовознавства і говорить про мовні сім'ї народів (хоч і всередині їх співіснують різнорідні релігії"), то морфологічна класифікація будується на ціннісних судженнях "Визначення саме релігійної сфери становить предмет оціночного судження".[2] Морфологічна класифікація релігій проводиться за ідейним змістом та формою віровчення, за характером культу і поклоніння, за родом чуттєвого життя, за тим ідеалом, до якого прагне (так чи інакше).

Шантени де ла Соссе П. Учебник по истории религии. - С.20.
[2]Тамсамо.-С204.

3. Загальні закономірності еволюції релігії

"Наука про релігію не була б наукою, якби вона лише встановлювала існування розвитку і прагнула дослідити його хід, не досліджуючи те, чи знаходиться він під впливом дії певних законів, і не прагнула їх пізнати".[1]

Виходячи з положення, що релігія не має своєї власної історії, марксизм взагалі піддавав сумніву думку про якісь закономірності релігійного процесу. В його релігієзнавстві все підпорядковується доведенню неминучого відмирання релігії і розкриттю її негативної щодо людського суспільства функціональності. В західному релігієзнавстві еволюцію релігії описували, але не прагнули пізнати її закони, бо ж взагалі вважали, що на відміну від природи, в суспільній сфері, а тим більше в духовному житті, таких не існує.

Першим виявив прагнення відкрити загальні закони релігійного розвитку голландський релігієзнавець Г.Тіле (1830-1902 рр.), для якого вони постали як "необхідні робочі гіпотези". Виходячи з того, що розвивається, власне, не релігія, а релігійна людина, дослідник розглядав їх як закони розвитку людського духу, який фіксує конструктивну роль релігії у встановленні зв'язку між інтелектуальним і духовним життям й в орієнтуванні теоретичного світогляду в русло практичної діяльності. Згідно закону розвитку на шляху духовного спілкування та асиміляції релігія є більш зрілою, коли вона формується на основі зіткнення з іншими релігійними уявленнями.

Форми релігії, як і окремі релігії, за К.Тіле, мають свій період виникнення, вершину самобутнього розвитку, час старіння і смерті. Все це є свідченням того, що розвиток релігії ніколи не припиняється, є неперервним. В цій неперервності К.Тіле також вбачав ще один закон релігійного процесу. Четвертий закон розвитку релігії дослідник назвав законом рівноваги або синтезу. Зміст його він сформулював так: "Релігійний розвиток лише тоді може створити необхідні йому нові форми, коли дотримані і права співтовариства, що репрезентує авторитет минулого, і традиції, і свобода совісті індивіда у спокутуванні його віри так, що вони знаходяться в рівновазі між собою, відбувається примирення суперечливих напрямків, а однорідні релігійні течії зливаються в дещо єдине".[2]

Особливістю вчення голландського дослідника є те, що розвиток релігії він розглядав як внутрішній процес, розвиток релігійної людини чи людства,

Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиеведения. - С. 162. [2] Там само.-С. 166.

релігійного за своєю природою. "Воно є роботою людського духу, який прагне знайти належне і досконале виявлення все більше й більше просвітленої релігійної ідеї"".[1] Приймаючи ідею визначення загальних законів розвитку релігії, водночас не можна погодитися з ігноруванням К.Тіле зовнішніх виявів релігії, зокрема обрядових, богословських та організаційних, її суспільної функціональності.

В процесі взаємодії однієї релігії з іншими, а також з різними ідеологічними системами, вона змінюється як загалом, так і окремими своїми елементами.

Виокремлюючи спектр закономірностей релігійного процесу, ми виділяємо в ньому внутрішній і зовнішній контекст, закономірності функціонування релігії в суспільній системі.

Найбільш характерною закономірністю внутрішнього розвитку релігії в процесі розвитку людського світосприймання є абстрактизація її основної ідеї, тобто розуміння надприродного. На нашу думку, першою формою світобачення людини був аніматизм, коли вона освоювала довкілля шляхом загального "оживлення" його, наділення переважно своїми, людськими властивостями. Однак уособлення - це ще не релігія, бо ж тут ще відсутня віра в надприродне.

Від уособлення людина в еволюції свого світорозуміння йде до фетишизму, коли реальні предмети, при тому ті, які мали для неї особливе життєве значення, наділяються чуттєво-надчуттєвими властивостями. Але оскільки людина в процесі фетишизації ще не відокремлює себе від природи, то надприродне тут нею ще не відділяється від природного. Ототожнення себе з природою привело до ідеї своєї спорідненості з певними об'єктами довкілля, а особливо, із-за певної подібності в організації та існуванні, з тваринним світом. На основі цього виник тотемізм, коли людина відшукувала свою спорідненість з певними тваринами, розглядала їх як своїх предків.

Розвиток виробничої діяльності людини, а також абстрагуючих пізнавальних можливостей призвели до того, що надчуттєві властивості фетишизованих предметів втрачалися останніми. Але оскільки ще зберігалася майже повна практична залежність людини від навколишнього світу, дійсні причини якої вона збагнути не могла, а пізнати намагалася, то, не без впливу нерозуміння природи психічного життя, у неї складається уява, що кожний об'єкт довкілля має свого невидимого двійника - душу. Так виникає анімістичне (anima - душа) світорозуміння. Якщо на стадії аніматизму і фетишизму причина речей мислилася ще в самих речах, то на стадії анімізму вона вже мислиться поза ними як їх двійник. Створивши в своїй уяві світ надприродного і вірячи в реальність його існування, людина прагнула налагодити з ним певні зв'язки,

Там само. -CI 48.

вирішити через них свої потреби. В цьому слід вбачати гносеологічні корені появи магії у всьому багатому різноманітті її форм.

В процесі еволюції релігійної свідомості, а причинами цього були вже не лише зовнішні щодо релігії чинники, переважно здобутки виробничої практики, а й її власна внутрішня логіка, з'являється диференціація душ-двійників за місцем їх просторової локалізації, відбувається своєрідна абстрактизація їх. З'являється уява про духів-покровителів певного місця, певного виду діяльності, окремих сфер світобудови. В політеїзмі кожний бог виступає як уособлення певних явищ природи і суспільства, як їх господар-повелитель. Водночас, набувши суспільних атрибутів, вони постають і як представники певних історичних шкіл.

На подальших ступенях людського розвитку політеїзм через генотеїзм переростає в монотеїзм, тобто віру в єдиного всемогутнього Бога. На нього переноситься вся сукупність природних і суспільних атрибутів багатьох богів. Це стало можливим з появою в людини розвинутих здібностей до абстрагування: пізнання людини звільняється від необхідності перебувати в безпосередній залежності від об'єктів довкілля, процес мислення стає відносно самостійним, набуває здатності оперувати думками поза конкретними зв'язками їх з реальними предметами.

На етапі політеїзму, а особливо монотеїзму потойбічний світ набирає якісно відмінних від земного властивостей. Надприродні сили переносяться в його сферу, яка стає недосяжною для людського пізнання. Ми не можемо погодитися з тими, хто розглядає це як вихід релігії за свої межі, її анігіляцію. Зникає чуттєво-конкретна уява надприродного, натомість приходить його духовне розуміння. Бог через свій дух відкриває себе і проявляє себе скрізь. Відбувається своєрідне повернення до вихідної стадії розвитку релігії - анімізму, але все в світі одухотворяють не якісь душі-двійники, а духовна сила Бога.

Проведений вище аналіз еволюції релігійного світобачення засвідчує те, що релігія розвивається насамперед на власному "мислительному матеріалі". Будь-яке нове релігійне утворення постає як своєрідний синтез старого і нового, бо ж в такій духовній сфері як релігійна нове, якщо воно і з'являється, надто повільно і складно одержує своє прийняття, а то й зникає зовсім. Будучи відмінним від передуючих йому релігійних форм, нове, в силу живучості старої релігійної традиції, зустрічає з боку останньої всіляку протидію своєму поширенню і може утвердитися, здобути визнання навіть не там, де з'явилося.

Наочним прикладом цього служить християнство. Хоча постало воно в лоні іудаїзму в Палестині як його секта і запозичило від нього ряд своїх основоположних догматів, зокрема віру в єдиного Бога, етичну систему Декалогу, писання Старого Завіту, свою писану передісторію тощо, все ж сформувалося і утвердилося воно як релігійна течія, що сповідує Бога Живого, в єврейській діаспорі. На відміну від іудаїзму як природної релігії, що виникла стихійно на основі первісних вірувань єврейських племен (колін), християнство є

штучною релігійною системою, стихія появи якої доповнювалася втручанням в цей процес визначних релігійних діячів. Так, значну роль в його становленні як нового релігійного віровчення зіграв апостол Павло, який, до речі, за життя Ісуса Христа не був серед його учнів, більше того, спочатку відзначився навіть гоніннями на його послідовників. Апостол Павло мав особисту зустріч з іншими апостолами лише через три роки після того, як прийняв християнство. Вирішальна роль в утвердженні християнства як світової релігії належить суб'єктивному чиннику - діяльності світської особи, яка, що достеменно ще невідомо, чи взагалі була сама християнином - імператору Римської імперії Костянтину. В розвитку християнського віровчення і формуванні обрядової системи християнства відзначилися Отці Церкви (III-V ст.ст.).

Штучні релігії, хоч вони і віддають певну данину своїй духовній першооснові, розвиваються все ж як нова релігійна парадигма. Це засвідчує щодо християнства навіть апостол Павло словами, що "людина не може бути виправдана ділами Закону, а тільки вірою в Христа Ісуса" (Гал. 2:16), "бо Законом я вмер для Закону, щоб жити для Бога" (Гал. 2:19). Сам Ісус Христос, заявивши, що він прийшов не порушити Закон, а виконати його, каже: "Чи чули ви, що сказано: "Око за око і зуб за зуб". *Я* ж кажу вам: не противтесь злому ... Чули ви, що сказано: "Люби ближнього твого і ненавидь ворога твого". Я ж кажу вам: любіть ворогів ваших, благословляйте тих, хто проклинає вас ... Бо коли ви любите тих, хто вас любить, то яка нагорода для вас" (Мт 5: 38-39,43-44,46).

Штучні релігійні системи виникають часто не як пряме продовження існуючих до них, як їх природного фундаменту, конфесій (іудаїзм - християнство, індуїзм - буддизм), а як зумовлена багатьма світськими і культурними компонентами абсолютизація віроповчальної системи якогось її відгалуження. Так, щодо християнства матірним є не сам по собі іудаїзм, а виникле на його основі вчення назареїв і ессенів. Не даремно історики віднаходять більше п'ятисот спільних ознак раннього християнства з останнім.

Приклад християнства засвідчує значну наступність в процесах появи нових релігійних систем і водночас помітний синкретизм релігійного процесу. Християнська релігія увібрала в себе не лише елементи з різних близькосхідних релігійних течій, а й надто багато з духовної спадщини давніх греків. Насамперед вона скористалася універсальною мовою останніх при написанні і пропаганді свого Євангелія. Грецька філософія підготувала сприятливий грунт для утвердження християнського сприйняття світу як ілюзорної реальності, віри в можливість індивідуальних стосунків людини з Богом.

Таким чином, нові релігії з'являються на природному грунті і творяться не так, як це заманеться їх творцям, а в залежності від наявних обставин - історичної традиції, соціальних відносин, духовного середовища, певних стереотипів мислення. Вивчення цих обставин засвідчує, що зв'язок попередніх етапів розвитку релігії з її сучасним станом не характеризується ні повною

ідентичністю, ні її абсолютною відсутністю. Цей зв'язок, як це вдало підмітив К.Тіле, можна скоріше назвати кореляцією нинішнього на основі минулого, що має порівняльно-оціночний характер.

Розвиток релігії постає не як заміна однієї її форми іншою, відмінною від неї, а як зумовлене новими релігійними потребами своєрідне виростання вихідної релігійної системи. Відтак релігійний розвиток - це внутрішній процес змін в релігійній свідомості і релігійних почуттях, що знаходить зрештою свій вияв і в змінах релігійної обрядовості й інституційних виявах нової релігійності. "Він є роботою людського духу, який прагне знайти пригоже й досконале вираження для релігійної ідеї, яка все більше прояснюється".[1]

Поява релігійних новоутворень - це не просто виникнення нових типів релігій, скоріше всього тут наявним є процес якогось очищення вихідного релігійного матеріалу відповідно до нових потреб релігійного становлення. Так, християнство на українських теренах не відмінило язичництво як релігійну картину природи і господарки нашого далекого предка, а своєрідно надбудувалося над ним вже як картина людини і міжлюдських відносин, своєрідна Богом визначена моральна доктрина. З'явилася та синкретична двовірність, сліди якої живучі в "народному християнстві" (М.Грушевський). Відбулася не стільки зміна старих вірувань, скільки зміна способу орієнтацій. Релігійний синкретизм тому постає як об'єктивний процес поєднання і взаємодії часто відмінних вірувань і обрядів. До речі, термін "релігійний синкретизм" (від грецького synkretismos - поєднання) ввів у вжиток ще в XVII ст. німецький богослов Г.Колікст, але тоді він використовувався для позначення негативних процесів в релігійному житті, бо ж нібито через релігійні взаємовпливи відбувається засмічення релігійних ідей, спотворення розуміння Бога і форм ставлення до Нього.

Як бачимо, в розвитку релігії виявляють свою дію два фактори - стихійний (безсвідомий) і свідомий. Якщо перший з них особливо активно себе виявляє на вихідних етапах становлення нової релігійної системи, то другий активно діє вже на стадії її сформованості, втручаючись в процес оформлення її віровчення, обрядів, інституцій.

Ще одне. Історія засвідчує, що тенденція до диференціації, дроблення існуючих релігій і появи їх нових варіацій є сталою і домінуючою. Тенденція ж до їх зближення і поєднання із-за супротиву цьому суб'єктивного чинника виявляється нерезультативною, а зрештою - і неможливою. Релігії водночас і диференціюються і розвиваються. Розвинуті їх нові форми вже ніяк не можна якось* поєднати із старими. Власне тому ідея християнського екуменізму так і залишиться ідеєю, а не реальністю, адже, скажімо, протестантизм як

Тиле К. Основные принципы науки о религии. - С. 148.

християнство Нового часу не можна поєднати з середньовічним православ'ям. Нові історичні умови вимагають і нового прочитання традиційних релігій, а водночас не сприймають їх застарілі ортодоксальні форми.

Релігійні вірування завжди знаходяться в безпосередньому зв'язку з тим етнічним середовищем, в якому вони виникають і функціонують. Саме завдяки своїй етнічності релігія має здатність стати складовою національної культури, постати тією святинею, захист якої розглядається як вищий вияв патріотизму, слугувати критерієм визначення територіальних меж певної держави та ін. Проте, в міру розвитку релігії, її етнічні межі стають все більше розмитими, світові релігії нівелюють національний чинник, відокремлюють конфесійне від етнічного, надаючи йому абсолютної значимості лише в житті окремої особистості. Глобалізація суспільного життя глобалізує і релігійний процес, своєрідно розетнізовує його. Свідчення того, що це є однією із закономірностей релігійного розвитку, є, окрім появи і поширення світових релігій, абстрактизація ідеї надприродного, розкультнення релігійних систем, успіхи прозелітичної діяльності тощо.

В духовному житті людства релігії постають як подвійна картина - світу і людини. Як картина світу, вони існували на етапах родоплем'яному і етнічному. Зростання самосвідомості індивіда, прояснення особистішої свідомості постало однією із причин того, що на зміну їм прийшли світові релігії, які загалом можні охарактеризувати як етико-індивідуалістичні, універсалістські, бо ж вони мають свої надто деталізовані релігійні і моральні закони, що ґрунтуються на вихідних принципах загальнолюдської моралі. У віровченнях світових конфесій відбувається зміна акцентацій: релігії постають все більше як надприродно санкціоновані моральні системи, в центрі яких стоять вже не проблеми світобудови і місця людини в світі, а індивідуальне життя людини, її міжособистісні відносини. І тут правим був Л.Фейєрбах, який, виокремивши етизацію як одну із закономірностей релігійного процесу, слушно зауважив, що "християнство зробило мораль релігією, тобто моральний закон - заповіддю Божою, справу людської самодіяльності - справою віри. Адже віра в християнстві є принцип, основа вчення про моральність".[1] Отже, розвиток світових релігій засвідчує наявність таких загальних тенденцій релігійного процесу, як етизація та індивідуалізація.

Як бачимо, основні рушійні сили еволюції релігії знаходяться в ній самій. Цю еволюцію характеризуються такі закономірності, як абстрактизація ідеї надприродного, релігійний синкретизм, розетнізація релігійних систем, етизація й індивідуалізація релігій. Розвиток релігій характеризує також зростання в

Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избран, филос. произведения. В 2-х т.- Т.2.-М., 1955.-С.727.

цьому ролі суб'єктивного і свідомого чинника, діяльності релігієтворців.

Якщо на перших етапах своєю еволюції релігія поставала насамперед як специфічна форма емоційного ставлення людини до навколишнього світу, що виражалося через відповідні релігійно-обрядові системи, то з появою жрецтва як особливої соціальної групи, а опісля з формуванням церковних інституцій, роль релігій і в суспільному житті докорінно змінюється. В рамках Церкви складається певна сукупність правил, норм, стереотипів поведінки. Церква нав'язує віруючим свої стандарти мислення, визначає їх орієнтації в суспільному житті. Саме через Церкву як особливу соціальну інституцію. Релігія виходить за свої межі, відбувається змирщення релігійного життя.

Хоч формально, згідно з конфесійними вченнями, Церква є поєднанням кліру і мирян, але реально з часу появи цієї інституції, монополізувавши її своїй волі та інтересам, все життя конфесії повністю стало визначати ієрархічно організоване професійне духовенство. Відбулася своєрідна сакралізація кліру. Абсолютним виявом цієї тенденції є папа Римський, якого католицька Церква розглядає як Божого намісника. Згідно з рішеннями І Ватиканського Собору (1870 р.), "Папа є божественною людиною і людським Богом ...Папа має Божественну владу. Папа непогрішимий як Бог, і може робити все, що робить Бог. Він - владика Всесвіту". Натхнення і одкровення від Бога щодо керівництва світовим мормонством одержує також Президент Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. їх Церква мала п'ятнадцять, починаючи від Джозефа Сміта (1805-1844 рр.).

При всіх своїх змінах релігія ніколи не втрачала своєї переважно практичної зорієнтованості. Вона функціонувала не просто як віра людини в надприродне, а як віра в такий надприродний світ, від якого залежить її нинішнє і майбутнє. Тому в центрі уваги віруючих завжди стояло не питання світобудови (це, до речі, відобразилося навіть в Біблії, картина світу якої, репрезентована першою і другою главами книги Буття, підпорядкована ідеї антропоцентризму), а світоставлення, визначення такої системи обрядових дій, які необхідно здійснити, щоб відвернути несприятливі прояви довкілля, забезпечити бажані впливи надприродних сил.

В міру свого розвитку релігія постійно розширювала сфери функціонального впливу за рахунок інших духовних та ідеологічних форм. Вона проникала в мистецтво і мораль, освіту і культуру. Останнім часом релігія прагне по-своєму монополізувати політику і науку. Унезалежнюючись від світської влади і вимагаючи не просто свого відокремлення від держави, Церква часто намагається підмінити цю світську інституцію, нехтуючи Христовою вказівкою: кесареве - кесарю, а Боже - Богу.

Хоча сутність релігії найяскравіше виявляється в функціонуванні її високорозвинутих систем, історик релігії все одно має вивчати порівняно нижчі її форми, бо ж саме такий підхід дає можливість відтворити логіку релігійно-

історичного процесу, визначити особливості типів релігії і віднайти фактори, які впливали на її розвиток. Історична природа релігій виявляється не лише в еволюції її конкретних форм, а й в тих змінах, які відбуваються всередині самих релігійних систем, пов'язаних з модифікаціями і модернізаціями її компонентів. Кожна конфесія має свою історію, але пізнається вона більш специфічно і повно за умови порівняння її з історіями інших релігійних утворень, вивченням взаємовпливів релігій і релігійності.

4. Роль особи в релігійному житті: особа як фундатор та ідеолог релігії

Питання виникнення окремих релігій завжди було болючим місцем для радянського релігієзнавства, оскільки останнє намагалося розв'язувати його у марксистському канонічному контексті: релігія - продукт певної історичної епохи і має виключно соціально-економічні і класові корені свого походження. Передусім, спираючись на окремі висловлювання класиків марксизму, обстоювалася думка, що релігії - плід колективної творчості мас. "Людина створює релігію..., - писав К.Маркс. - Але людина - не абстрактна істота, яка десь поза світом живе. Людина - це світ людини, держава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують релігію...".[1]

Як бачимо, хоча К.Маркс і визнає людину фундатором релігії, проте його розуміння цієї людини не має на оці якусь конкретну людину. Людина в його розумінні - це не "людина-індивід", а "людина-суспільство", якщо хочете, якась "надлюдина", яка одна, за його словами, уособлює і "державу", і "суспільство". Таким чином, згідно Марксу, фундатором релігії виступає якийсь "світ людини", "держава" і, як бачимо, знову "суспільство".

Марксистська концепція розуміння природи релігії поставала як головна, а тому сама собою нівелювала будь-яку ідею про формотворчу роль окремої особи у започаткуванні релігії. Між тим теза про релігію як плід колективної творчості мас може бути сприйнятою лише до певної міри щодо архаїчних чи окремих національних релігій. Проте аж ніяк ця концепція не може бути справедливою для розкриття процесу постання цивілізованих, світових релігій.

Так, застосування радянськими християнознавцями вище згаданих тез як апріорної формули до християнства, по-перше, автоматично перекреслювало діяльність провідних християнських ідеологів (не те що Ісуса Христа, апостола Павла, витлумачуючи їх як міфічні постаті, а й окремих ранньохристиянських діячів I-II століть), нівелювало їхню провідну роль у процесі зародження й становлення християнського віровчення, а, по-друге, обумовлювало антинауко-

[1] Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. В 30 т.- Т. 1.- С 384.

вий підхід у з'ясуванні причин виникнення релігії Євангелій, джерел формування її віровчення.

Власне кажучи, у радянській науці на предмет з'ясування витоків світових релігій спрацьовувала формула "видати бажане за дійсне". Згідно з нею, наявним був загальний тон у дослідженнях витоків релігій: якщо релігія є витвором мас (а це є марксистським догматичним положенням, яке жодним чином не може бути оскарженим чи підданим сумніву), то, згідно з цією істиною, "не може бути, бо не може бути ніколи" якихось окремих релігієтворчих індивідів, навіть якщо ті, зрозуміло, й констатуються сукупною частиною тих мас.

Парадоксально, але навіть сам Ф.Енгельс подеколи не виключав таки ролі окремих індивідів у творенні релігії, зазначаючи, що "релігії створюються людьми, які самі відчувають в ній (релігії - авт.) потребу і розуміють релігійні потреби мас...".[1] Втім, ця теза Енгельса в ряді праць радянських релігієзнавців, як назагал, отримувала досить таки своєрідне витлумачення. Так, зокрема, в одній з праць того періоду ми читаємо: "Дане положення (Ф.Енгельса - авт.) слід особливо підкреслити, оскільки релігія інколи розглядається як творіння ідеологів, а на долю віруючих припадає лише прийняття чи неприйняття створених релігійних теорій і здатність до релігійних переживань".[2] Отже, підводячи підсумок всьому сказаному вище, відзначимо, що радянське релігієзнавство обстоювало ідею, згідно якої виникнення релігійних систем "антинауково" пов'язувати з окремими релігійними особами, вважати їх (релігії) витвором якихось окремих ідеологів.

Серед радянських дослідників витоків релігії лише С.Токарєв (і треба віддати йому належне за певну сміливість у висловленні нехарактерної для радянської науки точки зору) обстоював позицію, згідно з якою фундатором конкретної релігійної системи виступає саме конкретна особа, а не суспільство, як зауважувалося в радянських академічних і науково-популярних виданнях. "Не можна вважати, - зазначає вчений, - що навіть елементарні, усім доступні й усіма визнані плем'яні вірування зароджувалися відразу, самостійно і в одному й тому ж вигляді в головах усіх членів племені і кожного поодинці. Це було б чудом побільше будь-якого релігійного чуда. Умови виникнення вірувань в кожному конкретному суспільному середовищі (в кожному конкретному племені) були більш-менш однаковими, але самі вірування зароджувалися чи, краще сказати, усвідомлювалися, осмислювалися початково в голові одного чи декількох людей, а вже потім передавалися від одного до іншого, від батьків до дітей, від старших до підлітків. Є всі підстави вважати, що саме в головах фахівців, що присвятили себе цього роду діяльності, раніше аніж в чиїхось інших

Енгельс Ф. Бруно Бауер і первісне християнство // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. В ЗО т.-Т. 19.-С.єжхз-0. 297. [2] Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания.- М., 1971.- С. 39-40.

головах, оформлялися, видозмінювалися, ускладнювалися релігійні уявлення, а вже від них потрапляли до всіх інших".[1]

Власне кажучи, позиція закріплення статусу фундатора релігії за суспільством, яка мала місце у радянському релігієзнавстві і яка, в свою чергу, витікала з творів класиків марксизму, є далекою від об'єктивності, оскільки не розкриває сам механізм виникнення тієї чи іншої релігії. І справді, як можна уявити, з'ясувати те, що автором релігії є суспільство. Виникає при цьому низка питань: Як, яким чином це суспільство, як сукупна маса окремих індивідів, спромоглося її народити у своїх надрах? Якщо автором релігії є суспільство, то на підставі цієї схеми, відповідно, висновує, що в процесі релігієтворення тут брав участь кожен окремий індивід як член цього суспільства. Проте це є абсурдом вже на тій підставі, що всі індивіди разом не здатні із-за різних об'єктивних причин бути одностайними не те що в розумінні земних явищ (не говорячи вже тут про щось надприродне), а й неспроможні мати одностайність навіть на суто побутовому рівні.

Як на нас, витоки релігії треба пов'язувати не лише з суспільними відносинами, суспільними умовами, а з конкретними особами, які й виступають фундаторами релігійних систем. "Проповідь нового релігійного вчення, - зауважує О.Мень, - вторгається в історичний процес як щось таке, що зародилося в глибинах духу. І хоча успіх її здебільшого залежить від суспільних умов, проте не самі ці умови її створюють".[2]

Знайомлячись з віровченням тієї чи іншої національної або світової релігії, досліджуючи її культ, священні тексти і традиції, насамперед кидається в очі те, що в центрі її завжди стоїть певна сакральна особа, з якою пов'язується факт її заснування, постання ядра її віровчення. Справді, у центрі іудаїзму ми бачимо постать Мойсея, християнства - Ісуса Христа, ісламу - Мухаммеда, буддизму - Гаутами-Будди. Дуже просто скинути з рахунків роль останніх, витлумачуючи описання їх життя всього-на-всього як певні міфологічні чи напівміфологічні елементи.

Як на нашу думку, то кожна релігійна система на зорі свого становлення все ж має певну особу, яка, як деякий ідейний першодвигун, формулює головні її концепти і тим самим визначає по суті її головний ідеологічний курс і подальший поступ. Іншими словами, теоретично й практично мусить існувати її конкретний фундатор.

Ось, до якого абсурду доходило радянське релігієзнавство, у питаннях з'ясування першоджерел виникнення християнства. "Ця релігія, - як зазначається у "Настільній книзі атеїста", - народилася в умовах розкладу рабовласницького

Токарев С.А. Религия в истории народов мира.- М., 1965- С. 592-593. '
Мень А. Истоки религии.- Брюссель, 1991.- С. 38.

ладу і початково була виразом безсилого протесту рабів і найбідніших станів населення проти гніту рабовласників. Не вбачаючи виходу зі створеного положення, біднота повертала погляд до неба. Так виник образ божественного спасителя Ісуса Христа".[1] На сторінках радянських видань творцями релігії Євангелій постає маса рабів і бідноти. Проте виникає питання: як оця убога маса спромоглася гуртом розробляти догматику релігії, зняти й ретранслювати у своїй свідомості певні філософські та релігійні уявлення попередніх щодо неї систем, творити образ Христа-Логоса? Висновок один: подібна тенденція веде не до об'єктивності й конструктивності розв'язання проблеми походження християнства, а лише до вульгарного спрощення її витоків.

Відзначимо, що для радянського релігієзнавства однією з найскладніших проблем була проблема витоків релігії Євангелій. Це пояснюється насамперед майже повною відсутністю[2] конкретних історичних свідчень про раннє християнство і про його фундаторів, що в свою чергу й спричинило виникнення так званої "міфологічної теорії"", згідно якої християнство виникло "стихійно" у Палестині і невідомо яким чином.[3] Особа ж Ісуса поставала як чистий міфологізм, створений християнами впродовж тривалого часу.

Остання думка частково вірна, оскільки справді образ євангельського Христа формувався під певним впливом образів Мітри, Осіріса, Аттіса, Адоніса і культових віровчень про останніх. У світлі відкриттів кумранських рукописів, папірусних фрагментів Євангелій, аналізу загальних законів міфотворчості ряд дослідників ще в радянський час (А.Каждан, І.Амусін, М.Кубланов, І.Свенцицька) ставили питання про можливе історичне існування галілейського проповідника на ймення Ісус. Назагал виникнення й поширення ідей "міфологічної школи" припадає лише на кін. 18 - поч. 20 ст. В перші ж віки у творах навіть найвідвертіших антихристиян (Цельс, Порфирій, Гієрокл, Флавій Клавдій Юліан, автори Талмуду та ін.) Ісус, при всій ворожості до його особи, фігурує передусім як історична постать, з якою пов'язується виникнення християнства. Споглядаючи постать Ісуса, водночас ми маємо проводити чітку

Настольная книга атеиста. - М., 1985. - С.59. [2] Достеменно відомо, що вже рання християнська Церква в особі апостола Павла, починаючи з 2-ї пол. 1-го ст., постановила знищувати все, що, бодай опосередковано, могло принизити божественну гідність Христа. В першу чергу це було пов'язане з початком формування культу Ісуса Христа в християнстві. Важливо було репрезентувати перед віруючими Ісуса передусім як Бога, а не як людину. Найжахливішою катастрофою була пожежа 391 р. в Олександрійській бібліотеці, організатором якої був, як відомо, один з видатних ієрархів тогочасної Церкви, олександрійський єпископ Теофіл. У вогні було знищено ряд унікальних книг і рукописів, в тому числі й християнських. ' Енгельс Ф. Книга Одкровення // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. В 30 т.- Т. 21. - С 8.

межу між людиною Ісусом (Ісусом Галілеянином чи Ісусом з Назарету), факт існування якої є незаперечним, й Ісусом Євангелій, Ісусом як культовим божеством, в образі якого навіть на сторінках канонічних синоптичних Євангелій (Матвій, Марк, Лука) усе ж легко розгледіти риси, хоча й певною мірою заміфологізовані, але такі, що належать якійсь одній конкретній людині.

На підставі текстів про Ісуса з Назарету з Цельса й Талмуду, достовірність яких не викликає сумніву, можна припустити з великою долею ймовірності, що Ісус, як майбутній провісник нового релігійного вчення, формувався в атмосфері іудейської діаспори в Єгипті. Так, Цельс пише, що Ісус з Галілеї, ставши дорослішим і "найнявшись із-за бідності поденником до Єгипту, набрався там досвіду в деяких здібностях, якими славляться єгиптяни, повернувся назад гордим за свої власні здібності і на цій основі проголосив себе богом".[1]

Тексти Талмуду пов'язують факт появи християнства також з діяльністю Ісуса, який приніс своє вчення до Палестини з іудейської діаспори, зокрема з Олександрії Єгипетської. У зв'язку з цим ми не поділяємо думки М.Кубланова, який, опираючись на окремі висловлювання Ф.Енгельса, вважає, що у витоках первісного християнства не можна віднайти "якийсь зовнішній першопоштовх", "одноактний вибух", з якого воно почалося.[2]

Відзначимо, що це положення було надто популярним серед радянських християнознавців, які, до того ж, не проводили чіткого розмежування між раннім, первісним християнством і християнством часу вселенських соборів. Але ж між цими етапами розвитку християнства все ж існують істотні доктринальні розбіжності. "Навіть якщо відсікти євангельські міфи, - відзначає той же М.Кубланов, - саме уявлення про християнство як твориво одиноко піднесеної над своїм віком визначної особи, яка поза зв'язком з усім багатоскладним сплетінням суспільних сил створює з власної духовної "глибини" нову релігію, яка в готовому вигляді дається світові, є глибоко помилковим, методологічно хибним".[3] І все ж постання нової релігії перш за все пов'язане з діаспорним проповідником Ісусом, риси вчення якого надто видимі через канонічні Євангелії і перші розділи книги Дій апостолів.

З Євангелій Матвія, Марка і Луки, в яких знаходимо найбільше людських рис Ісуса, бачимо, що останній був неординарною особою серед палестинських іудеїв. Досконале знання ним іудейського Святого Письма, яке він коментував поза контекстом традиційного іудаїзму, з одного боку, його ліберальне ставлення до традиційної культово-обрядової сфери (храмова служба, субота, обрізання) - з іншого, характеризували Ісуса Христа передусім як діаспорного іудея.

Цит. за: Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства.- М, 1990.- С. 274-275. [2] Кубланов М.М. Возникновение христианства.- М., 1974- С. 52. " Там само.-С. 55.

В контексті розмови про Ісуса Христа нехтування чи, справедливіше буде навіть сказати, свідоме замовчування фактів про нього як історичну постать було обумовлене наперед заданим тенденційним підходом не лише до вивчення витоків християнства, а й до витоків релігії як певної ідеології взагалі, бо ж, констатуючи історичність Ісуса, поруч даємо волю визнавати його її фундатором і першим її провісником, що, з відомих причин, було недопустимим у контексті радянського релігієзнавства.

Як на нашу думку, то поштовхом до виникнення тих чи інших релігійних систем служать конкретні постаті (пророки), уся діяльність яких детермінується сферою духовно-божественного буття. У зносинах з нею останні отримують, внаслідок екстатичного акту (одкровення) певний релігійний досвід, сакральне знання, розуміння ідеї Бога. Цей досвід можна охарактеризувати як інтуїтивний, певною мірою як переживання (духовне "бачення"), пов'язане з реальною присутністю божественного поруч з людиною й одночасно в самій людині.

Ось як описують цей стан З.Міркіна і Г.Померанц у своїй книзі "Великі релігії світу". Під час екстатичної дії людина "неначе вистрибує з простору й часу. Втрачає відчуття власного тіла і... летить у небо, до свого бога. Потім вона розповідає що бачила там. Вона це дійсно "бачила".[1] "Я знаю чоловіка в Христі, - описує особисті переживання екстатичного стану апостол Павло, - що він ... чи в тілі, не знаю, чи без тіла, не знаю, знає Бог - був узятий до третього неба. І чоловіка я знаю такого,... що до раю був узятий, і чув він слова невимовні, що не можна людині їх висловити" (2 Кор. 12:2-4). Власне, подібний досвід прослідковується у різних формах практично у всіх народів світу й у різні історико-часові епохи. Втім, володіння останнім як актом "бачення" божественного ще не охарактеризовує людину як пророка.

Так, скажімо між оракулами чи піфіями античного світу й іудейськими старозавітними пророками чи християнськими апостолами існує суттєва різниця. Зауважимо тут принагідно, що характерною рисою й обов'язком біблійних пророків було саме говорити від імені Бога, а не передавати власні відчуття, власний емоційно й психічно пережитий досвід.[2] Особа пророка стоїть не

[1] Миркина З., Померанц Г. Великие религии мира.- М, 1995.- С. 27.

[2] В Біблії "пророками" завжди називаються люди, яких Бог кликав із середовища Ізраїлю, щоб ті під його натхненням звіщали народу його волю. Пророк, староєвр. ???? (nabiy') - ауквально "людина, яка перебуває в стані натхнення, творчого піднесення". Українське пророк походить від старослов'янського пророкь, яке є калькою грец. ?po(pfJTT|<; (prophetes) - 1) віщун; 2) тлумач оракула чи піфії, власне жрець, обов'язок якого зводився лише до записування незрозумілих звуків, які ті проказували в стані релігійного екстазу з тим, щоб опісля привести їх до бодай якоїсь зрозумілої форми і змісту і в такий спосіб дати їм своє витлумачення; 3) натхнений оратор; 4) поет. Профчттц; під час перекладу іудейського Святого Письма на грецьку мову було

осторонь від сфери божественного буття, а безпосередньо й повсякчас перебуває в ній на рівні власного духу, своєї свідомості. Пророк безпосередньо й двосторонньо спілкується з Богом. Інакше кажучи, пророк є інструментом, через який промовляє голос релігійного об'єкту. Саме він, маючи профетичний досвід, потенційно мусить вважатися, якщо не головним (як Ісус чи Мухаммед), то одним з фундаторів релігії (як апостол Павло чи Дж.Сміт).

"Я і Отець, - ми одне", - проголошує Ісус. Його воля, його життя являє одне ціле з життям і волею Бога. На підставі євангельських текстів видно, що Ісус не має видінь; Бог не говорить з ним як з істотою, що стоїть осторонь його, оскільки сам Бог перебуває внутрішньо у ньому. Ісус, переживаючи цю постійну єдність, відтак проголошує лише те, що виходить з його духу, який один говорить йому про Бога. То ж, перебуваючи в безпосередніх зносинах з останнім, він саме на цій підставі називає себе сином Бога.[1]

У цьому контексті зазначимо, що характерну рису профетичного досвіду, як то видно з ряду релігійних текстів, складає акт осяяння. Останній полягає в тому, що людина, як їй здається, раптово, цілком несподівано для самої себе, здавалося б, поза будь-якою причиною, усією своєю істотою починає відчувати живу присутність якогось іншого буття, Абсолюту, Бога у собі.

Як відзначається у буддійських легендах, Гаутама-Будда сформував основоположні принципи свого вчення після трьох років, проведених в роздумах і щиросердечних муках, після років пошуку смислів і років самозречення. "І ось якось сидячи зазвичай під деревом Бодхі (пізнання), піддаючись глибокому самопізнанню, Гаутама миттєво "прозрів". Він пізнав таємниці і внутрішні причини колооберту життя, пізнав чотири священні істини".[2] Увесь його внутрішній досвід раптово, немов би зібрався воєдино і народив плід. Прийшло довгождане "просвітління", внаслідок якого Гаутама з надзвичайною ясністю враз побачив усе своє життя і відчув загальний зв'язок між людьми, між людством і незримим світом. Весь Всесвіт немов би панорамно був представлений перед його поглядом. Ставши "Буддою", він відтепер знає причини світобудови й світоіснування. Відтепер він знає з ким потрібно боротися, щоб знаходити рятунок від цього страшного світу, повного зла, несправедливості, плачу й скорботи.

Аналізуючи життя й діяльність біблійних пророків, як про них можна судити з Біблії, усі вони були божественними "обранцями". У книзі пророка Єремії знаходимо: "І прийшло мені слово Господнє, говорячи: "Ще поки тебе сформував в утробі материній, Я пізнав був тебе, і ще поки ти вийшов із нутра, тебе посвятив, дав тебе за пророка народам" (Єр. 1:4-5).

визначене як смисловий еквівалент староєвр. ????.

[1] Ренанъ Э. Жизнь Иисуса.- СПб., 1906.- СІП.

[2] Васильев Л.С. История религий Востока.- М., 1983.- С. 203.

На свою обраність вказує й Мухаммед. Згідно з його біографією, через декілька років після одруження з ним почалося діятися щось неординарне. Без усякої на те видимої причини його тіло починало тремтіти, неначе при остуді, обличчя ставало блідим і вкривалося великими краплинами поту, а часом відчувалися навіть судоми. При цьому, що характерно, він не втрачав свідомість. Чи поєднувалися подібні явища зі слуховими або зоровими галюцинаціями - невідомо, оскільки сам Мухаммед не любив торкатися цієї теми й забороняв близьким розпитувати його про те, що з ним діється.[1] Проте подібні явища найбільш повно описують сам процес екстатичного акту, виходу свідомості релігійної особи на інший план світоуяви. Принагідно згадаємо тут, що дещо подібне коїлося, як про те можна судити з Євангелій, й з Ісусом Христом (Лк. 9:29-35; 22:44).

Стан релігійного екстазу є для пророка отим каналом, який виводить його у світ іншого буття (інобуття) і через який між ним і пророком встановлюється прямий і безпосередній зв'язок, зв'язок під час якого, розкриваючи таємницю, пророк отримує нові справжні смисли-керівництва.

Постає важливе питання: що являє собою той релігійний об'єкт, сфера буття якого для людини постає як якесь інобуття і з яким приходить у контакт релігійна особа? Зрозуміло, що його (об'єкт) можна витлумачувати як чисту ілюзію чи фантазію. Проте подібна позиція ніяким чином не може вважатися нами вірною, оскільки, як ми бачимо, екстатичний стан переживається (фізично й психічно) і усвідомлюється людиною як конкретний вихід її за межі себе, тобто як перехід до нової реальності, яка знімається у власній свідомості людини.

Звідси напрошується висновок, що реальність надприродного, яку переживає релігійний індивід або існує лише на рівні його свідомості (у такому разі вона є всього лише ілюзією, вигадуванням, галюцинацією, маревною ідеєю), або ж реальність існує безпосередньо й об'єктивно, незалежно від самої людини. Вона лише може у стані екстазу приходити в контакт з нею. Як бачимо, питання надто складне і потребує окремого серйозного дослідження. Що можна висловити у зв'язку з цим, то це те, що особистісне "я" людини певно що не можна брати в окремій його, порівнюючи малоактивній частині раціональної свідомості, - як зазначає СЛур'є в передмові до російського видання праці У.Джеймса "Багатоманіття релігійного досвіду", - але в усій повноті його свідомого й підсвідомого життя і якраз життєві приклади засновників і відомих сподвижників релігій підтверджують це.

Іншими словами, на підставі цих прикладів можна з певною долею ймовірності висловити, що так звана розумна, раціональна свідомість складає певно що лише одну з форм пізнання світу. Напрошується заувага, що мусять

Панова В., Бахтин Ю. Из "Жизни Мухаммеда" // Наука и жизнь.- № 8.- 1990.- С. 134.
Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта.- М., 1993.- С. 4.

існувати й інші способи світосприйняття, які відділені від нашого звичайного раціонального досвіду і які стоять на заваді розмірковувань про релігійну особу, виходячи лише з позиції раціонального. У цьому світлі онтологічне коло, сфера нашого емпіричного пізнання, з урахуванням вищезазначеного, мусить бути значно розширена.

Зауважимо тут принагідно, що вже протягом приблизно чотирьох тисяч років східні релігії обстоювали так звані "карти внутрішнього простору" і розробляли засоби приведення людини в особливі стани свідомості, які є надзвичайно далекими від стану буденної свідомості. Так, поняття "дхіана", "самадхі", "фана", "даат", "турійа" та багато інших, які ми зустрічаємо в буддизмі, раджа-йозі, суфізмі, кабалі, кундаліні-йозі, означають по суті один і той самий стан свідомості. Цим станам у східних культурах надається величезної цінності, їх зв'язують з такими ідеями як "порятунок", "рятунок від страждань", "просвітління" тощо. Особа внаслідок цих методик звільняється від "помилкового мислення" і споглядає те, що "виходить за межі її думок", тобто за вербальною реальністю. Під час тривалих медитації на об'єкті медитації (ними можуть виступати, наприклад, у східних релігіях особливі малюнки-зображення (мандали, янтри), а у інших можуть бути релігійні ідеї, одна з рис чи сама особа Бога) наступає момент занурення в об'єкт медитації, злиття з ним.

Зауважимо, що Шрі Ауробіндо (засновник інтегральної йоги) якраз обстоює ідею "безмовного розуму". Його метод передбачає вивід людини на рівень якоїсь "надсвідомості". З його слів, лише тоді, "коли зупиняється машина розуму, людина робить відкриття і передусім, вона усвідомлює, що якщо здатність думати - це чудовий дар, то здатність не думати - дар набагато більший. ... Першочерговим завданням йоги є навчитися вільно дихати й зруйнувати оцю ментальну пелену, яка пропускає лише один вид вібрацій ... і віднайти всередині себе інше "я", яке неможливо оцінити на ментальному рівні".'

Відтак, свідомість пророка, фундатора релігії частково чи повно починає ототожнюватися зі світом інобуття, що перетворює його в уяві його ж прихильників на унікальну особистість, винятковість якої виявляється у володінні істиною і наявності безпосередніх стосунків з божественним світом, що перетворює його на лідера, сильну й вольову особистість, посланця й провісника божественних істин.

Зазначимо, що подібні екстатичні явища, як явища психічні, можна витлумачувати і як психічну патологію (власне це й здійснювалося марксистською наукою, яка висновувала, що будь-яке релігійне почуття виникає із психічно-патологічного стану[2] і є симптомом ненормальної психіки[1]), оскільки

Сатпрем. Шри Ауробиндо или Путешествие сознания.- Л., 1989.- С. 44-45. А оскільки марксистська психологія являла собою, як вважалося за радянської доби, "новий історичний етап, що уособлював початок справді наукової (на противагу,

зовні вони виглядають як симптоми божевілля. Справді, текстологічний аналіз релігійних текстів іудаїзму, християнства, ісламу доводить, що їхні засновники якщо й не страждали різними нервовими й психічними захворюваннями, то принаймні були частково схильними до них. Скажімо, рідні й близькі Ісуса Христа, слухачі його проповідей вважали його за божевільного (Мк3:21; їв 10:20). Втім, заувага на подібну ненормальність мусить робитися нами дуже й дуже обережно, оскільки цінність чи безцінність тих чи інших переживань релігійної особи (а в контексті нашого тексту - релігійного фундатора) може бути усвідомлена лише шляхом безпосереднього використання щодо них оціночних критеріїв, які базуються, по-перше, на нашій власній інтуїції, а, по-друге, на здобутих досвідом знаннях про ставлення цих переконань до наших моральних потреб і до всього того, що ми називаємо істиною.[2]

У.Джеймс зазначає, що згідно з постулатом психології, не існує жодного стану свідомості, який би визначався як нормальний, а чи ж ненормальний, патологічний.[3] Про це читаємо й у спеціальній медичній літературі радянського часу. "Норма є найважливішою категорією медицини і, зокрема, психіатрії. В філософсько-методологічному плані спостерігається обмеженість існуючих визначень цього поняття".[4] Це обумовлюється тим, що будь-який наперед визначений критерій "нормальності" чи "норми" буде лише суб'єктивним, оскільки "норма" встановлюється згідно з "нормою" окремих суб'єктів. Так, одні виходять лише з кількісних, середньостатистичних критеріїв у визначенні норми. Наприклад, В.Парін і Є.Бабський вважають, що середня норма - це поняття абстрактне, яке не має фізіологічного смислу. Другі, акцентуючи увагу на індивідуальних особливостях того чи іншого організму, враховують лише "біохімічну норму" та її варіації. Треті ж обстоюють думку, що будь-яка норма має лише відносний характер, іншими словами, що кожен керується своєю власною нормою. Як зазначає О.Слободяник щодо останнього, "це міркування також не позбавлене підстав".[5]

зрозуміло, західній, як ненауковій - авт.), послідовно матеріалістичної психології, то головна її функція в суспільстві зводилася до ідеологічної, до служіння класовим інтересам" (А.Леонт'єв). Це є справедливим й дорадянської психотерапії, функція якої була швидше не лікувальною, а каральною. Відтак, таке ідейно й соціально вороже явище як релігія в контексті радянської психології й психіатрії знаходило своє відповідне витлумачення.

Див.: Медведев Н.В. Наука и религия о психических явлениях.- М., 1955.; Портнов А.А., Шахнович М.И. Психозы и религия.- Л., 1967. [2] Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта.- С. 24. ' Там само.-С. 21.

Слободяник А.П. Психотерапия, внушение, гипноз.- К., 1977.- С.309. [5]
Там само. - С. 309.

Так, керуючись якоюсь наперед встановленою кимось "нормою", яка буде, як ми вже зазначили, кожного разу "суб'єктивною нормою" (і виходячи тут поруч з того, що загалом в медицині фундаментальні поняття, в тому числі й саме поняття "хвороба" і відповідно й "норма" як категорія, "не піддаються безспірним визначенням"),[1] то в розряд психічно ненормальних ми ризикуємо автоматично поставити усіх тих, хто, відповідно, не підпадає під наш стандарт "нормальності" (тут передусім треба мати на оці всіх загально визнаних геніальних осіб, творчість яких пов'язана з неординарним, а в контексті психіатрії й психології подекуди "ненормальним", стилем мислення, проте які, як уособлення найвищого ступеня творчої й інтелектуальної обдарованості, надали цивілізації свої, якісно нові й унікальні творіння, відкрили до цього незнані шляхи творчості).[2]

Що стосується екстатичних актів як релігійних переживань, то, безумовно, що релігійний екстаз є все ж певною фазою психічної, як прийнято вважати, ненормальності, патології у світлі рІціонального. Однак, як зауважує той же самий У.Джеймс, "саме на кордоні безумства, хвороби, душевної неврівноваженості... існують відомі особливості і нахили, які, у зв'язку з вищим ступенем інтелектуальної обдарованості, дають підставу припустити, що саме ця особа і саме в такому психічно-хворобливому стані здійснить вплив на своїх сучасників, а ніж у тому випадку, коли б її душевний стан був наближений до норми".[3]

Іншими словами, проблема творчої й інтелектуальної геніальності як неординарності мусить розглядатися й оцінюватися нами завжди лише через призму якісних оцінок, тобто практичного впровадження здобутих генієм чи релігійною особою ідей на суспільно-цивілізаційному тлі, впливу цих ідей на людину, її свідомість. Констатуватися ж як ненормальність (чи бодай засуджуватися) може лише в ключі конкретної соціальної агресивності цих ідей (загроза на життя чи здоров'я людини, статеве розбещення тощо), яку умовно слід швидше назвати, з огляду на соціальне, **"деструктивною психічною патологією"** (на відміну від звичайної "психічної патології"', яка застосовується в психології й психіатрії і до окремих геніально обдарованих індивідів, в тому числі й до окремих релігійних осіб). Відтак, всяка психічна неординарність мусить розглядатися в зв'язку з сукупністю суспільних відносин - моральних, юридичних, правових, культурних, соціальних і релігійних.

Так, зокрема, всі фундатори світових релігій і їх окремих напрямків (Мойсей, Гаутама-Будда, Христос, апостол Павло, Мухаммед, Дж.Сміт, О.Уайт та ін.) неодмінно мусять визнаватися нами як особи геніальні, оскільки

Дильман В.М. Четыре модели медицины.-Л., 1987.-С. 13. [1] Гениальность // Советский Энциклопедический словарь.- М, 1982.- С. 291. [5] Джеймс У. Разнообразие религиозного опыта. - С. 120.

проголошувані ними ідеї (незважаючи на те, що останні були отримані ними, як вони на тому наголошували, під час екстатичного акту, що може розцінюватися як стан психічної патології) і започатковані ними вчення (а це - іудаїзм, буддизм, християнство, іслам, а в межах християнства, скажімо, мормонство чи адвентизм сьомого дня) помітно впливали й продовжують впливати на моральний стан людини, моралізують і коригують соціальні відносини.

Неординарність, феноменальність і геніальність фундаторів релігійних систем спричинює з часом їхню сакралізацію. Подібна тенденція не обминула у свій час навіть Піфагора і Платона, яким людська маса, визнаючи наявність у них якихось можливостей контактувати з надприродним, "бачити" його, приписувала їм божественне походження, сакралізувала їх. Так, кінцевою позицією процесу сакралізації особи, його метою, неодмінно є етап перетворення її на культове божество, перенесення, переставляння її з земного в ранг небожителя, духовної істоти. Подібне можна побачити на прикладі буддизму (культ поклоніння Будді як антропоморфному символу чи ідеалу досконалості людини), християнства (культ Ісуса Христа як Бога),[1] зороастризму (культ Заратустри[2] чи Зардушта) та ін.

Отже, підсумовуючи усе вище сказане зробимо висновок, що справжнім творцем релігії (маємо тут на увазі саме виникнення, постання у суспільстві тієї чи іншої релігії і то на початковій фазі її існування) неодмінно мусить завжди виступати не якась абстрактна сукупність індивідів, тобто суспільство, як про те висновувалося з марксистської (а пізніше й радянської) концепції витоків релігії, а саме якийсь конкретний індивід, релігійна особа (чи особи). Інакше кажучи, повсякчас першопоштовхом, першодвигуном до постання релігії є окрема особистість, яка єдина творить, формує головні віроповчальні принципи нової релігійної системи. Це є, зрозуміло, справедливим щодо так званих цивілізованих чи світових релігій. Поруч з цим ця визначена нами схема чи механіка постання релігій мусить неодмінно застосовуватися й так само до архаїчних релігій, незважаючи на те, що ми на практиці, внаслідок певних причин, не володіємо якимось документальним фактажем чи письмовим викладом їхніх віровчень. Релігії першочергово постають як плід творчої діяльності окремої особи, а не суспільства. Фундатором й ідеологом релігії є завжди якийсь конкретний, неординарний релігійний індивід.

[1] Як це можна судити з Євангелій, сам Ісус ніколи навіть жодним словом не обмовився про встановлення якогось собі культу. В Євангеліях він постає передусім пророком, релігійним вчителем, реформатором, що скасовує старі основи життя і уявлення про антропоморфного Бога і проголошує нові релігійні цінності. Ми повинні повсякчас розуміти різницю між Ісусом Христом-пророком як справжнім засновником релігії Євангелій і Ісусом Христом як культово-догматичним об'єктом поклоніння для більшості християнських конфесій.

[2] Хоча історичність засновника зороастризму достовірно не встановлена, більшість вчених визнають Заратустру чи Заратуштру особою, що реально існувала.

5. Закономірності релігійного процесу в Україні

Історію релігії в Україні можна досліджувати на трьох рівнях: 1)як історію всіх тих релігій і конфесій, які виникали або поширювалися на наших теренах серед корінного і некорінних її народів; 2) як історію релігій саме корінного етносу, серед яких є, скажемо так, доморощені й імпортовані; 3) як історію релігійної духовності українського народу.

При розгляді релігійного життя тієї чи іншої етнічної спільноти, народу чи країни вирізняють такі його особливості й закономірності, які, власне, не є унікальними, а притаманні іншим. Останнє засвідчує їх загальнолюдскість. Річ у тому, що жодний народ чи країна не може мати монополію на якусь особливість чи закономірність релігійного процесу. Одначе їх специфічне поєднання і форма вияву в кожного народу, географічного регіону чи країни є своїми.

Межове розташування України між Сходом і Заходом, Північчю і Півднем, між християнством і мусульманством, католицизмом і православ'ям зумовило складність релігійних процесів на її землях. На них позначилася тяжка історична доля нашого народу, особливість його господарки, духовності, етнопсихології, сусідства. Історіософська рефлексія релігійного процесу в Україні дає підстави виокремити такі його риси: синкретизація на буденному рівні і негативізація щодо інших релігій - на теологічному; секуляризація релігії і її суспільне й господарське офункціональнення; поліконфесіоналізація релігійного життя при толерантному ставленні до різних виявів релігійної духовності; практицизм й утилітарність, що виводить релігію в контекст сімейного побуту; буденність і простота релігійного вияву при певній байдужості до широких богословських узагальнень; феміністичність не лише релігієвиявів, а й характеру інституалізації релігійного життя.

Відтак українець сприймав дух християнства, а не його букву чи форму. Тому християнську духовність українців характеризує не ортодоксальність, а динамізм. Українець не лише активно осмислював і відносно вільно інтерпретував явища і події суспільного життя, наповнюючи в такий спосіб свою духовність конкретним історичним змістом, а й переносив це вільнодумство на осмислення релігійних концептів, функціональності релігії. Історія релігії в Україні засвідчує те, що на певних етапах свого розвитку та чи інша конфесійна визначеність релігії переживає певні зміни під тиском нових історичних реалій.

Дослідження релігійних процесів в Україні дало можливість визначити ряд її закономірностей:

1. Жодна з християнських конфесій в усьому спектрі її віровчення і обрядовості не з'являлася в Україні як продукт органічного саморозвитку суспільства в цілому. Поширення їх має відосередній характер. Це, природно, веде до розколу суспільства, міжконфесійних колізій, трагедій в національному бутті, зумовлених релігійними факторами. З часу появи на українських землях

християнства тут практично не було конфесійної єдності між народними масами і їх духовними наставниками, владними провідниками країни.

2. В Україні практично завжди з часу прийняття християнства політика домінувала над релігією. Між тим релігійне начало було основною категорією влади в усій українській історп незалежно від того, хто конкретно владою репрезентував Україну. В періоди політичної деградації життя українського народу і суспільної кризи українства, коли проявлялася втрата українським етносом матеріальних ознак свого самовияву (зокрема державності) і перетворення його в чисто духовний фактор, провідна роль в еторозвитку й етноінтеграції переходила до однієї з християнських церков, яка виступала на той час єдиним провідником національної ідеї, інтеграції всіх національних сил, відігравала роль тієї національної інституції, яка сприяла культурній індивідуалізації українського етносу.

3. Міжконфесійні суперечності, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили його легкою здобиччю різних держав і церков. Але водночас вони відігравали й роль фактору, що сприяв збереженню українського етносу як такого. Саме конфесійна строкатість не дала можливості українству повністю зросіянитися чи полонізуватися. Християнство в Україні слугувало і засобом соціального й національного поневолення народу, і засобом його боротьби проти соціального та національного гноблення.

4. Сприятливим ґрунтом для включення християнства в процес національної ідентифікації були такі риси духовності українців, як висока чуттєвість, перевага почуттєвого над інтелектуальним і вольовим, певний індивідуалізм, прагнення до духовного усамітнення, висока витривалість і терпеливість, якась життєва невпевненість, меланхолія, а також труднощі землеробської долі і прагнення віднайти заступника від усіх злигоднів соціального, господарчого і національного життя. Підміна національного почуття релігійним, протиставлення релігійного "МИ" національному негативно позначилося на динаміці національного "МИ" українців, вела до деградації їх етнічної свідомості, внутрішньонаціональних чвар на релігійній основі.

5. Складність історичного буття українського народу формувала у нього плюралістичний світогляд. Окрім релігійності, його свідомості притаманні й елементи вільнодумства, що проявилось у вигляді релігійного інакодумання, скептицизму, індиферентизму, антиклерикалізму, політеїзму, деїзму, антитеїзму. Раціоналістичні та ірраціоналістичні підходи мають місце у різних сферах української духовної культури - в науці, філософії, освіті, мистецтві, навіть богослов'ї.

6. Історія українства, специфіка національного буття підтвердили трансцендентність не лише релігії, а й певною мірою етнічного начала. Нині, коли ми переживаємо процес національного відродження, ця трансцендентність релігійного і національного поєднала їх. Релігія шукає в нації своє буття, нація шукає його в релігії. Проте сама по собі релігія в Україні ніколи не була етноутворюючим і етноінтегративним фактором, не відігравала ролі

визначального засобу національного відродження. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. Лише сходження на рівень цього найважливішого принципу гарантує підхід до конфесійної різниці як чогось перехідного або неосновного в суспільному чи релігійному процесі.

Всебічний підхід до історії християнства на українських теренах засвідчує те, що ця релігія в долі українства зіграла надто суперечливу роль. Саме християнство в Україні-Русі стало категорією влади і об'єднання, сприяло витворенню правопорядку і громадського ладу, провело докорінну ревізію суспільного добра і зла за євангельським вченням, сприяло формуванню особистості й сім'ї, на новий ґрунт поставило наші міжнародні відносини й ввело нас в сім'ї культурних народів та ін. Проте функціональна роль християнства в українській долі не може оцінюватися, скажемо так, лише знаком плюс. Але при цьому слід відрізняти християнство як релігію від діяльності його інституалізованих структур. Останні в своєму функціональному повсякденні, особливо Московський патріархат, часто поставали такими, що в їхніх діях мало чогось лишалося від християнства, його принципів світоставлення і людинолюбства. Негатив християнства в національній історії українства, як на нас, виявляється в наступному:

1. Християнство прийшло в Україну у готовому вигляді як штучний витвір і не є для неї наслідком природного розвитку на власному ґрунті. Відтак воно постало тут як духовна революція зверху. Методи поширення християнства на відміну, скажімо, від Греції в Україні-Русі виявилися згубними, оскільки це призвело до винищення її багатої тисячолітньої дохристиянської культурної традиції, зокрема нашої міфології, зручної для вжитку української абетки тощо. В Україні протягом трьох століть православ'я в його змосковщеному ортодоксальному варіанті зумовило нашу відстороненість від духовних здобутків західного світу з домінуючою в них католицькою і протестантською християнською традицією.

2. Якщо прийняття християнства напочатку духовно консолідувало український народ, то конфесійний поділ на православ'я і греко-католицизм спричинив до регіоналізації України за конфесійною ознакою, а відтак зробив її легкою здобиччю для хижацьки настроєних щодо неї сусідніх держав, часто призводив до ворожих протистоянь "України з Україною". Наявна й нині церковна строкатість України використовується політичними силами для поляризації країни на східняків і західняків за віросповідним принципом, для утвердження через ідеї руськості православ'я необхідності утворення на замін колишнього СРСР якоїсь східно-слов'янської держави.

3. Історичні умови існування українства, особливості його національного характеру сприяли розвитку в Україні християнської поліконфесійності, певною мірою виключили релігійний фактор із модусів етноутворення і етноінтеграції, національної, індивідуалізації. Доповнений конфесійним гнобленням національний гніт за умов царською Росії і тоталітарного устрою зупинив перетворення Українського Православ'я в національну релігію українства. Відтак християнство

стало в руках владних структур Росії і Союзу духовною силою національного поневолення України, зденаціоналізаціїїї народу, нищення його самобутньої культури і її духовних репрезентів, засобом протидії постанню України як незалежної держави.

4. Вибір князем Володимиром східного християнства мав ризиковану перспективу. Адже, законсервувавшись на рівні семи Вселенських Соборів, Православ'я з часом гальмувало суспільний поступ. Це засвідчує той факт, що жодна з країн, в т.ч. й Україна, де воно мало духовну домінанту, не добилася значних успіхів у своєму розвитку. Сама історія поставила на порядок дня принцип аджорнаменто для Православ'я, якщо юно прагне бути зорієнтованим на своє животворне майбуття.

Таким чином, історія релігії на теренах України є надто складною. Відтворити її у всьому її складному багатоманітті і закономірностях, суперечливих процесах, виявах і постатях - покликання українських релігієзнавців.

Контрольні запитання і завдання

1. Назвіть характеристики релігії, які засвідчують її історичну природу.
2. В чому складність періодизації історії релігії?
3. Які загальні закономірності характеризують релігійний процес?
4. В чому виявляється роль особи в історії релігії?
5. Розкрийте закономірності релігійної історії України.

Тематика рефератів

1. Історична природа релігії.
2. Внутрішні джерела еволюції релігії.
3. Співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в релігії.
4. Єдність і множинність історично-релігійного процесу.
5. Причини конфесійної диференціації релігії.
6. Особливості східної релігійної традиції.
7. Історія релігії України як закономірний процес.

Рекомендована література

1. Бебуелл Г. История Церкви. - М., 1996.
2. Липинський В. Релігія і Церква в історії України. - К., 1993.
3. Малерб М. Религии человечества. - Сляб., 1947.
4. Сухов А.Д. Релігія в истории общества. - М, 1976.
5. Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиеведения- М, 1996- С. 144-196.
6. Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. - М., 1998.
7. Шантени де ла Соссе П. Учебник по истории религии // Классики мирового религиеведения. - М., 1996. - С.197-215.
8. Элиаде М. Аспекты мифа. - М., 1995.
9. Элиаде М. Священное и мирское. - М, 1995.

Тема XI ПЕРВІСНІ РЕЛІГІЙНІ ВІРУВАННЯ

Питання про первісні релігійні вірування - важливе і досить складне в історії релігії. Передусім це стосується часу появи найдавніших релігійних уявлень та чаклунства. З цією проблемою пов'язана також низка питань про інтелектуальні, емоційно-почуттєві та вольові здібності людини, з якими, в свою чергу, сполучна проблема формування образів надприродного та віри в нього. Не менш важливим є питання про те, чому і як виникли примітивні форми релігійності. Відомо немало спроб відповісти на ці питання. Складніше на сьогодні стоїть справа із з'ясуванням "механізму" гносеологічної та психологічної можливості релігії.

Особливо великою розбіжністю думок позначене питання про форми ранніх чи первісних релігійних вірувань. Причиною цього є майже повна відсутність прямих свідчень щодо цих вірувань, загалом недостатня наукова опрацьованість проблеми і, зрештою, різна світоглядна орієнтованість дослідників. Зупинимося ближче ще раз на деяких підходах до цього питання.

Так, австрійський етнограф, лінгвіст і богослов В.Шмідт та його послідовники висунули концепцію прамонотеїзму, згідно з якою всі сучасні релігії беруть свої витоки з так званого "первісного монотеїзму". В.Шмідт у праці "Походження ідеї Бога", наводячи численні свідчення про вірування історично відсталих племен і народів, робить спробу довести, що нібито уже в ранніх віруваннях мали місце уявлення про єдиного Бога, а найдавніші фетишизм, тотемізм тощо були "магічними засобами" їхнього виразу.[1] Проте ідея первісного єдинобожжя, яка обмежувала релігію виключно іманентними зв'язками, тим самим фактично знімала питання про її еволюцію, а відтак не потребує якогось історико-культурного виправдання. Саме тому вона піддавалася критиці з боку тих релігієзнавців, які вважали, що задовго до появи теїстичних уявлень релігія існувала у формах, які не знали віри в богів, тим більше - в єдиного Бога.

Представники згаданої вище еволюціоністської школи Е.Тейлор, Г.Спенсер та ін. фактично вперше розгорнуто поставили питання про історичність форм релігії, при цьому вважаючи її найдавнішою формою, "мінімумом" релігії анімізм як віру в безплотних сутностей-духів. Але уявлення Е.Тейлора, Г.Спенсера та ін. щодо анімістичного "мінімуму" релігії не сприйняли ті, хто вважав, що вони некоректні, бо анімізм не є її найдавнішою формою, оскільки пов'язаний він з вірою в душу не як духовну сутність, а як чуттєво-надчуттєву істоту.

Відомі, крім зазначених, ще й інші спроби визначити "мінімум" релігії як

Див.: Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. - Bd. 1-2.- Berlin, 1926; Bd. 3-4. - Berlin, 1933.

вихідний стан її розвитку. Так, французький історик релігії Шарль де Брос вважав найдавнішою формою вірувань фетишизм; Дж.Мак-Ленан, Дж.Фрезер, Е.Дюркгейм та багато інших - тотемізм; чимало хто з дослідників ще й досі переконаний, що анімізм був вихідною формою релігійних вірувань. До речі, Дж.Фрезер вважав, що магія не є релігійним феноменом, що вона історично передувала релігії, яку вчений взагалі розглядав лише як віру в богів.

І все ж було б несправедливим, якби не підкреслити, що сучасне релігієзнавство в аналізі первісних релігійних вірувань спирається на серйозні наукові дослідження вірувань народів світу, представлені працями Е.Тейлора, Дж.Фрезера, Л.Моргана, Б.Малиновського, Шантепі де ля Сосея, Л.Штернберга, І.Огієнка, В.Іорданського, С.Токарєва та багатьох інших вчених. Саме ці праці й склали фактологічну основу наших уявлень про час, причини та передумови виникнення вірувань, про первісні форми релігійності та місце останньої у світосприйманні людини первіснообщинного суспільства.

1. Час та умови виникнення вірувань

За даними сучасної науки, первісні релігійні вірування зароджуються близько 40 тис. років тому - у пізнього неандертальця, що жив у мустьєрську епоху кам'яного віку. Саме тоді закінчувалося в основних рисах формування сучасного фізичного типу людини й починала складатися ранньородова організація суспільства. Щоправда, частина вчених пов'язує появу первісних вірувань з більш пізнім часом - з добою кроманьйонця - викопного представника "готового" типу людини. Але свідчення історії матеріальної і духовної культури, археології, палеантропології, порівняльної психології спонукають надати перевагу першій точці зору.

Відомо, що саме у пізнього неандертальця на зміну хаотично розкиданим останкам давніх людей вперше приходять навмисні поховання з примітними рисами обряду. Так, череп неандертальського хлопчика з печери Тешик-Таш (Узбекистан) був оточений кільцем попарно увіткнутих у землю рогів гірського козла, а в неандертальських похованнях у печерах Драхенлох (Швейцарія) і Петерсхеле (Німеччина) виявлено черепи ведмедів, обкладені камінчиками. Мабуть, цим елементам поховального обряду надавалося магічне значення. Пізньонеандертальські поховання, як-от у печері Киїк-Коба (Крим), та інші являли собою невеликі заглиблення, засипані землею й завалені кам'яними брилами. Знайдені в них кістяки мали незвичайне положення: у померлих були підібгані коліна, вони лежали на боку, в ряді випадків руки були покладені під голову, як це буває у сплячої людини. Це теж наводить на думку про можливість появи вже у давніх людей первісних релігійних вірувань, зокрема уявлень про потойбічне життя.

Пізні неандертальці у всіх відношеннях стояли значно вище своїх попередників - формованих людей. Вони вже вміли добувати вогонь, у них на зміну примітивному ручному рубилу приходять гостроконечник і скребачка - форми первісного ножа, замість збиральництва головним і постійним способом добування їжі стає мисливство. Йде процес зародження родової общини, намічається поступове утвердження осідлості. Дуже прикметною є й така деталь: саме у пізніх неандертальців з'являються так звані нуклеуси - заготовки з каменю, з яких пізніше виготовлялися знаряддя праці. А це, в свою чергу, свідчить про розвиток абстрагуючих та фантазійних здібностей людини, без яких були немислимі релігійні уявлення.

Слід гадати, що релігійні уявлення пізнього неандертальця, злиті з його повсякденними виробничими та побутовими уявленнями, були ще розпливчасті, нестійкі й лише у кроманьйонця вони складаються у ранні форми релігії. Хоча й тут назвати їх осібними формами можна лише умовно. Кроманьйонець, що жив у оріньяко-солютрейську епоху, мав більш досконалі знаряддя праці, у нього вперше з'являються мисливські гарпуни і дротики; утверджується осідлість, споруджуються перші штучні житла-землянки. Кочовий спосіб життя остаточно заміняється осілістю, поступово складаються суспільні відносини, які дістали назву матріархату. У кроманьйонців, у пізньому палеоліті, з'являються й перші твори первісного мистецтва, позначені чаклунськими мотивами. Так, у печері Ляско (Франція) були знайдені зображення фігурок звірів, уражених дротиками, а поряд - зображення списометалок, мисливських загорож, сіток. Ця символічна картина, ймовірно, повинна була магічним чином вплинути на хід полювання.

Більш виразно проявляються релігійні вірування і в похованнях кроманьйонців. Тут поряд з кістяками померлих виявлено знаряддя праці і зброю, рештки їжі та прикраси-амулети. Це - безперечне свідчення на користь того, що у кроманьйонця існувала віра в душу, в загробне життя.

Причини та умови появи релігійних вірувань криються у способі життя первісного суспільства. Хоча люди мустьєрської і оріньяко-солютрейської епох зробили вже великий крок у розвитку продуктивних сил, ступінь оволодіння ними природою лишався дуже низьким. У ті часи стихійні сили природи з сліпою необхідністю панували над людиною в її повсякденному житті. В цьому й полягає найглибша причина того, що в епоху родового суспільства обізнаність людини з навколишнім світом була ще надзвичайно бідною і поряд з уявленнями, перевіреними досвідним шляхом, у неї виникали й складалися релігійні вірування.

Але питання про соціумну чи буттєву зумовленість вірувань має ще одну важливу сторону. Справа в тому, що чим далі вглиб історії, яка передувала пізньому неандертальцю, а тим більше кроманьйонцю, тим ще біднішими, примітивнішими були у формованих людей і суспільні відносини, й знаряддя та засоби виробничої діяльності. Проте релігійних вірувань ці люди не знали.

Наприклад, неандертальські похованні у Крапивнянській стоянці неандертальця (Югославія), що відноситься до раннього періоду мустьєрської епохи, ще не мають жодних ознак вірувань, ритуальної обрядовості, уявлень про потойбічне життя.

Справа в тому, що для появи релігійних вірувань повинні мати місце певні не лише соціумні, а й гносеологічні (пов'язані з пізнавальної діяльністю) передумови. Вірування виникають тоді, коли у людини складаються основи високорозвинених пізнавальних здібностей, які, в свою чергу, формуються в ході розвитку виробничої практики та суспільних відносин.

Як уже зазначалося, пізні неандертальці й особливо кроманьйонці зробили великий крок вперед у розвитку виробництва й суспільної організації. Саме на цьому ґрунті у них склалися основи сучасного мислення і членороздільної мови, їхня свідомість дедалі більше збагачувалася відомостями про навколишню дійсність. Характер пізнавальних здібностей історично відсталих племен може бути посереднім показником рівня інтелектуальних здібностей і людей ранньородового суспільства. Наприклад, австралійським аборигенам були відомі кожне дерево, кожна скеля, кожна водойма в межах їхньої території, вони знали сотні видів дерев, чагарників, трав, знали їхні корисні властивості і способи вживання. Вони робили холодні компреси при захворюваннях, лікували зміїні укуси висмоктуванням і т.п. Цікаві в даному випадку показники семантики слів таких племен. Так, у мові тасманійців були слова, які означали кенгуру, що втікає, кенгуру, який здіймає шум, кенгуру з малям у сумці та ін. У цих показниках, що свідчать про чудову орієнтацію диких племен у довкіллі, навіч виявляється значне нагромадження емпіричного знання.

Але ці та інші показники говорять і за те, що відсталі племена, а тим більше неандертальці і кроманьйонці, були ще не знайомі з сутністю явищ навіть тієї обмеженої сфери дійсності, з якою їм повсякденно доводилося мати справу. Привертає увагу, зокрема, й така деталь: тасманійські слова, якими позначалися різні стани кенгуру, не мали спільного кореня; з цього можна зробити висновок, що тасманійці, мабуть, ще не знали більш абстрактного поняття "кенгуру взагалі". За свідченням ЛЛеві-Брюля, тасманійці ще не вміли узагальнено виразити такі властивості, як твердий, тихий, гарячий, холодний, довгий, короткий, круглий і т.д.; для означення твердості вони говорили "як камінь", "високий" у них звучало "довгоногий", щоб виразити "круглий" вони казали "як місяць" і т.п.[1] Щодо наведеного важливо зауважити, що у тасманійців, як і пізніх неандертальців та кроманьйонців, йдеться не про відсутність будь-яких узагальнених понять, а понять такого рівня абстрагування та узагальнення, з яким пов'язане пізнання сутності довколишнього світу.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. - М, 1930. - С. 112.

Як бачимо, у ранньородовому суспільстві складається специфічний, суперечливий збіг соціумних та гносеологічних обставин - саме таких, у яких крилася можливість появи релігійних вірувань. Соціумною причиною виникнення останніх став не просто низький, а такий рівень розвитку продуктивних сил і суспільних відносин, який був ще недостатнім для послідовно правильної орієнтації людини в навколишньому світі, але вже достатнім для виникнення у неї вищих, суто людських пізнавальних здібностей. Інакше кажучи, розвиток умов матеріального життя людей приводить до того, що на певному етапі їхньої історії, у ранньородовому суспільстві, складаються й гносеологічні передумови появи релігії. Вони пов'язані, кажучи загалом, із здатністю абстрактного мислення і фантазії в умовах обмеженості знань відриватися від дійсності, уособлювати таємничі сили довкілля, абсолютизувати й догматизувати певні риси пізнавальної діяльності, створювати образи надприродного, викликати віру в його існування та його здатність впливати на людину і її довкілля.

Наявність названих причин та передумов релігійних вірувань з необхідністю привела до віри в існування особливих, таємничих сил природи та уявлення про можливість чаклунського впливу на них. Це були наївні, не завжди чітко визначені первісні вірування, представлені чуттєво-надчуттєвим, а опісля - демоністичним типами.

2. Чуттєво-надчуттєві вірування

Як свідчать численні археологічні, етнографічні та інші дані, в умовах ранньородової організації суспільства наявними були такі рівнодавні форми вірувань, як фетишизм, тотемізм, анімізм та найдавніші різновиди первісної магії. Фетишизм (від португ. fetico - зачарована річ) полягає у мисленно-фантазійному наділенні деяких предметів і явищ неживої природи надчуттєвими якостями. Вперше феномен фетишизації докладно описав французький дослідник Шарль де Брюс (1709-1777 рр.) у книзі "Культ богів-фетишів". Він вважав, що фетиші - це предмети неживої природи, що привертали увагу людини якимись особливими рисами. Справді, фетишистські уявлення пов'язувалися не з усіма, а лише з таємничими, неосвоєними й, до того ж, чимось особливими предметами та явищами. Для людини ранньородового суспільства, наприклад, не кожний камінець міг бути фетишем, а лише той, який важко піддається обробці або вражає уяву особливостями форми чи обставинами, за яких його знайшли. Подобою мотивів до фетишизації можуть бути вірування історично відсталих племен. Розповідають, зокрема, що члени племені дакота в Північній Америці, коли знаходили камінець, який зовнішньо нагадував людське обличчя, пестили його, розфарбовували і називали дідусем; водночас до інших, звичайних камінців

вони ставилися байдуже. Людям траплялися камінці, немов би спеціально кимось виготовлені як рубила, скребачки, наконечники стріл; доводилося також бачити, як під час обвалів каміння летіло вниз, тріскалося, часом забиваючи на радість первісних мисливців дикого звіра. Такі предмети вважалися таємничими, такими, що лише до певного часу не проявляють своїх особливих властивостей.

Але неправильним було б, за прикладом де Брюса та деяких інших дослідників, вважати фетишизм за віру в надприродні властивості мертвих предметів. Таке тлумачення фетишизму суперечить самій його сутності як уособленню неживої природи. Фетиші - не просто предмети, а, за уявою вшановуючої їх людини, - істоти, наділені власним життям і здатні саме завдяки якимось таємничим, надприродним, надчуттєвим властивостям певним чином діяти на людину та її довкілля. Негритоси Андаманських островів, наприклад, вважали, що Сонце, Місяць і зірки - це живі надприродні істоти: Сонце видавалося їм дружиною Місяця, а зірки - їхніми дітьми. Семанги з півострова Малакки вірили, нібито затемнення Місяця буває тому, що якийсь величезний змій намагається проковтнути його. Індіанці племені тарахумаре (Мексика) фетишизували камені: вони вважали, що ці останні можуть рости, що й скелі зокрема колись були маленькими, як діти, а потім виросли і стали твердими. Європейські місіонери розповідають, що в деяких місцевостях Африки їм доводилося навіть бачити цілі курені, в яких були зібрані сотні різних фетишів - камінців, кісток, пташиних дзьобів, панцирів черепах, кийків тощо. Кожен з них, завдяки надчуттєвим якостям, виконував певну, чітко спеціалізовану функцію: припиняв або ж, навпаки, викликав дощ, лікував від пропасниці, оберігав на війні чи від хижого звіра, тобто був розпорядником того чи іншого явища, орудував ним. Фетишистські вірування були відомі й праслов'янам та слов'янським племенам, що жили на території сучасної України. їх презентують, наприклад, камінці-фетиші та стулки річкових черепашок з поховань першого Васильківського могильника, рибоподібні піщаникові чуринги з Кам'яної могили, що на Мелітопольщині,[1] тощо.

Щоб змістовніше уявити "механізм" утворення фетишистських уявлень, візьмемо до уваги умови їхньої появи. На основі багатовікового досвіду людина ранньородового суспільства вже виробила уявлення про те, що будь-яка її дія певним чином пов'язана з її власною вольовою діяльністю, її бажаннями, метою. Але, обмежена в знаннях про навколишній світ і про саму себе, людина ще не могла дати розумного пояснення ні природи цього зв'язку, ні причини змін, що відбуваються навколо неї. Абстрагуючи різні прояви власної мислительної і вольової діяльності, люди за аналогією з собою дійшли до думки, що й предмети та явища природи є живими істотами, наділеними розумовими та вольовими

Чмыхов И. Истоки язычества Руси. - К., 1990 - С.38-67.

якостями, завдяки яким вони є чуттєво-надчуттєвими і можуть вступати в стосунки з людиною і між собою. Таке винесення власних смислів на інші "значення", власних розумових і вольових якостей на природу вело свідомість людини до уяви про здатність речей цілеспрямовано змінювати свої дії щодо людини, подібно до того, як вона сама змінює спрямованість своїх дій щодо навколишнього світу.

Тоді ж, у ранньородовому суспільстві, виникає й інша форма чуттєво-надчуттєвого типу вірувань, що дістала назву тотемізму (мовою індіанського племені алгонкінів ot-totem означає "його рід") й була докладно описана англійським істориком релігії, етнографом Д.Фрезером (1854-1941 pp.) у праці "Золота парость".[1] Тотемічні вірування пов'язані з уявленням про надприродні кровні зв'язки даного роду (клану) з тим чи іншим видом тварин, рослин і навіть предметів неживої природи. За даними відомого етнографа, історика релігії Л.Штернберга, гіляки, наприклад, вважали своїм тотемом касаток, які "піклувалися" про них, наганяючи під гарпуни моржів, тюленів та інших представників морської фауни. В інших випадках тотемами вважалися вовки, ведмеді і тигри, які наводили жах на оленів, лосів, свиней, спрямовували їх на стріли мисливців або на заздалегідь замасковані ями. Люди вірили, що вони є братами і сестрами тотемних тварин, походять від спільного з ними предка, що тотемні тварини ставляться до них як до своїх співродичів.

Постійно відчуваючи велику залежність від тваринного світу і ще не розуміючи його природи, люди складали уявлення про зв'язки з ним на основі того зразка, який існував реально і був рятівним для них. Таким зразком були кровнородинні стосунки, характерні для ранньої організації суспільства і фантазійно переношувані на тотемізованих стадних тварин. Але відомо, що тотемами були не лише стадні тварини - серед них траплялися й гусінь, орли, окремі дерева, а деякі індіанські племена своїми тотемами мали срібло й олію, бечуани Африки - залізо тощо. Вважалося, що ці предмети, будучи співродичами людей, піклуються про них, сприяють їм, передають людям важливі для них якості. Отже, тотемізм — не просто "накладення" кровнородинної моделі на природу, а різне "прочитання" життєво важливої цінності цієї моделі у зв'язках людини з природою. Звідси - тотемізація не лише стадних тварин, а й деяких предметів неживої природи, окремих частин тіла тощо.

Тотемами могли бути не будь-які стадні тварини або окремі особини чи рослини та предмети, а лише ті, які чимось видавалися цінними, сприятливими для людей. У стаді оленів людина первісного суспільства вбачала піклування одного про одного й, можливо, про членів роду, з багатоніжкою пов'язувалася можливість прискорення власного бігу, із зором орла - можливість далі й краще

Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. - М, 1980.

бачити, з червоним соком черемухи - поповнення власних життєвих сил та ін. Але в кожному випадку основою для тотемізації були кровнородинні зв'язки, абстраговані й силою фантазії, що переносила на інші "значення", завдяки чому чуттєвий об'єкт набирав у голові людини й надчуттєвих, надприродних рис, міг впливати на неї за принципом кровної спорідненості. Фактично в тотемізованій свідомості людина уявлялася таким само тотемом, як і тварина чи рослина, а відношення "люди роду - тотемний співродич" не поширювалося на тварин, рослин чи предмети, що перебували поза "кровною спорідненістю", тобто не були обрані. Як можна бачити, за головними гносеологічними ознаками тотемні вірування були, як і найдавніший фетишизм, різновидом віри у чуттєво-надчуттєвий тип надприродного.

У ранньородовому суспільстві поширеними були й анімістичні уявлення (від лат. anima - душа), що виявлялися у вірі в душу як двійника тіла, носія життя людини, а також тварин і рослин. Матеріали про ці вірування зібрав і описав англійський етнолог і релігієзнавець Е.Тейлор (1832-1917 рр.) у книзі "Первісна культура" (1871 р.). Як уже зазначалося, Е.Тейлор та його послідовники вважали, що вже первісні люди уявляли душу як духа - "тонкий, неречовинний людський образ".[1] Зауважимо, що й досі у релігієзнавчій літературі термін anima, як правило, пояснюють через поняття "душа" і "дух", хоча для вживання останнього в даному випадку нема підстав. Тому ми слово "анімізм" вживаємо не в тейлорівському розумінні, а як означення тих вірувань, що, як і тотемізм та фетишизм, були різновидом чуттєво-надчуттєвих уявлень про надприродне.

У гносеологічному відношенні анімістичні уявлення безпосередньо пов'язуються з нерозумінням людиною природи фізіологічних та психічних станів, таких явищ, як життя і смерть, сон і неспання, сновидіння, непритомність, відчуття, мислення, воля і т.п. Абстрагуючи безпосередню даність цих явищ, абсолютизуючи свої враження про них, первісні люди дійшли думки, що вони живуть і діють завдяки тому, що в їхньому тілі перебуває душа, яка є носієм життя. Причому, душа уявлялася у вигляді цілком тілесної речі - серця, крові, дихання, тіні, маленької пташки і т.п., яка, проте, має якісь особливі, надчуттєві властивості. Стародавні індійці, наприклад, душу уявляли у вигляді хлопчика, що живе в зіниці ока. Ескімоси вірили, що душа з'єднана з диханням, тому під час хвороби їхні чаклуни дмухали на хворого, щоб у такий спосіб зцілити його душу або ж вдихнути нову. Аборигени острова Борнео, як повідомляє Д.Фрезер, уявляли душу у вигляді маленької пташки, що живе в голові людини, може вилітати з неї й повертатися назад. І коли траплялося, що хтось падав з дерева і непритомнів, підбігали до нього і, розсипаючи навколо його голови рис, вигукували: "Глу, глу, душа!" Стародавні євреї вважали за душу кров, розлиту по

Тайлор Э. Первобытная культура. - М., 1989. - С.213.

всьому тілу, завдяки чому всі органи живуть, функціонують; і в Біблії записано, що Бог заповідав Ноєві та його синам не споживати м'яса тварини "з душею його, цебто з кров'ю його" (Бут. 9:4).

Будучи, за уявою первісної людини, носієм життя, душа наслідує спосіб існування людини, її якості та звичаї. Жителі островів Торресової протоки вважали, наприклад, що зовнішність душі, колір її волосся, очей, форма нігтів, зубів визначаються відповідними рисами людини. Коли людина голодна, сита, сумна, весела, хвора, то такий же стан переживає і її душа. За уявленнями андаманців, смерть є наслідком того, що душа людини переселяється на край світу, де займається полюванням, ловить рибу, проводить час у розвагах, як це робила у свій час людина. Коли душа повертається з мандрів, що буває під час сну, вона вселяється в тіло свого носія, а не в іншу людину, тварину, камінь і т.п. Отже, душа повністю уявлялася чуттєво-надчуттєвою, індивідуально-спеціалізованою, тіло людини і душа, а в самій душі чуттєве і надчуттєве, надприродне взаємодіяли, взаємовпливали.

Як можна бачити з наведеного, фетишистські, тотемістичні та анімістичні уявлення людини були в минулому і нині є формами чуттєво-надчуттєвого типу вірувань. Вони характеризуються спільними рисами надприродного. Останнє тут ще "обтяжене" грубою тілесністю: душа, фетиш, тотем - це звичайна чуттєвість, на яку можна впливати предметним чином. Але водночас це й таємнича надчуттєвість, яка надає природному над-звичайної, над-природної якості. У цьому синкретичному чуттєво-надчуттєвому феномені постає сам акт зародження релігійного образу як символу, якому в подальшому судилося зазнати ще багато колізій та перетворень, перш ніж сформуватися в уявлення про єдиного Бога-Творця і промислителя. Але спершу сфера впливу надприродного обмежувалася безпосередньою предметністю зв'язків "людина - довкілля"; надприродне саме завдяки його чуттєво-надчуттєвій сутності уявлялося таким, яке не стоїть над природним, а взаємодіє з ним, виконуючи орудну, розпорядницьку функцію. Логічним наслідком таких уявлень було вшанування надприродного, а не поклоніння йому.

3. Демоністичні вірування

У розвинутому первіснообщинному суспільстві на ґрунті найдавніших фетишизму, тотемізму, анімізму складається другий тип первісних вірувань - вірування демоністичні, найбільш поширеною формою яких була віра в духів (поряд з вірою в померлих предків, яка гносеологічно може вважатися різновидом віри в духів). Сама назва "демоністичний" походить від грецького daimon - дух і є означенням віри в духів незалежно від ступеню абстрактності уявлень про них чи від того, йдеться про добрих або злих духів.

Соціумні причини цього типу вірувань пов'язуються з успіхами господарської діяльності людини, передусім з виникненням продукуючого землеробства, та подальшим розвитком її соціальної організації, появою патріархальних відносин. У гносеологічному плані віра в духів зобов'язана розширенню й збагаченню інтелектуальних здібностей людини. Але зазначені успіхи не звільняли людину від стихійних сил природи, не виводили її на шлях послідовно правильної орієнтації в довкіллі, хоча, безумовно, й розширювали сферу її вільної діяльності. Саме така суперечливість практичного й духовного відношення тодішньої людини до світу й дає орієнтир для розуміння дальшого розвитку уявлень про надприродне, розвитку типу і форм релігійності.

Етнографічні свідчення дають можливість скласти уявлення про демоністичний тип віри в надприродне та співставити її з чуттєво-надчуттєвими віруваннями. Датський етнограф і полярний дослідник Кнуд Расмуссен, який вивчав життя ескімосів Аляски, наводить таку розповідь їхнього шамана: "Душі померлих відразу вилітають із своїх жител. В житлах цих немає ні входів, ні виходів, і тому душі залітають і вилітають всюди, де їм спаде на думку - крізь стіни, крізь дах. Вони проносяться через житло, і хоч видимі, але не мають єства, тому і не залишають дірок у тих місцях житла, через які вони залітають чи вилітають".[1] До речі, сусіди аляських ескімосів - індіанці, поховавши небіжчика, обов'язково на його могилі робили палицями отвори до його тіла, щоб душа, яку вони ще уявляли тілесною, могла вилетіти й податися в царство душ. Наочно - два приклади демоністичних і чуттєво-надчуттєвих вірувань: у першому випадку надприродне є безплотним духом, у другому воно ще зрощене з предметністю.

З появою демоністичних вірувань світ в уяві людини роздвоюється - на чуттєвий і надчуттєвий, предметний і духовний. Тепер надприродне у вигляді духа, звільнившись від тілесного, незмірно розширює сферу свого мешкання і впливу: дух може перебувати і в тілі людини, і в тваринах, рослинах, предметах природи. Один мандрівник розповідав, наприклад, що корінні жителі острова Фіджі показували йому криницю, на дні якої, за їхнім переконанням, плавають духи палок, каменів, човнів, будинків, тварин і людей. Більше того, духи можуть бути взагалі вільними від будь-яких зв'язків з предметами. Аборигени острова Мадагаскар, наприклад, вірили, що в навколишньому просторі витає багато різних злих духів і коли вони вселяються в людину - та хворіє, а залишать її - видужує. Характерно також, що з появою демоністичних вірувань складається уявлення про переселення, перевтілення духів та додання до орудної функції надприродного певних деміургічних елементів. Так, японська легенда розповідає, що в одну дівчину вселився дух верби, і дівчина була переконана, що тепер вона вже не людська істота, що її серце - це серце верби, і коли хтось її рубає, вона не

Расмуссен К. Великий санный путь. - М, 1958. - С.45.

може навіть заплакати. Вважалося також, що дух людини, переселяючись у забиту тварину, не лише оживлює її, а й робить людиною. Духи дедалі більше виступають як розпорядники життя людей та джерело подій і змін у навколишньому світі. Від їхньої волі і бажання залежить урожайність злаків, плодючість овець і кіз, успіхи чи невдачі на полюванні. Духи можуть навіть визначати стани війни чи миру між племенами. Ось чому надприродне у вигляді духа не лише вшановується - йому починають поклонятися.

Не випадають із загального контексту розвитку демоністичних вірувань і релігійні уявлення пращурів українського народу - антів, полян, уличів, тиверців та інших плем'яних об'єднань. Серед їхніх образів-духів найбільш давніми були, мабуть, образи упирів та берегинь.

Упирі - уособлення темних і ворожих сил природи, духи-перевертні, які можуть перекидатися звірами, птицями тощо; вони п'ють кров, крадуть дощ, насилають неврожай. Українській міфології відомі також уявлення про "нечистих" небіжчиків (утоплеників, убитих), у яких вселилися злі духи і які насилають помор, душать овечок тощо. Відомі також уявлення про злих духів в образах вовкулаків, русалок, водяників, мавок, чортів, відьом та інших "нечистих сил". На відміну від них, згадані берегині були образами добрих духів, що охороняли рибалок, піклувалися про посіви та дощі, були також уособленням материнського піклування. Близькими до берегинь є ранні образи домовиків, польовиків, лісовиків та інших духів, що оберігали домашнє вогнище, людину в полі чи в лісі та інше.

Пізніше згадані уособлення доповнюються образами вищих духів - рожаниць, Рода, Господаря, Панни-Сонце, Громовика тощо. В них виражено значне розширення можливостей впливу надприродного на довкілля. Так, духи-рожаниці, будучи заступницями жінок, виражали ідею плідності як такої. Вони були духами плодючості худоби, промисловою звіра, хлібних злаків. Не виходячи загалом за межі демоністичних образів, деякі із згаданих персоналів виявляють уже зародки теїстичних рис. Таким був, зокрема, Род - заступник врожайності і плідності худоби, покровитель сільськогосподарських робіт і розпорядник небесних сфер, що "вдмухував життя". Характерною особливістю вищих духів є звільнення їхніх образів від "звіриного стилю", дедалі виразніша символізація їх та посилення деміургічних ознак.[1]

Отже, демоністичні вірування знаменують остаточне звільнення надприродного від пуповинних зв'язків з предметною даністю. В уяві людини духи як безплотні істоти незмірно розширюють сферу свого впливу на буттєві стани людини, відбувається мисленно-фантазійне збагачення їхньої функціональ-

Див.: Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. - К., 1992; Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. - К., 1992.

ності, складаються уявлення про нижчих і вищих духів, про добрих і злих демонів. Образи духів не лише антропоморфізуються, а й набирають деяких, покищо не чітко виражених, соціальних рис. Усе це свідчить на користь того, що історією демоністичних вірувань завершується безпосередня підготовка підвалин для формування у соціально диференційованому суспільстві теїстичних уявлень про надприродне.

4. Первісна магія

Релігія - не лише сукупність поглядів та почуттів. У ній, на зразок мистецтва та моралі, єдиним функціональним планом представлені уявлення, почуття і специфічні культові дії - молитви, пости, обряди, ритуальні піснеспіви тощо. Релігія є практично-духовним способом входження людини в світ, оволодіння ним. Сказане, звичайно, стосується й первісної, чуттєво-надчуттєвої та демоністичної, релігійності, у якій уявлення про надприродне, переживання зв'язків з ним та чаклунські дії щодо нього були рівнодавніми. Діяльну сторону первісної релігійності за звичаєм називають магією (від грецьк. mageia - чаклунство) і розглядають як зародкову форму релігійного культу.

Іноді магію зображують лише як сукупність заклинань, жертвопринесень, обрядів, табу і т.п. Але при цьому випадає з поля зору мотиваційний текст чаклування. Магія - не просто обрядовість, але й не самі по собі уявлення про надприродне. її змістом є віра в можливість вплинути на реально суще через надприродне шляхом певного практично-умовного дійства; магія - єдність релігійної свідомості і дії, в ній немов би в концентрованому вигляді проявляється загальна характеристика релігії як специфічного практично-духовного способу входження людини в світ. Для віруючого, як відомо, дійсним, реально сущим є і природне, й надприродне. Тому мотивований текст, логіку його магічних дій можна виразити в такий спосіб: якщо на звичайні предмети та явища можна впливати практично, то з таким же успіхом практично можна впливати у бажаному напрямі й на незвичайне, надприродне, тобто на фетишів, тотемів, душ і духів. Тому магія, як зазначав Г.Плеханов, "доповнюється анімізмом, анімізм доповнюється магією".[1] Цю думку можна було б продовжити: магія доповнюється тотемізмом, тотемізм доповнюється магією і т.п.

Відомі різні види первісної магії: промислова, землеробська, військова, лікувальна, любовна, шкодоносна та ін. Вони полягали в заклинанні мисливських пасток, чаклунських процедурах на полі, спробах навести причину (тобто зіпсувати здоров'я, наслати морок), приворожити, в чаклуванні над зброєю, над

[1] Плеханов Г.В. О так называемых религиозных исканиях в Росии // Избр. филос. произведения. В 5-ти т. - Т.3. - М., 1957. - С.342.

хворим, у різного роду замовляннях тощо. Залежно від цільового призначення магію поділяють також на "чорну" (лиху) і "білу" (добру). Але в кожному випадку вона була або фетишистською, або тотемістичною, або анімістичною, або ж, нарешті, пов'язаною з вірою в духів. Адже магія, як сплав чаклунського дійства і віри в можливість через нього вплинути на надприродне, відбула становлення і розвиток як складник первісної релігійності в цілому та як "мова" розглянутих вище форм чуттєво-надчуттєвих та демоністичних вірувань. Тому, не зупиняючись в даному разі на різновидах магії за ступенем її складності, за її загальною спрямованістю, цільовим призначенням, вербальною чи прикладною формами, звернімо увагу на її зміст та засоби його вираження на різних етапах розвитку первісної релігійності.

У ранньородовому суспільстві з притаманними йому чуттєво-надчуттєвими віруваннями магічні уявлення і дії пов'язувалися з вірою в можливість прямого, контактного впливу на надприродне, а тим самим і на той об'єкт, якому воно властиве. Так, андаманці, які уявляли душу в вигляді крові, при різних захворюваннях "лікували" тіло тим, що прикладали до нього червону глину, сподіваючись, що вона надасть хворому органові життєвих сил і він стане здоровим. Сліди подібних уявлень і дій спостерігаються в багатьох палеолітичних похованнях (натирання тіла померлого охрою і т.п.).

Можна навести приклади магії, що ґрунтується на фетишистські уявлення. Вірменські турки, зокрема, вірили, що в разі потреби дощ можна притягати, причому це притягування розуміли досить натурально. Вони кидали у воду камені-фетиші, вважали, що ті, йдучи на дно, потягнуть усю воду, в тому числі й небесну, вниз - вона випаде у вигляді дощу. Провідною ідеєю тут є фетишистський погляд на камінь, одна з рис якого - вага, гіпертрофована й наділена "особливими" властивостями, серед них і здатність притягувати воду. Але дощ можна не лише притягувати, а припиняти. Бачачи, як вода, що потрапляє на розжарене каміння, випаровується, повертається "назад", люди племені сулка (архіпелаг Бісмарка) підкидали гаряче каміння вверх з тим, щоб припинити дощ. Австралійські аборигени, люди племені арунта, вважали, що чуттєво-надчуттєве у деяких фетишах має лихі, отруйні властивості. Ці властивості могли, на їхню думку, проявляти себе тільки через дію предмета, невіддільне від нього. Тому арунта, коли хотіли завдати комусь, скажімо чужинцю, пошкодження, ставили його між багаттям і паличкою, нібито наділеною магічною отрутою, вважаючи, що коли паличка достатньо нагріється, вона стрибне на жертву і вразить її.

Досить поширеним різновидом магії є й таке чаклунство, що спирається на тотемістичні вірування. Вважаючи себе нащадками та співродичами того чи іншого виду тварин або рослин, люди вірили, що чаклунськими методами вони можуть впливати на своїх тотемів, на їхню плодючість, домагатися їхньої прихильності до себе, а також впливати на власну природу, безпосередньо,

контактно переймати від тотемів найбільш цінні риси. Саме з цією метою австралійські туземці прив'язували до литок ніг шматки шкіри з ніг кенгуру з тим, щоб у такий спосіб їм передалася прудкість бігу цих сумчастих. Жителі островів Торресової протоки виготовляли чучела морських корів та черепах і кидали їх у воду, сподіваючись, що вони "притягнуть", приваблять своїх співродичів і наведуть їх на мисливців.

Усе це - найдавніші різновиди первісної магії. Спільною рисою їх є уявлення про можливість безпосередньо вплинути на природне шляхом контактного чаклування із злитим з ним надприродним. Пізніше ж, коли виникає демоністичний тип уявлень, коли складається віра в духів як окремих від тілесності, безплотних сутностей, зазнають істотних змін і магічні уявлення та дії. Тепер об'єктом чаклування є не сам предмет та його надчуттєві якості, а символічне зображення духа цього предмета, його привабливих рис. Здебільшого це були речовинні символи. Так, у свій час тюрінгський селянин висівав насіння льону обов'язково з довгого мішка і при цьому ходив по полю широкими кроками - щоб льон ріс високий, з довгими волокнами. Серед австралійських і баварських селян був звичай давати покуштувати перші плоди вагітним жінкам - це мало сприяти хорошим урожаям відповідних рослин у наступному році. У слов'ян було заведено в перший день польових робіт обов'язково одягати чисту, світлу білизну - щоб і поле було чистим, щоб воно не заростало бур'янами. Прикладів демоністичної магії, тобто чаклунства, пов'язаного з вірою в духів, не перелічити. їх об'єднує головна особливість: уявлення про можливість впливати на природне опосередковано, символічним чином впливаючи на духа - розпорядника урожайності, здоров'я, добробуту тощо. Як бачимо, і в найдавніші, і в давні часи первісна релігійність була спробою практично-духовного освоєння людиною світу, але в своєму історичному поступі вона зазнає досить помітних змін, все глибше поділяючи світ на природний і надприродний та готуючи грунт до формування теїстичних вірувань і культу.

Що стосується "мови" первісної магії, засобів її вираження і чинності, то такими були чаклунські обряди, численні табу (полінезійське - "заборона"), що накладалися на певні дії, предмети й слова, заклинання, жертвоприношення, ритуальні ігри, пісні, танці, релігійні свята, а також ритуальні предмети - різні лопаточки, гачки, кошики для вловлювання душ, чучела і маски для навернення дичини, амулети і талісмани тощо. Спільно з уявленнями про надприродне усі вони теж відбули складний і тривалий шлях розвитку. Як і первісні вірування, вони справили великий вплив на пізнішу й сучасну релігійність і багато в чому збереглися до наших днів у видозміненому або й "чистому" вигляді.

5. Первісні вірування, міфологія, світогляд

У зв'язку з розглянутим виникає ряд питань: про місце первісних релігійних вірувань у сукупності поглядів на довкілля, про взаємовідношення релігійного і міфологічного, про історично перший тип світогляду та інші.

Немає сумніву в тому, що свідомість формованих людей, яка ще тільки починала формуватися, була реалістично орієнтованою. Витоки духовного спілкування людей були безпосередньо породжені матеріальною практикою. Уявлення ж про надприродне виникає одночасово з уявленням про природне, тобто тоді, коли було практично створене над-природне у вигляді найпростішої ранньородової організації, а зв'язки людини з природою почали усвідомлюватися нею як її опосередковане відношення до цієї останньої.

Наведені вище відомості про чуттєво-надчуттєві вірування дають підстави констатувати, що спочатку в свідомості людей уявлення про надприродне посідали більш скромне місце, а реалістичні уявлення були домінуючими. Людина наділяла чуттєво-надчуттєвими властивостями, про що теж була мова, далеко не всі предмети і явища природи, а лише ті, які видавалися її особливими. До речі, як доведено численними дослідженнями, у багатьох зразках образотворчого мистецтва верхнього палеоліту релігійні мотиви взагалі відсутні. Це особливо стосується піктографічних та оповідальних малюнків та зображень, які були включені до орнаментів і мали переважно декоративне значення. Отже, йдеться про глибокий реалізм людини первісного суспільства та неспроможність уявлень про нібито притаманні їй "пралогічне мислення", "спіритуалістичну філософію" та всезагальну, до того ж теїстичну, релігійність. А це, в свою чергу, спонукає дещо по-іншому поглянути на питання про історично перший тип світогляду.

Відомо, що світогляд як форма суспільної самосвідомості людини "бере" дійсність під кутом зору потреб, інтересів, установок, завдань і цілей суб'єкта і що об'єктивне відношення "людина-світ" з нього не елімінована, не виключено. Необхідною ознакою світогляду є також узагальнений погляд на світ, місце людини в ньому (незалежно від ступеня цієї узагальненості). Зрозуміло, що уявлення людини ранньородового суспільства ще не мали цієї ознаки. їх конкретність, націленість на даний предмет, явище чи ситуацію, що проявлялося не лише в реалістичних, а й релігійних (фетишистських, тотемістичних, анімістичних) уявленнях та логічних діях, не мали в собі того, що міститься в понятті узагальненого погляду на світ. Стосовно свідомості людини ранньородового суспільства буде, мабуть, правильним говорити, що в цей період складалися передумови для формування світогляду як явища більш пізнього.

Свідомість людини ранньородового суспільства, уже знайомої з чуттєво-надчуттєвими віруваннями, не можна назвати й міфологічною. "Міф, - зазначає Ф.Кессиді, - сам по собі нерелігійний", бо в міфі дійсне "зливається з

фантастичним", а релігія "відрізняє фантастичне від дійсного".[1] І, що особливо важливе, міф задовольняється правдоподібністю створених фантазійно ситуацій, персонажів, явищ: хочеш - вір у те, що легендарний афінський художник і зодчий Дедал із пір'я та воску змайстрував крила і зі своїм сином Ікаром відлетів із Кріту, де тримав його, мов полоненого, цар Минос; а хочеш - не вір у цю оповідь, від того вона не перестане бути міфом. Релігія ж без віри в надприродне як дійсне, реально суще, субстанційне не існує. Міф стає релігійним тоді, коли його зміст, його сенс випливають з віри в існування надприродного. Такими є давньогрецькі, давньогерманські та інші міфи про богів і духів, таким є, зокрема, і давньоукраїнський міф про те, як Бог творив світ за допомогою архангела Сатанаїла та як цей останній намагався "приточити" своє ім'я до слави Господньої.

Не на користь міфологічності свідомості людини ранньородового суспільства, у тому числі і її чуттєво-надчуттєвих форм вірувань, говорить і таке міркування: "Основним питанням, на яке відповідає ... міфологія, є питання не про те, хто створив людей і тварин, а про те, звідки вони прийшли".[2] Але ж свідомість людини, про яку йдеться, ні в релігійній, ні в безрелігійній сферах ще не ставила і не могла ставити ні першого, ні другого питання. Міфологічне, мабуть, - явище більш пізнє, воно передбачає більш високий розвиток практики, суспільної організації й інтелектуальних здібностей людини.

Правдоподібно, поняття "міфологічне" і "світоглядне" вперше можуть бути віднесені до свідомості людини розвинутого первіснообщинного суспільства. Іншими словами, ці феномени історично складаються тоді ж, коли виникають демоністичні уявлення про духів. Саме у цей час мисленне відокремлення надприродного як духа від чуттєво-надчуттєвого, як і вихід усієї свідомості за межі конкретних класів предметів і явищ, залучає до нового, світоглядного осмислення те, що раніше уявлялося лише індивідуальним і навіть одиничним.

У цю ж епоху виникають і уявлення про те, "звідки прийшли" тварини і люди, причому в них релігійне поєднується з безрелігійною фантастикою. Приклади таких уявлень наводить, зокрема, відомий американський етнограф і дослідник первісного суспільства Л.Г.Морган (1818 - 1881 рр.). "У багатьох родів, як у моки, - пише він, - поширені перекази, за якими їхніми пращурами були перетворені в чоловіків і жінок тварини або неодушевленні предмети, які стали символами родів. Так, людина роду журавель у оджибве розповідає, що пара журавлів літала над широкими просторами від Мексиканської затоки до Великих озер і від степів Міссісіпі до Атлантичного океану, розшукуючи багате на харч місце, і врешті-решт обрала водоспади на рукаві Верхнього озера... Коли

[1] Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. - М., 1972. - С.51 -52.
[2] Плеханов Г.В. О так называемых религиэзных исканиях в Росии.- С. 344.

вони сіли на березі річки й склали крила, Великий дух відразу ж перетворив їх на чоловіка і жінку, які й стали пращурами роду журавель племені оджибве".[1]

Отже, в розвинутому первіснообщинному суспільстві сфера дії надприродного розширена, свідомість людини в цілому набирає світоглядних рис, тут же виникають й міфологічні уявлення про світ і людину.

Що ж стосується змісту цього архаїчного світогляду, то відповідь на питання залежить від розуміння того, як взаємодіяли, здавалося б, відособлені "потоки" уявлень: релігійний і безрелігійний, неадекватний і адекватний. Становили вони замкнуті сфери чи якось перепліталися, утворюючи певну цілісність? Відомий вчений-африканіст В.Іорданський вважає, що ці "потоки" уявлень в архаїчній свідомості перебували "у нерозривній зрощеності", що перше не суперечило другому, не виключало його, а доповнювало й продовжувало"." Французький лінгвіст і етнограф М.Уї дотримується такої самої думки. Немає нічого більш помилкового, каже він, ніж уявляти собі поведінку давньої людини як таку, що в одному випадку керувалася утилітаризмом і "здоровим глуздом", а в іншому - певною схильністю спиратися на навіювання невидимих істот; насправді одноразово використовувалися різні прийоми. На користь зазначеного дослідники наводять багаті етнографічні свідчення щодо менталітету давньої людини.

Все це дає підставу зробити висновок, що історично першим типом світогляду був не міфологічний, не релігійний і не наївно-реалістичний, а синкретичний світогляд людини розвинутого первіснообщинного суспільства, що брав свої витоки з досвітоглядного синкретизму більш раннього періоду суспільного розвитку. Звичайно, синкретичний світогляд - не щось аморфне. Він являв собою поліфункціональну цілісність відносно осібних реалістичного, релігійного, міфологічного і просто помилкового елементів. В ньому ці елементи не просто співіснували, а були включені в єдиний план синкретичного світорозуміння. Наведене також свідчить про те, що синкретичний світогляд людини розвинутого первіснообщинного суспільства усіма своїми складниками був влитий у практично-духовне освоєння світу, тоді як більш пізня свідомість включається в таке освоєння лише художніми, моральними та релігійними уявленнями. Й нарешті: ці останні, як і феномени демоністичної магії, у світлі сказаного можуть розглядатися лише як відносно самостійні й осібні форми в загальному комплексі культури давньої людини й одна щодо одної. Відбуваючи складні перипетії й колізії розвитку, демоністична, як і чуттєво-надчуттєва релігійність були необхідним для свого часу засобом входження людини в світ, закономірним попередником національно-державних і світових релігій.

Морган Л.Г. Древнєє общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. - Л., 1935. - С. 106. [2] Иорданский В.Б. Хаос и гармония. - М., 1982. - С. 24.

Контрольні завдання і запитання

1. Які умови сприяли появі первісних релігійних вірувань?
2. Охарактеризуйте основні форми первісних вірувань.
3. Чи збереглися залишки первісних вірувань у віроповчальному елементі сучасних релігій?
4. Яку роль відіграла магія в появі і розвитку релігійного культу?
5. Якої еволюції зазнала ідея надприродного в процесі розвитку релігійних вірувань?

Тематика рефератів

1. Проблема походження релігії в працях відомих вчених (за вибором).
2. Співвідношення гносеологічних і соціумних передумов у виникненні первісних вірувань.
3. Етапи розвитку первісних вірувань.
4. Характерні риси демоністичного типу віри.
5. Місце віри в надприродне в структурі релігійної свідомості.

Рекомендована література

1. Зыбковец В.Ф. Дорелигиозная эпоха. - М., 1959.
2. Классики мирового религиеведения. - М., 1996.
3. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. - К., 1986.
4. Марлею М. Религии человечества. - М., 1997.
5. Мень А. Истоки религии. - Брюссель, 1981.
6. Мистика. Религия. Наука. - М., 1996.
7. Паскаль Б. Думки про релігію. - Львів, 1995.
8. Сухов А.Д. Философские проблемы происхождения религии. - М., 1967.
9. Токарев С. Ранние формы религии. - М., 1990.

ТЕМА XII
ЕТНІЧНІ РЕЛІГІЇ

На зміну первісним релігійним комплексам приходять етнічні релігії . Останні можна розглядати і як новий тип релігій, що почав складатися у деяких окремих народів і функціонує тільки в межах кожного з них, і як новий етап (стадію, період) в еволюції релігій, що пов'язане з певними суспільними трансформаціями, зокрема соціально-етнічними.

1. Історичне підґрунтя виникнення етнічних релігій

Етнічні релігії виникають у переломний історичний період, який пов'язується із суттєвими якісними змінами в суспільстві. Вони стосуються різних сторін його функціонування: знарядь праці, економічного устрою, виробничих відносин, політичного ладу, форм правління, соціально-станової диференціації, форм людських об'єднань тощо. Абсолютизація якоїсь однієї з них призводила до однобічності в розумінні історичних умов появи етнічних релігій. Пояснення виникнення цих релігій розкладом родоплем'яного устрою, настанням рабовласницької суспільно-економічної формації та становленням класового суспільства базувалося на визнанні домінантою суспільного розвитку способу виробництва і характерного для його історичних диференціацій класового поділу. Деякі етнічні релігії дійсно спричинені переходом докласового суспільства у рабовласницьке, але беззастережно прийняти універсальність цієї умови неможливо, бо рабовласництво, а етнічні ж не всі народи пережили релігії виникали й соціально-політичних устроїв. за інших економічних та

Обов'язковим історичним підґрунтям виникнення етнічних релігій є новий тип об'єднання людей (не у вузькі, виключно кровноспоріднені, а в громадянські общини), які зазнають соціальної диференціації і які консолідуються у формі держави. Відтак етнічні релігії виникають на стадії формування соціально ієрархієзованих (за професією, станом, владою, функціями тощо) та державних суспільств.

Хронологічно визначити цей історичний період як єдиний і одночасний для всіх народів досить складно. Для одних поява етнічних релігій датується IV тисячоліттям до н.е., а для інших - XX століттям н.е. Але стадіально всі етнічні

Термін, яким ми послуговуємося, позначаючи різні за змістом і формами, часом, місцем, ареалом виникнення та поширення релігії, обраний як альтернативний щодо звичного "національні релігії". Це зумовлено тим, що, на думку багатьох дослідників, зокрема такого авторитетного з них, як С.Токарева, останній не зовсім вдалий.

релігії стоять приблизно на одному історичному ступені. Правда, етнічна релігія, як стадія розвитку будь-якої релігії, не є обов'язковою, такою, що послідовно замінює однин ступінь на інший. Скажімо, арабські народи, серед яких зародився іслам, не знали власне етнічної релігії, а перейшли до світової безпосередньо від родо-плем'яних культів. Так само й первісні племена Центральної Африки, які приймають християнство, "перестрибують" стадію етнічної релігії.

Етнічні релігії виникають у рамках окремих народів, які з'являлися дуже нерівномірно. Проте, незважаючи на всю унікальність і самостійність цих одиничних процесів, етнічні релігії все-таки відтворюють у надто загальних рисах етнорелігієгенез, у якому різні типи релігій перебувають у надто складних відносинах, взаємно переплітаються, впливають один на одного, створюючи нові синкретичні форми. Етнічні релігії виростають із суспільних умов існування будь-якого народу, тому вони не подібні між собою і за окремими елементами, і за духом, і за часом виникнення, і за типом відношення до трансцендентного, і за змістом віровчень, і за культовими формами. Але всіх їх єднає те, що вони, сформувавшись серед одного народу, зрослися з ним.

Сам термін "етнічна релігія" використовується давно і дається певній групі релігій, чия поява і функціонування, межі поширення та основні символи пов'язані з якимось певним етнічним утворенням. Залежно від рівня етносоціального розвитку суспільства всі етнічні релігії поділяються на народні та національні або етнодержавні.

2. Народні релігії

Виходячи із етимології грецького слова etnikos (родовий, народний, язичницький), народні релігії тотожні, власне, етнічним у вузькому розумінні цього слова. Народними релігіями традиційно вважаються так звані природні релігії, тобто ті, які виникають природним шляхом внаслідок поступового й довготривалого розвитку світоглядних уявлень тієї чи іншої етнічної спільноти про світ природний і надприродний і які представлені у вигляді міфів, традицій, звичаїв, обрядів, культів. Певна етнічна спільність виникає й підтримується завдяки єдиному генетичному (кровноспорідненому) походженню, спільній території проживання та мові спілкування, спільній історичній пам'яті, які зафіксовані у родових легендах про походження народу і постійно відтворюється при здійсненні колективних обрядів. Деякі дослідники навіть ототожнюють етнос і етнічну релігію, вважаючи складові етносу тим, що

[1] Див.: Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии //Вопр. научн. атеизма. -Bbin.20.-M., 1976.-C.79.

"становить його етнічну релігію".

До народних релігій відносять такі релігійні комплекси, які виникли в середовищі ранніх етносів і відповідали їхнім духовним, ідеологічним, культурним потребам. Це, насамперед, давньоіранські, давньоєгипетські, давньоіндійські, давньогрецькі, давньослов'янські та інші релігії, які передували більш розвинутим релігіям державних етносів-народів (зороастризм, грецький чи римський політеїзм, релігія ацтеків чи інків, релігія східнослов'янських племен Київської Русі тощо). Народні релігії - це вияви автохтонних традицій, які не лише зберігають їх, а й розвивають, удосконалюють. Народні релігії є обов'язковими для сповідання представниками певних етнічних спільнот. їх, як правило, не вибирають, у них - народжуються.

Подальша доля народних релігій залежить від наступної історії народу. Якщо останній під впливом зовнішніх обставин - природних чи соціальних катаклізмів (наприклад, зміна клімату, війни, поневолення і поглинення під час міграцій тощо) - зникає, то зникає і його релігія. Більшість ранньоетнічних релігій втрачені повністю. Інша частина народних релігій або збереглася, але у модифікованому вигляді, або видозмінилася - органічно вплелася в інші релігійні комплекси, увійшовши у більш пізні і складні культи, по-новому осмислюючи старі істини, обряди, традиції, цінності. При конструктивній еволюції народу до рівня нації, народна релігія переростає рамки вузької етнічності і стає загальнонаціональним явищем, як, скажімо, індуїзм чи сінто, тобто національною релігією. Національна релігія - це вже вищий ступінь розвитку етнічної релігії в широкому розумінні цього слова.

Визначаючи характерні риси народних релігій як нового типу релігій, треба врахувати, що вони сформувалися в надрах родо-плем'яних культів, а тому є результатом певного релігійного синтезу попередньої традиції і пocталих новітніх явищ в релігійному житті конкретного народу. На стадії бездержавного етносу ці релігії ще дуже тісно пов'язані з народом, а тому етнічні і релігійні кордони збігаються. На відміну від панування в первісних релігіях сімейних богів, на передній план висуваються божества-покровителі народу. Божества окремих племен нібито інтегруються, поширюючи свій вплив і покровительство на значно більші (ніж рід чи плем'я) соціальні групи. В основі цього лежить міграція, а отже і соціально-культурні контакти різних етносів. З'являється потреба універсалізації релігійних поглядів.

Соціальна диференціація в суспільстві зумовлює виокремлення в рамках народних релігій двох комплексів, один з яких призначений народним масам, де сильні залишки родо-плем'яних культів, а другий - офіційний - для

Див.: Лозко Г. Етнічна релігія як наукове поняття // Етнос і релігія. - К., 1998. - С.4.

відокремленої верхівки суспільства, який утверджує нові ідеї (соціальної нерівності, походження та успадкованості влади земних володарів від богів, необхідності зрощення влади релігійної і політичної тощо). У народних релігіях земна ієрархія, побудована за принципом панування й підлеглості, відтворюється у небесній, коли існує політеїзм і кожний з богів опікується певною стихією, явищем, якоюсь стороною життєдіяльності народу.

Отже, крім звичного уособлення навколишнього середовища, зокрема явищ і сил природи, у вигляді духів (гноми, мавки, русалки, водяники, лісовики та ін.) і богів (сонця, місяця, вітру, вогню тощо), народні релігії уособлюють людську працю (боги землеробства, бог скотарства), різні сфери діяльності (бог письма).

Основними об'єктами релігійного поклоніння в народних релігіях стають боги, які поступово змінюють свій зовнішній вигляд у свідомості людей. Замість зооморфізму (поклоніння богам в образі тварин) приходить антропоморфізм (поклоніння людиноподібним богам).

Світ людей, що сповідують ці релігії, повністю населений духами, демонами, богами з диференційованими функціями, між якими існують складні відносини і з якими треба вміти спілкуватися. Богам необхідно приносити жертву, здійснюючи це під час обов'язкових і складних обрядів. Саме тому народні релігії вважаються обрядовими й офірними, тобто жертовними. Без правильно здійсненого обряду принесена жертва не буде прийнята богами, а тому необхідний посередник між богами і людьми. У ролі посередника виступає жрець, який має високий авторитет у суспільстві, за звичаєм успадкований від батька. Жрець виконує багато функцій. Він - жертводавець, ворожбит, заклинатель, цілитель, охоронець таємних знань, співець, автор гімнів. Діяльність жреця утаємничена, його стосунки з віруючими - дистанційовані. При цьому віруючі - не учасники, а споглядальники обрядів. Рабів, чужинців, соціальні низи до релігійного культового ритуалу не допускали.

Народні релігії не знають свого родоначальника, не мають, як правило, храмів. У них немає письмових джерел (крім, хіба що, релігій єгиптян і майа), основною формою передачі знань є усний міф. Він і формує міфологічність цього типу релігії.

Всі народні релігії вирізнялися своїм етноцентризмом.

Так, у Давньому Єгипті землеробські боги мали вузьку "спеціалізацію": Той, хто готує ґрунт; Той, хто сіє; Той, хто дає вологу; Той, хто збирає врожай; Той, хто зберігає врожай та ін.

3. Національні або етнодержавні релігії

Появу цього типу релігій традиційно пов'язують із кризою рабовласницького ладу і переходом до феодальних відносин, коли релігія починає виконувати функцію ідеології, спрямованої на експлуатацію соціальних низів, захист класових інтересів, освячення соціальної нерівності тощо. У такій акцентації саме цих соціально-економічних чинників явно проглядається соціологізаторський підхід, який не враховує інших факторів: гносеологічних, психологічних, історичних тощо.

Наявний у релігієзнавстві поділ усіх релігій на родо-плем'яні, національні та світові базується на поширених донедавна уявленнях про формаційні етапи етноісторії. Проте уточнення, які були зроблені останнім часом щодо загальних етнологічних термінів, зокрема етносу та нації, виявляють недосконалість запропонованого поділу. Є велика кількість релігій, які за своїми характеристиками переросли рамки родів і племен, але не стали ще ознакою нації в політичному значенні. Загалом, на момент, коли постає нація як етносоціальний і етнополітичний організм у межах державних чи територіальних кордонів, де люди об'єднуються за історичним та етнічним походженням, мовою, територією, економічним життям, психологічним складом, що виявляється у спільній культурі, певній соціальній структурі, розвиткові економічних зв'язків та самосвідомості, етнічні релігії, як правило, самі еволюціонують у позаетнічні, тобто світові, або замінюються ними.

Вважається, що будь-яка наступна стадія релігій, будучи відображенням історично значущих суспільних відносин, не має своїх власних внутрішньо-релігійних підстав для трансформацій. У даному разі заміна народних релігій народно-державними постає результатом заміни специфічних суспільних відносин, їхніх структурних і функціональних елементів. Вчені застерігають вбачати в тому чи іншому типі релігій лише соціальні або економічні причини, лише рівень і якість відображення суспільних відносин. Треба враховувати також історично змінні відносини між людиною і спільнотою, в якій життєдіє людина.

Приймаючи певну невизначеність та умовність терміну "національні релігії"", але, не знайшовши кращого, дослідники пропонують вживати саме його для позначення таких етнорелігійних утворень, які поширилися серед

' Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990. - С. 21 -22.

Див.: К типологии религий, предшествовавших христианству // Лукач Й. Пути богов.- М., 1984.-С.63.

"Див.: Релігієзнавство (за ред. С.А.Бублика).- К., 1998.- С.115; Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии. - С.78.

населення певного народу і діють у межах конкретної держави, тобто в рамках державних народів. Зрозуміло, що державні народи - це ще не нації в сучасному розумінні цього слова. Відомо, що не соціально-політична, а кровноспоріднена єдність лежала в основі первісних держав. Тому більш вдалим був би термін "державно-народні" або "народно-державні релігії*". Проте поняття "національна релігія" вже закріпилося у свідомості і є широковживаним як у релігієзнавстві, так і в етнології, політології, історії.

На відміну від народних релігій, народно-державні тісно пов'язані із формуванням самобутніх, достатньо розвинутих суспільств, які базувалися на високій землеробській культурі, коли з'являється чіткий розподіл праці, що веде до інтенсивного обміну, професіоналізації господарювання, формування міської культури і сильної державної влади. Активізація економічних, культурних, торговельних зв'язків між народами, взаємопроникнення цих культур сприяли зростанню міграції населення різних країн, масштабним зрушенням на ринку праці, централізації держав, які були зацікавлені в уніфікації релігії, культів, у зменшенні віросповідної розмаїтості на їх територіях[1].

Народно-державні релігії - це результат ще більшого релігійного синкретизму. Сформувавшись у надрах народних релігій, вони пережили відповідну еволюцію в період становлення національних держав. До складу цих релігій увійшли різні компоненти навіть первісних релігій, тобто вони містять у собі частку родоплем'яних культів, анімістичних народних вірувань тощо. При збереженні в них залишків одухотворення навколишнього середовища (у вигляді духів і богів) на перший план висувається обожнення людських почуттів, переживань, психологічних станів (бог мудрості, бог любові тощо). Власне, для цього етапу характерна поява самого поняття "Бог". Багатобожжя, характерне для народних релігій, дістає свій подальший розвиток у процесі виділення якогось одного бога як головного, виникає таке явище, як генотеїзм, який поступово переростає у монотеїзм.

На думку М.Вебера, національні боги - функціональні боги. Вони відігравали певну роль захисника інтересів спільноти, яка його шанувала, могли навіть боротися з іншими, подібними до них чужими богами, боротися так, як ворогував із своїми сусідами їх народ.

Стає очевидною необхідність у витлумаченні та поясненні, що таке Бог, які його прояви. З'являється і формується віровчення у вигляді певних релігійних принципів, вищих істин, моральних заповідей, канонів, догматів. З'являються народні боги, спасителі, месії. Усе це закладається у віросповідні джерела, так звані святі книги, у вчення пророків цих релігій тощо. Тривалий

Див.: Крывелев И. История религий. - М., 1985. - Т.1. - С.66-67.

час ці джерела існують в усній формі, але з часом починають записуватися.

Саме в рамках народно-державних з'являються перші богословські рефлексії, виникають складні релігійно-міфологічні системи, релігійно-філософські концепції, які пояснювали світобудову, природу і сутність людини, характер її відносин із Богом та своїми одновірцями, потойбічне життя тощо.

Поступово релігії цього типу перетворюються із релігій ритуалізму в релігії, які ґрунтуються на внутрішньому переконанні.[1] Це веде до уніфікації, а відтак і до спрощення культу, жертвоприношень. Відтепер жрецем міг стати будь-хто, а не тільки нащадок жреця, з обмеженими, порівнюючи із попереднім статусом, функціями, які зводилися тільки до культових, а сам жрець перетворювався у своєрідного державного службовця з відправи культу. Змінюється роль віруючих у культовій діяльності. Вони виступають вже не пасивними спостерігачами, а активними учасниками богослужінь, ритуалів.

Саме на стадії народно-державних релігій ми можемо говорити про остаточне відокремлення духовної влади від світської. Світська влада не просто сакралізується і освячується жрецями. Відбувається освячення соціального устрою суспільства, священним визнається поділ суспільства на варни, касти, верстви, класи. Духовна влада отримує небувалу силу в суспільстві.

Як правило, ці релігії знають свого родоначальника, життя якого з часом міфологізується, сакралізується, в результаті чого він одержує статус бога.

Саме на час розквіту національних релігій припадає активне будівництво храмів як дому божого, як усипальниці родоначальника або сховище його залишків.

Захищаючи інтереси певного народу, окремої держави, релігія перетворюється на ідеологію, тобто стає державною релігією. Тому роль такої релігії не можна обмежувати рамками соціального пригнічення та утисків. Адже вона при цьому є не стільки способом експлуатації пригноблених та засобом панування вищих верств, скільки національно-державною ідеєю, яка, незважаючи на становість суспільства, об'єднувала народ в єдину державу, робила його власне народом. Врахуємо, що народ ніколи не був політично та соціально єдиним організмом. Проте ні соціально-політична, ні державна спільність не змогли замінити саме етнічність (кровноспорідненість).

Показовою для розуміння сутності етнічних, зокрема народно-державних релігій є трансформація єгипетської релігії - монотеїстичного культу Амона. Амон - це етнічний бог єгиптян, який зосереджував у собі всі місцеві народні (етнічні) традиції. Саме тому спроба фараона Аменхотепа IV (Ехнатона) провести релігійну реформу, замінивши культ Амона на культ нового бога Атона, який більше відповідав інтересам централізованої держави, зустріла

Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранное. Образ общества. - М., 1994. - С.11.

значний супротив. Атон не мав зв'язку з якимось місцевим божеством, виступав певною абстрактною силою, а тому не зміг стати божеством єгиптян. Оголосивши Атона батьком багатьох етносів, а разом з тим вважаючи всіх чужородців не варварами, а дітьми бога, які відрізняються лише мовою, кольором шкіри, нові соціально-політичні сили Єгипту, що прийшли до влади, прагнули зруйнувати в такий спосіб домінування етнічних груп, що підтримували Амона, і відповідно запровадити державний культ нового бога. Проте цього зробити їм не вдалося.

Історична наука засвідчує, що у всіх посталих імперіях, багатоетнічних та багаторелігійних, панівне місце посідав один етнос, який зумів, найчастіше, застосовуючи силу, підкорити собі всі інші. Так, і в Давньому Єгипті, а особливо в Давньому Римі, де в ІІІ-ІІ ст. до н.е. національність визначалася громадянським статусом, більшість серед громадян становили, відповідно, етнічні єгиптяни або етнічні римляни. Відтак не належність до держави робить людей етнічною спільністю, хоч держава і сприяє її утворенню. Цьому, насамперед, слугує спільність етнічного походження.

Народно-державна релігія - це складний комплекс, в якому представлені ідеї, які виражають інтереси пануючих етносів та соціальних верств, що відповідають їхнім потребам, але там наявні і уявлення підлеглих народів, образи, які близькі й зрозумілі простим верствам населення країни.

Тому ці релігії відзначаються більшими масштабами впливу, кількістю своїх послідовників. Вони є обов'язковими для певного етносу, оскільки найкраще оберігають його, запобігають духовній асиміляції. Національні або народно-державні релігії тісно переплетені з національною культурою, традиціями і звичаями того народу, серед якого вони поширені. Вони мають величезний вплив на ментальність народу, виявляють її, абсолютно регламентують його поведінку, мораль. Можна сказати, що кордони етнічні, релігійні і державні майже збігаються.

Але релігія - це не просто, як писав М.Вебер, "функція якогось соціального організму, який є його носієм, це не просто "ідеологія" або "відображення" його матеріальних або духовних інтересів". Виходячи з цього, зміни в рамках етнічних релігій викликані як духовними потребами, так і внутрішньорелігійними.

Національна релігія - це не тільки етап у розвитку певного релігійного комплексу, а й характеристика особливостей релігійності того чи іншого народу. У вітчизняному контексті термін "національна релігія" актуалізувався на хвилі національного відродження, коли постали питання, яку релігію вважати релігією українців, чи достатньо у назву вписати "українська" і Церква

Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. - М., 1994. - С.45.

автоматично стає етнічною, зрештою, який зміст взагалі вкладати у поняття "український"? Отже, питання полягає в тому, які ознаки дають змогу ідентифікувати релігію як національну, чи достатньо для цього просто факту існування та дії в Україні якоїсь Церкви, тобто функціонування її в нашому етнічному середовищі, а чи ж для того, щоб вважатися національною, релігія має набувати якихось національних (етнічних) рис?

Сьогодні терміном "національна релігія" послуговуються при визначенні національної спрямованості тієї чи іншої релігії. Для українців, що абсолютно очевидно, національною релігією в такому разі постає і відроджуване язичництво, і вкорінене з роками в історію та ментальність народу християнство. Про все це докладно у розділі "Етнологія релігії".

4. Різновиди етнічних релігій

Однією з особливостей духовної історії народів світу є те, що кожний з них на давньому етапі своєї історії витворив свою специфічну релігійну систему.[1] Дамо описання деяких з них.[2]

Давньогерманська релігія - система політеїстичних вірувань і культів стародавніх германців, що жили племенами в Центральній Європі, Скандинавії, Англії, Ісландії. Давньогерманська релігія має дві лінії - західногерманську і скандинавську, з яких остання найбільш повно дійшла до нашого часу. Вона має чимало спільного з віруваннями індоєвропейських, народів. Малочисленні дані про міфологію та вірування західних германців зосереджені в основному в "Германії"" Тацита (1 ст. н.е.) та працях європейських істориків VI-VIII ст.ст. Іордана, Прокопія Кесарійського, Григорія Турського. Систематичні дані про давньогерманську релігію одержуємо лише із скандинавської міфології, відображеної головним чином в ісландських літературних пам'ятках ранньохристиянської доби ("Старша Едда", "Молодша Едда", так звана поетична еддична міфологія). Основними богами давньогерманської релігії вважалися Водан (Один), Тиу (Тюр), Донар (Тор), Фрея (Фригг) цій релігії притаманні специфічні характерні уяви про створення і "модель світу", своєрідний "рай" з богами, царство мертвих, боротьбу з ворожими чудовиськами тощо.

Боги у давньогерманській релігії (аси) представлені очолюваною Воданом

Див.: Токарев С.А. Религии в истории народов мира. - М., 1976; Шпажников Г.А. Религии стран Африки. - М., 1981.

Матеріал про різні етнічні релігії до цього параграфу взятий з "Релігієзнавчого словника" (К., 1996).

(Одином) патріархальною родовою общиною, у якій, однак, важливі питання вирішуються на тингах (народних зборах у скандинавів). Ця релігія найдовше зберігалась в Ісландії (включно до 2 пол. XIII ст.).

Давньогрецька релігія також являє систему політеїстичних вірувань і культів племен та народів Стародавньої Греції періоду виникнення й розвитку рабовласницького суспільства. Характерними особливостями цієї релігії були уособлення й одушевления явищ природи (анімалізм), пов'язані з ними людиноподібні боги та тлумачення їхньої поведінки за допомогою міфів. Все, що оточувало стародавніх греків, за їхніми уявленнями, було заселене божествами. Особливою шаною у греків стародавньої доби користувалась годувальниця всього - Гея, в чому знайшов відображення вплив матріархату. За часу панування родової знаті дрібні місцеві божества були замінені олімпійськими божествами, ієрархію яких очолив Зевс - "батько людей і богів". Він втілював у релігійній формі риси патріархального владики: панував над небом, землею, морем і пеклом. Типові образи богів давньогрецької релігії описали Гомер в "Іліаді" й "Одісеї" (VIII ст. до н.е.) та Геосид у "Теогонії"", тобто "Родоводі богів" (VII ст. до н.е.). На початку нової ери стара грецька віра все більше і більше поступається християнству, яке відповідало новим вимогам часу і духовним потребам людей.

Давньоєгипетська релігія склалася як система політеїстичних вірувань і культів народів Давнього Єгипту в VI-IV тис. до н.е. У кожній області (номі) Єгипту були свої пантеони та культи богів, втілених у небесних світилах, камінні, деревах, тваринах, птахах, зміях і т.д. Пізніше місцеві божества групуються у вигляді тріад начолі з богом-деміургом (фіванська тріада - бог сонця Амон, його дружина Мут - богиня неба, їхній син Хонсу - бог місяця, мемфіська - Птах, його дружина Сехмет - богиня війни, їхній син Нефертум - бог рослинності і т.д.). Велику роль у давньоєгипетській релігії відігравали уявлення про загробне життя як безпосереднє продовження земного, але тільки в могилі. З часом виникають уявлення про те, що душі (ба) померлих подорожують по світу тощо. Характерною рисою цієї релігії є обожнювання тварин. До найбільш шанованих тварин - втілення різних богів - відносились: бик (Апіс, Мневіс та інші), корова (Хатор, Ісіда), баран (Амон, Хнум), змія, крокодил (Себек), кішка (Баст), сокіл (Гор), ібіс (Тот) та ін. Пізніше відбувалась антропоморфізація пантеону, однак зооморфні риси у божеств не були повністю витіснені і, як правило, поєднувались з антропоморфними. Так, Баст "зображалась у вигляді жінки з головою кішки, Тот - у вигляді чоловіка з головою ібіса і т.д. Підвищення ролі нових релігійних і політичних центрів, розвиток богословської думки супроводжувались процесом злиття, синкретизації богів. Наприклад, з Амоном ототожнювались Ра, Монту, Птах, Гор, з богом Ра - Атум, Гор, Амон, Осітіс, Птах і т.д. За уявленнями стародавніх єгиптян світ спочатку мав вигляд хаосу, був водною безоднею, з

якої вийшли боги, що створили землю, небо, людей тварин і рослини. Тут на перше місце бога-деміурга виступає Сонце. Традицією давньоєгипетської релігії було обожнювання фараонів, які бачились як "служителі Гора", що впливало на династійність царювання.

Давньоіндійська релігія - це сукупність релігійних поглядів та обрядів, що виникали в II тис. до н.е. в середовищі індоаріїв і яка історично передує власне індуїзму. Виділяють ведичну та брагманську доби функціонування цієї релігії. Ведична доба свою назву отримала від давньоіндійського джерела, яке було створене в цей час, Вед - священних книг, де описуються боги, важливі сторони ритуалу та обрядовості. Весь пантеон складається з тисячі богів, які діляться на земних, атмосферних та небесних. Важливе місце у цей період займають також різноманітні божества, напівбоги, міфологізовані діячі, ворожі сили. Головний сенс обрядовості - жертвоприношення (яджна) у формі вживання священного напою сома або принесення в жертву богам рослин, тварин, людей. Світ, за Ведами, створений або з води ворожими силами (девами і асурами), або з яйця богом Праджапаті чи Брагманом. Всесвіт складається з п'яти елементів - води, землі, вогню, повітря, ефіру (акаша). Брагманська доба відзначається зміною ритуалу, створенням коментарів до Вед - брагманів та аран'як, а також релігійно-філософських трактатів упанішад. Остаточно виокремлюється каста духовних вчителів та виконавців обрядів - брагмани, поширюється явище аскези. Світ, згідно з вченням цього періоду, керується загальними законами карми, якій підкоряються боги й люди. Панівною стає концепція реінкарнації (переселення душ) та необхідності звільнення від нескінченних змін своїх станів (сансара).

Давньокитайська релігія - система стародавніх народних культів і шаманських вірувань, релігійних уявлень народів Китаю. Цю релігію можна реконструювати за фрагментами стародавніх історичних та філософських творів, створених в XIV ст. до н.е. - 1 ст. н.е. Одна з характерних рис давньокитайської релігії - історизація (евгемеризація) міфічних персонажів, які під впливом раціоналістського конфуціанського світогляду дуже рано почали трактуватись як реальні діячі глибокої старовини. Головні персонажі перетворювались у правителів та імператорів, а другорядні - у сановників, чиновників і т.п. Евгемеризація міфів сприяла й характерному для цієї релігії процесу антропоморфізації героїв, який продовжувався у народній міфології аж до останнього часу. Велику роль відігравали в цьому й тотемістичні уявлення. Відомі міфи про хаос (Хунь-тунь), праматір Нюй-ва (уявлялась у вигляді напівлюдини-напівзмії чи дракона) тощо. Давньокитайська релігія наповнена різноманітними духами з рисами тварин і людей, інших істот, мала зооантропоморфний вигляд. Основними персонажами давніх уявлень китайців є культурні герої - першопредки (вони виступають як творці культурних благ та предметів, що удосконалюють та поліпшують життя людей), а також їхні

антиподи - руйнівники космічної та соціальної рівноваги. їхня боротьба - свідчення добра і зла, життя і смерті. З розвитком суспільства спостерігається поява верховних божеств, ієрархічна система яких була запозичена історіографами і служила подальшій евгемеризації міфічних героїв, особливо після створення Ханьської імперії (206 до н.е. - 220 н.е.), коли генеологічні міфи стали використовуватися для обґрунтування права на престол та доказу стародавності окремих родів.

Давньоримська релігія - це своєрідне поєднання політеїстичних вірувань і культів рабовласницького суспільства з елементами релігійних уявлень епохи родового ладу римської громади. Ця релігія значною мірою відображена у римській міфології, яка в свою чергу зазнала величезного впливу грецької. З утворенням класів і держави боги давньоримської релігії (їх було близько 30) стали загальнодержавними, не пов'язаними з певною територією. Найвищим серед державних богів, що уособлював могутність Риму, вважався Юпітер. У Римі для всіх громадян був встановлений обов'язковий культ давньоримської трійці (Юпітера, Юнони й Мінерви). У римському релігійному культі суворо зберігалися старовинні традиції, що сягали родового ладу. Перетворення Риму на середземноморську державу спричинило чималий вплив східних культур з культами їхніх богів. Для релігійного життя періоду пізньої імперії характерний синкретизм. Це було наслідком підриву політеїстичної системи давньоримської релігії і переходу римлян до монотеїзму. Криза ж суспільного ладу (з початку нової ери і особливо в III-V ст. н.е.) викликала глибокі соціальні та світоглядні зміни в житті Римської імперії, стала причиною переходу величезних мас населення до християнства.

Особливості давньоукраїнської релігії розглядаються в параграфі "Українське язичництво" теми шістнадцятої цього підручника.

Давньоіранська релігія відома під назвами парсизм, маздеїзм, магізм. За своїм характером вона є класично дуалістичною системою поглядів, що виникають з X-VII ст. до н.е. її засновником вважають пророка Заратуштру (Зороастра). Тому цю релігію ще називають зороастризм. Заратуштрі приписують створення Гат - найстародавнішої частини священної книги "Авеста" і об'єднання основних релігійних уявлень стародавніх персів. Основна ідея зороастризму міститься у визнанні боротьби двох існуючих сил - Ахурамазди (уособлює світло, добро, істину і життя) й Анхра-Майнью (темрява, зло, омана і смерть). Ареною боротьби цих сил є світ; беруть участь у ній і люди, які володіють свободою вибору. Зусилля прибічників Ахурамазди повинні привести зрештою до перемоги світла й добра. Праведним життям, вартим спасіння, зороастризмом вважалося примноження матеріальних благ за допомогою землекористування. Сучасні послідовники зороастризму парси і гебри вважають праведною також підприємницьку діяльність. Культ зороастризму зводиться до визнання безсмертя душі, загробного життя і кінця

світу, шанування священного вогню, якому присвячувались храми. Вогонь розглядається ними як "очищаюча сила". В наш час зороастризм не є надто багаточисельною релігією. Вона збереглася у парсів в Індії (Бомбей) та у вогнепоклонників в Ірані.

Серед етнічних релігій Індії виділяються індуїзм, джайнізм та сикхізм.[1] Розглянемо їх коротко.

В сучасній Індії поширений також **індуїзм,** що є результатом загальноіндійського історичного й етнічного синтезу. Індуїзм в класичному розумінні сформувався в середині першого тисячоліття н.е. внаслідок еволюції і злиття ведичних і брагманських традицій. В основу віровчення індуїзму покладені релігійні і філософські ідеї брагманізму (дгарма, карма, сансара, мокша, реінкарнація). Серед розмаїття богів в індуїзмі є найбільш поширені і шановані: це - Брагма, Вішну й Шива. Вони складають "тримурті" - тріаду головних індуських богів і уособлюють три основні функції - творчу, охоронну й руйнівну. Сьогодні самостійний культ Брагми майже відсутній. Перевага віддається богам Вішну й Шиві, які доступні і близькі рядовим віруючим. Шанувальники цих богів - вішнуїти та шиваїти складають дві основні групи індуїстів. Бог Вішну з'являється в багатьох образах і приймає десятки різних імен. Восьмим втіленням (аватарою) Вішну був Крішна, дев'ятим - Будда, прихід десятої аватари - Калкі очікується. Шива поєднує в собі протилежні, але злиті між собою риси: він водночас і носій смерті, і переможець її. Він знищує і дарує життя. В індуїзмі популярним є також культ богинь, які виступають у ролі дружин основних богів. Крім того, кожний індуїст обирає для поклоніння особистого бога серед трьох тисяч існуючих.

Культова практика індуїстів така ж різнорідна, як і саме вчення. Але спільним є визнання трьох шляхів (марги) вшанування Бога, наближення до нього і спасіння: кармамарга (праведне життя у відповідності до релігійних настанов), джнянамарга (правильне пізнання Бога через філософствування і роздуми), бгактімарга (наближення до Бога через безмежну любов до нього). Всі об'єкти пошування в індуїзмі - священні камені, рослини, тварини, Боги -мають свої храми, часовні, вівтарі, яких в Індії тисячі різних культурних традицій, архітектурних форм.

В індуїзмі відсутня єдина церковна організація. Його функціонування забезпечується інститутом жрецтва, авторитет якого зберігається досі. Храмові жреці відправляють культ в храмах, місцях масових молінь. Домашні жреці наглядають за релігійним* життям у родинах.

Індуїзм нині сповідує 85 % населення Індії. Він поширений у Пакистані, Малайзії, Шрі-Ланці, Непалі, Бангладеш, ряді країн Африки. Є прихильники і

Словарь: Индуизм. Джайнізм. Сикхизм. - М., 1996; Каниткар В.П., Оуэн Коул У. Индуизм. - М., 1999; Древнеиндийская философия. - М., 1972.

серед європейців та американців, які сповідують його найчастіше в реформованих чи модернізованих варіантах. В Україні неоіндуїзм репрезентують громади Товариства Свідомості Крішни, Ошо Раджніша, Саї-Баби, Шрі-Чінмоя, Товариства Всесвітньої Чистої релігії та ін.

Джайнізм виник в Індії в VI ст. до н.е. Він існує тут і досі, а також в Шрі Ланці. Назва походить від імен Магавіра ("великий герой") і Джіна ("переможець"), що були надані проповіднику Вардхаману - засновнику цієї релігії. За його вченням, він переміг карму сам і вказав шлях до спасіння віруючим. Той, хто поділяє вчення Магавіри, може шляхом праведного життя звільнитись від сансари й досягнути нірвани, чого не дозволяв брагманізм і що наближує джайнізм до буддизму. Кодифікація канона джайнізму сталася лише через дев'ять століть з часу діяльності Вардхамана. А вже в І ст. н.е. джайнізм поділявся на два головні напрями: шветамбари ("одягнені в біле") - вважають, що давні тексти втрачені і відмовляються від усіх спокус життя, і дігамбари ("одягнені повітрям") - займаються встановленням втрачених текстів та їх канонізацією, впроваджуючи більш поміркований підхід у намаганні праведного життя.

Міфологія джайнізму містить безліч богів, розподілених на класи і підкласи. Центральне місце у вченні джайнізму посідає визнання у світі двох споконвічних начал - духовного й тілесного. Животворне начало - душу мають усі предмети, але лише людина може подолати карму, що прив'язує душу до тіла.

Сикхізм - (від санскритського "шишья" і хінді "сикх" - учень, послідовник) - одна з етнічних релігій Індії, яка поширена в північно-західній її частині, головним чином в штаті Пенджаб. Сикхізм виник на ґрунті індуїзму в кінці XV - поч. XVI ст. Його засновником вважається гуру (вчитель) Нанак (1469-1539 рр.), який прагнув об'єднати мусульман та індуїстів. Це реалізувалося в реформуванні традиції та синтезі деяких індуїстських ідей з мусульманськими істинами.

Віровчення сикхізму ґрунтується на визнанні єдиного неперсоніфікованого бога; всі явища світу є проявом його сили. Людина - це боже творіння, яка, йдучи єдиним шляхом - шляхом любові до Бога, може спастися, тобто злитися з ним. Любов до Бога робить всіх людей рівними, однаково достойними. Тому сикхізм так послідовно виступає проти соціальної нерівності, кастовості в суспільстві.

Сикхізм славить милосердя, творення добра, вимагає віри в гуру - духовного наставника (визнаються 10 таких вчителів).

Основні віросповідні положення цієї релігії викладені в книзі "Грантх Сахіб" (або "Аді-Грантх" - витокова книга), що зберігається в головній святині сикхів - Золотому храмі Амрітсара. На відміну від індуїзму, культ в сикхізмі значно спрощений, синкретичний. Сикхи вирізняються своєю сильною

громадою - хальсою. Члени громади отримують спеціальну посвяту і повинні дотримуватися вірності символу віри та "правил п'яти "К" (пандж какке)", який є своєрідним кодексом поведінки сикхів: кеш (носити довге волосся, яке ховається в спеціальний головний убір, і не стригти бороду), качх (вбиратися в короткі штани), кангха (спеціальний гребінць), кірпан (короткий кривий меч), канкан (зброя у формі стального браслету). Сикхів можна вирізнити за зовнішністю. В світі вони відомі також своїм сепаратизмом, вимагаючи відокремлення штату Пенджаб від Індії, який втратив свій незалежний статус як окрема держава сикхів Халістан ще в середині XIX ст.

Тепер розглянемо релігійний світ Китаю,[1] який визначається двома духовними феноменами - даосизмом і конфуціанством.

Даосизм (дао з китайського - шлях) - одна з основних китайських релігійно-філософських течій. Виник він у другій половині I тис. до н.е. Після проникнення в Китай буддизму разом з ним даосизм і конфуціанство склали сан цзяо ("три релігії"). Згідно з традицією, засновником даосизму вважається Лао-цзи. Найважливішим його представником був Чжуан-цзи. Даосизм в II-III ст. ст. поділився на філософію дао (дао цзя) і релігію (дао цзяо). В Китаї існувало своєрідне релігійне об'єднання даосів. Його першим патріархом вважається Чжан Даолін (Чжан Фухань).

Релігія даосизму базується на вченні про дао (шлях, вічний, абсолютний і загальний закон спонтанного виникнення, розвитку й зникнення Всесвіту). В основі практики цієї релігії лежить принцип наслідування дао, який дістав назву у-вей (недіяльності). Релігійний даосизм увібрав у себе магію, алхімію, лікування, демонологію та інші елементи народних культів та шаманських вірувань. Абсолютизація ідеї безсмертя стимулювала пошуки даосами різних способів продовження життя (цан шен) за допомогою сексотерапії, дієти, пневмотерапії тощо.

Релігійний даосизм особливо поширився в епоху Тан (618-907 рр.) і став невід'ємною частиною "національного культу" - вірувань і обрядів народних мас. Пантеон даосизму налічує тисячі безсмертних духів, героїв місцевих культів та інших істот. Цей пантеон очолювався спочатку трьома абстрактними містичними символами: Тай-чу, Тай-су, Тай-і, а за іншою версією - Тянь-і (небесний початок), Ді-і (земний початок) і Тай-і (вище єдине). В процесі розвитку даосизму і поглинення ним народних культів абстрактні категорії цієї тріади були персоніфіковані в образах Лао-цзи, Хуань-ді і Пань-чу (іноді Тай-і). Громади даосів зареєстровані і в Україні.

Конфуціанство (власне жу цзя - "школа вчених книжників") - це китайська філософська школа. З часом вона стала однією із найбільш

Томпсон М. Восточная философия. - М., 2000; Васильєв Л.С. История религий Востока. - М., 1999.

впливових трьох головних релігійно-філософських течій Китаю - конфуціанства, даосизму та буддизму. Заснована ця течія Конфуцієм - філософом і педагогом, який створив своєрідне етико-політичне вчення. В конфуціанстві центральне місце завжди займали питання моральної природи людини, її життя в родині, суспільстві, державі. Важливу роль в своїй системі Конфуцій надавав концепції "Неба" і "небесного веління". "Небо" - це частина природи, але й вища духовна сила. Людина, обдарована "Небом" певними етичними якостями, повинна жити в злагоді з ними, з моральним законом (дао) й удосконалювати їх за допомогою навчання. Мета вдосконалення - досягнення рівня "благородної людини" (цзюньцзи), яка має 5 "шляхетних якостей": Жень (людяність), 1 (обов'язок), Лі (норми поведінки), Чжи (знання), Сінь (вірність). Ці якості мають базуватися на принципі Сяо - любові сина до своїх батьків.

Після смерті Конфуція його вчення поділилося на 8 шкіл, особливо значимими з яких було лише дві: школи Мен-цзи і Сюнь-цзи. Поступово конфуціанство стає державною релігійно-філософською і правовою системою Китаю. В Танський період (618-907 pp.) починається формування неоконфуціанства, яке розквітло в період Сун-Мін (960-1644 pp.).

Традиційна релігія японців називається **сінто** (буквально з японської - шлях богів). Вона сформувалася в VI-VII ст. ст. на базі родоплем'яних анімістичних культів і шаманства. Послідовники сінто поклоняються сонму божеств й духів (камі), які, згідно з їх уявленнями, оживляють всю природу і здатні втілитися в будь-який предмет (спис, фігурку божества, дзеркало та ін.), що стає об'єктом поклоніння (синтай - дослівно "тіло бога"). Найважливішою серед божеств в системі сінто є сонячна богиня Аматерасу Омікамі.

Головним в обрядах сінто є поклоніння численним камі, які спершу були уособленням тварин і рослин, предметів і явищ природи, душ предків. Згідно з сінто, зв'язок між камі і людьми здійснюється через представника богині Сонця на Землі - імператора (мікадо), який вважається родоначальником усіх японців. Священною книгою сінто є збірник легенд "Кодзікі".

З часом сінто був потіснений в Японії буддизмом, але розвиток буржуазного підприємництва в XIX ст. сприяв відновленню впливу цієї релігії з подальшим перетворенням її на державну. Складовими частинами державного сінто стали: тенноїзм - культ імператора (тенно) і його предків; династичне сінто, тобто культ, що особливо вшановується імператорською сім'єю, яка нібито перебуває в родинних зв'язках з богами; храмовий сінто - культ різних богів у храмах; домашній сінто - культ богині Аматерасу з її кнотами в кожній "вірнопідданій" сім'ї. Окрім державного сінто, в Японії існував т.зв. вульгарний сінтоїзм, який включав у себе систему давніх шаманських культів і повір'їв.

В XIX ст. в Японії виникли численні неосінтоїстські секти. Вони мали яскраво виражений шовіністичний характер, заперечували характерні для сінто елементи буддизму. Метою життя, згідно з цією етнічною релігією, є

здійснення ідеалів предків. На відміну від буддизму, який одночасно визнають багато японців, що вбачають в ньому гарант свого потойбічного благополуччя, з сінто вони пов'язують свої надії на краще земне життя.

З 1946 сінто в Японії відокремлено від держави. Формально був відкинутий культ імператора, хоч покійні імператори продовжують вшановуватися як "боги" і на їх честь в країні споруджено багато храмів. Існуючий нині в Японії храмовий сінтоїзм організаційно розділений між окремими храмами та їх асоціаціями. Центром релігійного життя сінто є храм Ясукуні в Токіо, присвячений божествам жертв війни.

5. Іудаїзм як національна релігія

(іудаїзм - одна з найдавніших національних релігій. Основи її віровчення викладені у Танаху (Старий Заповіт) та Єрусалимському і Вавілонському Талмудах. Іудаїзм вважається етнічною релігією, оскільки представники різних народів, які її сповідують, вважаються євреями, незважаючи на їх різні мови, звичаї, культури, раси і т. і.

Віровчення це сформувалось в античній Іудеї, де було складено його Священне Писання. Визначну роль у цьому процесі відіграли фарисеї, які продовжили розвиток віровчення після руйнації Храму. Раббі Іоханан Бен-Заккай, який зумів врятуватись з обложеного римськими військами Єрусалиму, після його падіння заснував у містечку Явне школу, яка стала духовним центром прихильників іудаїзму. Саме там був складений перший збірник коментарів до Танаха, названий Мішною.

Мішна стала головним предметом вивчення, удосконалення та подальших коментарів і в палестинських, і у вавілонських іудейських школах. Вчителі, яких називали амораїм ("промовці"), обробляли Мішну слово за словом, вивчали та обговорювали її зміст, погоджували протиріччя, що зустрічалися, і простежували корені мішнаїстских вчень у Священному Писанні.

Інтелектуальна діяльність багатьох поколінь вчених обумовила появу Гемари (що буквально означає "завершення"). Разом із Мішною Гемара утворила Талмуд, що зберігся у двох варіантах - єрусалимському і вавілонському. Талмуд містить багатий матеріал, що охоплює буквально всі сфери іудейської релігії й етики. Це - моральні міркування, афоризми життєвої мудрості, метафізичні ідеї, історичні і легендарні оповіді з біблійної історії, мрії про майбутнє євреїв і месіанські бачення порятунку всього людства, а також багато зауважень, що часто є результатами рідкісної спостережливості в геометрії, медицині, астрономії, фізіології, ботаніці та ін. Єрусалимський і Вавілонський Талмуди - результат діяльності двох різних духовних центрів - відрізняються один від одного матеріалом і методологією, стилем і мовою.

У системі освячення життя в іудаїзмі найбільш важливим інститутом після домашнього вогнища служить синагога. Це - місце і богослужіння, і навчання, і суспільних контактів. Синагога сприяє тому, щоб єврей усвідомив своє призначення як член свого народу і вселюдської спільноти. Як і в домашньому житті, у синагозі є свої символічні особливості. Головна особливість зовнішнього вигляду синагоги - ковчег. Це - своєрідна шафа, у якій зберігаються сувої Тори (Арон Койдеш) і до якої звернені всі, хто молиться. У синагозі є також постійний вогонь, що нагадує про вогні семисвічника, який постійно горів у Храмі. Крім того, кожна синагога має кафедру з пюпітром, альмамар (або біма), на якій читають Тору. Вона служить нагадуванням про вівтар Храму і, подібно вівтарю, розташована в більшості випадків у центрі приміщення. До синагоги примикають класи, що у Талмуді називаються бет-а-сефер (будинок книги), де навчають Торі дітей. Часто при синагозі є також бет а-мідраш - будинок навчання, у якому підлітки і дорослі люди займаються вивченням Тори. Деякі общини мають ще й навчальні заклади вищого рівня -єшиботи, де вчаться молоді люди, що присвятили себе науці іудаїзму. Тут готуються кадри майбутніх духовно-релігійних керівників єврейського народу.

Важливу роль в освяченні щоденного існування відіграють "усталені дні" - свята і пости, що утворюють характерну рису єврейського життя. Перше місце серед них займає Шабат, щотижневий святковий день відпочинку. У цей день віруючий єврей не працює, не займається ніякими справами, не користується транспортом і не бере в руки ніяких знарядь та інструментів, якщо тільки не виникає небезпеки для життя, що автоматично знімає всі суботні заборони.

Головне свято іудаїзму - Песах (Великдень). Він випадає на 15 день місяця Нисан (березень-квітень) і триває сім днів (у діаспорі - вісім). У дні Песах забороняється їсти продукти, виготовлені з квашеного тіста, усе квашене повинно бути видалене з будинку ще до настання свята. Песах - свято весняного відродження природи і символ народження ізраїльської нації, що відбулося при виході з Єгипту.

Третє щорічне свято - це Суккот (Кущі). Свято починається в п'ятнадцятий день Тишрей (вересень-жовтень) і продовжується тиждень. Воно збігається із завершенням збору винограду і виражає подяку Богу за рясні й щедрі дарунки. Свято відзначається чотирма рослинами: етрогом (цитроном), пальмовою гілкою, миртою і гілками верби. З останніх трьох складають щось на кшталт букета, яким разом із етрогом помахують в усіх напрямках, виспівуючи псалми й гімни. З ними в руках утворюють процесію в синагозі, проголошуючи хвалу Богу - дарувальнику всіляких благ. Відповідно до єврейського традиції, ці чотири рослини символізують чотири типи людських характерів, об'єднаних воєдино. Другою примітною рисою свята Суккот є спорудження сукки - куреня із солом'яним або листяним дахом, у якому прийнято їсти весь святковий тиждень.

Якщо три описаних свята носять в основному характер національно-історичний і нагадують про особливі зв'язку Бога з Ізраїлем, то Рош-Ашана, єврейський Новий Рік, що випадає на перший день Тишрея (вересень-жовтень) і святкується два дні (і в Ерец Ізраїль), виходить за рамки вузько національні і набуває характеру загальнолюдського. Це -річниця дня Творіння.

Йом-Кіпур (день Спокути), що припадає на десятий день Тішрей, - кульмінація днів каяття. Це - день утихомирення плоті (у цей день запропоноване повне утримання від їжі і напоїв).

Крім основних свят, визначених Торою, існує ^ряд святкових днів і постів, менш важливих за своїм значенням. Вони встановлені в пам'ять про радісні або сумні події історії єврейського народу. Найрадісніше з них - свято Пурім, позв'язане із пам'яттю про врятування євреїв від повного знищення. Свято післябіблійного походження - Ханука (Освячення), що триває вісім днів. Це - пам'ять про перемогу, здобуту над сирійцями ще в 165 р. до н.е. єврейськими загонами під проводом Суди Маккавея і про наступне очищення й освячення Храму. На Хануку запалюють на спеціальному восьмисвічнику першого дня одну свічу, другого - дві і т. д., доки в останній день не загоряються усі вісім свічок.

Свято Лаг баомер вважається святом вчених. Починаючи з XVI століття, воно присвячується раббі Шим'ону Бар-Йохаї (II ст. н е.), славному патріоту, що не схилився перед римською владою й тиранією, і легендарному автору прославленої книги Зоар, класичного твору єврейської містики.

На відміну від євреїв Європи, євреї, що проживали в країнах ісламу, мали свій центр у Вавілонії і вавілонські школи, з якими підтримувався постійний поштовий зв'язок, керували всіма їхніми релігійними звичаями і практикою. Так почали складатися два найбільших напрямки єврейської традиції. Вже до початку XI ст. одне з них представляло єврейство країн ісламу й Іспанії, що знаходилося під впливом Вавілонії, а інше - євреїв Італії, Франції і Німеччини, що знаходилися під впливом Палестини. Перша гілка стала називатися сефардською (від сфарад - іспанець), а друга - ашкеназійською (від "ашкеназ" - німець).

У середині VIII століття в іудаїзмі виник рух, що сколихнув усе світове єврейство і якийсь час взагалі загрожував йому розколом. Засновником руху був Анан Бен-Давид, що мав успадкувати титул екзіларха. Однак, запідозрений у підривних поглядах і тенденціях, він не одержав цього звання, і екзілархом став його молодший брат. Розгніваний цим рішенням, Анан Бен-Давид відкинув Талмуд і заснував новий рух, що, як колись садукеї, не визнавав авторитету Усного Вчення і покладалося винятково на текст Тори, зрозумілий буквально. Прихильники цього руху одержали назву караїми (від давньоєврейського кореня кара - читати, зокрема, читати Священне Писання), що значить "читачі Біблії"", на відміну від прихильників Талмуду, котрих стали звати "раббинім"

Охороняючи і розвиваючи традиції Талмуду і гаонів (духовні лідери, буквально генії"), прямими спадкоємцями яких він став, середньовічний раббинізм зумів утворити норми поведінки, придатні для будь-яких нових умов і обставин. Тим самим раббинізм зберіг контроль над життям особистості й общини, спрямовуючи її у всіх сферах, починаючи з найбільш інтимних і священних й кінчаючи зовнішніми і світськими. Середньовічний раббинізм, таким чином, прищепив життю євреїв внутрішню дисципліну, що, аж ніяк не обмежуючи розум і подавляючи дух, вберегла іудаїзм від надмірного збочення у раціоналізм та містику. Загальновизнаним главою іудейських коментаторів став раббі Шеломо Бен-Іцхак із Трва (Франція, 1040-1105 рр.), названий по перших літерах його імені Раші. Він мав найбільший вплив на єврейське мислення й освіту. Коментарі, які Раші створив фактично до всього Талмуду, не залишивши без пояснення або тлумачення майже жодного терміну, ідеї, фрази або концепції, з часу своєї появи стали необхідним посібником і для вчителів Талмуду, і для їхніх учнів.

Найбільш систематизованою і вичерпною збіркою законів іудаїзму (Галахи) став кодекс Маймоніда (рабі Моше Бен Маймон, 1135-1204 рр.) "Мішне Тора" ("Повтерення Закону"), названий "Яд хазара" ("Потужна рука"). Маймонід створив цей твір для сучасників і як основу для майбутньої єврейської держави. Іспанський біженець Йосеф Каро (1488-1575 рр.) склав звід законів "Шулхан Арух" ("Накритий стіл"), що обумовив певну стандартизацію іудейського законодавства.

Хасидизм, засновником якого був Ісраель Баал-Шем-Тов (Бешт) (1700-1760 рр.), запропонував вихід і засіб уникнення занепаду духу й розпачі, якому євреї піддалися після численних трагедій XVI-XVIII століть. Хасидизм націлює увагу на спокутну силу Бога в дійсності, у ході повсякденного життя. Не послаблюючи віри в месіанський рятунок, хасидизм вчить, що кожна мить реальності є момент порятунку окремої особистості і крок вперед до загального остаточного порятунку. За допомогою цієї концепції хасидизм розраховує витягти народ із безодні розпачу, в яку той занепав. Месіанські надії, звичайно, не збулися, але процес блаженного порятунку продовжується тут і тепер. Кожна людина може в ньому брати участь. Для цього не потрібно особливих якостей.

До хасидизму увійшла ідея цадика, визнаного праведника, що зайняла в процесі розвитку хасидизму центральне місце. Цадик, що вміє звільнити свідомість від усіх думок щодо земних турбот, у стані сконцентрувати всі помисли на Богові і піднести ефективну молитву. Отже, обов'язок віруючих йти за цадиком. Силою особистого прикладу цадик може допомогти своїм прихильникам розвинути їхні духовні можливості і водночас за допомогою спілкування з Богом забезпечити їм вдачу в земних і небесних справах. Наділяючи свого цадика надприродними спроможностями, його прихильники зверталися до нього за допомогою і порадою. Цадик брав на себе весь вантаж їх

сумів і тривог, молився за них, зміцнював їх і наповнював їхні серця оновленою вірою, новою мужністю і надією. Принцип цадикізму спричинив наступність лідерів хасидизму, який має ряд гілок, заснованих цадиками брацлавськими, сквирськими, тверськими, самарськими, любавічськими та іншими.

Філософом хасидизму був Шнеур-Залман з Ляд (1746-1813 рр.). До нього в хасидизмі переважали емоції і почуття. Навіть теоретичні доктрини, на які він спирався, містили в собі дуже мало філософського. Усе сприймалося на віру, без сумнівів, не кажучи вже про критичну перевірку й аналіз. Головним було вчення про існування Божественних іскор у всьому, в позитивному й негативному.

Такий стан речей влаштовував неосвічених євреїв України, але ніяк не міг задовольнити потреби інтелектуального єврейства Литви. Шнеур-Залман стояв перед необхідністю створити нове вчення хасидизму, у якому теоретична частина була б подана в чіткій формі, а почуття - підпорядковане розуму. Так виник хасидизм Хабада - термін, утворений із початкових літер трьох вищих сефірот - Хохма (мудрість), Біна (розуміння) і Даат (знання). Мудрість позначає народження ідеї; розуміння - розробку її у всіх подробицях; знання - повне сприйняття ідеї розумом. Такі форми мислення Хабада, які Шнеур-Залман застосував у хасидских доктринах, що стосуються Бога, душі та обов'язків людини в житті, із великою пристрастю і глибиною виклав у своїй Книзі навчання "Сефер Танія", що стала настільною книгою хасидім Хабада.

У згоді зі своїм інтелектуальним підходом Хабад надає великого значення вивченню Талмуду. Цадик у Хабаді розглядається не як квазіпосередник між людиною і Богом та чудотворець, а як вчитель, шанований насамперед завдяки своїй вченості і знанням Тори. Проте Хабад зберігає повною мірою екстатичне відношення до молитви і єдність хасидської громади, живий центр якої - ребе. Як і в діяльності інших хасидів, важливу роль у релігійному житті Хабада грають спеціальні мелодії. Як продукт раббинізму, незважаючи на тенденції до антиномій, характерних для всіх містиків, хасидизм твердо стоїть на грунті Шулхан Аруху і навіть йде далі цього кодексу законів, вносячи в ритуал і церемонії додаткові деталі. Хасидизм запровадив ряд змін у літургію.

Емансипація принесла євреям звільнення від багатьох форм гноблення, які панували століттями в християнських і мусульманських країнах. Вона дала євреям рівні з християнами цивільні права і цим поклала початок кінцю автономії єврейської общини, що колись мала владу жадати від своїх членів підпорядкування раббинізму. З цього моменту раббинізм, хоча і не скоротив своєї широкої і різноманітної діяльності, позбавився колишнього майже незаперечного панування. Тепер раббинізм змушений був відступити під тиском нових рухів, з якими йому довелося боротися за вплив на єврейську душу. Для іудеїв загальну атмосферу XVIII століття характеризував рух, який отримав назву Просвітительства, що являло собою спробу західноєвропейської частини людства застосувати наукові критерії до всіх сфер людської діяльності. Щодо

релігії, то автономія знань означала розрив із всякою догмою, авторитетом і традицією. Самостійна особистість ставала єдиним суддею своїх переконань, а в соціально-політичних відношеннях вона поставала проти будь-якої нетерпимості й абсолютної влади та вимагала свободи і рівності для всіх людей.

Значну роль у справі поширення духу Просвітництва серед євреїв відіграв Мойсей Мендельсон (1728-1786 рр.). Він вніс ясність у відношення розуму до віри і здолав концепцію іудаїзму, не допускаючи жодного пункту віри, який не міг би бути самостійно розкритий розумом. В результаті в іудаїзмі народився реформаторський рух, що, виникнувши в Німеччині і перекинувшись в Америку й Англію, прагнув пристосувати стародавні форми і практику єврейського життя до духу культурної атмосфери тих націй, до життя яких євреї прилучилися в ході історичного розвитку.

Консервативний іудаїзм, займаючи проміжне положення між ортодоксами і реформістами, з одного боку, засвоїв цілий ряд зовнішніх особливостей реформізму. Як і там, у консерваторів, за рідкісним винятком, чоловіки і жінки моляться разом, що неможливо для ортодоксальних іудеїв; у службу входять молитва англійською мовою; у багатьох синагогах застосовується орган. З іншого боку, консерватизм заявляє про визнання всієї системи раббинізму, хоча й дозволяє собі інтепретувати релігійні догмати у залежності від сучасних потреб і власних переконань. Поступово консервативний рух зайняв у релігійному, інтелектуальному і громадському житті американського єврейства панівне місце, яке він зберігає й донині. Проміжне положення між реформістами та консерваторами займає прогресивний іудаїзм.

Проте в Ізраїлі лише ортодокси мають своїх представників у Кнесеті і, як правило, в уряді Ізраїлю. Вони мають значний вплив на систему освіти країни, але сам іудаїзм не став ще монолітним утворенням. В Ізраїлі діють сефардійський і ашкеназійський раббінати; реформісти мають значно менше прав, ніж ортодокси. Частина останніх вважає Ізраїль ознакою початку месіанської ери, а інші (харедім) - не визнають цього. Окремі угрупування (Нетурей карта та інші) доходять у своєму негативізмі до антисіонізму. Значна частина ізраїльтян виступає проти звільнення учнів єшиботів від віськової служби, що також ускладнює відносини секулярної та релігійної частин населення країни.

Другим після Ізраїлю центром іудаїзму є США, де переважна більшість євреїв належить до громад реформістської та консервативної спрямованості. Аналогічні позиції займає іудаїзм і в Західній Європі.

В Україні за радянських часів зберігалась деяка кількість іудейських громад, які діяли в умовах постійних утисків з боку державних структур. В незалежній Україні діють десятки ортодоксальних, хасидських і реформістських релігійних організацій, які об'єднані у республіканські структури, фінансуються переважно єврейськими організаціями США та Західної Європи і мають значний вплив на ряд єврейських дитсадків, середніх та недільних шкіл.

Контрольні завдання і запитання

1. Поясніть, чому на зміну первісним релігіям приходять етнічні релігії.
2. Дайте класифікацію етнічних релігій.
3. Що таке народні релігії? Охарактеризуйте їх, наведіть приклади.
4. Назвіть характерні риси національних релігій. Чим вони відрізняються від народних релігій?
5. Дайте коротку характеристику відомим вам індійським, китайським, японським, іранським релігійним системам.
6. Розкрийте специфіку іудаїзму як національної релігії євреїв.

Тематика рефератів

1. Умови і причини виникнення етнічних релігій.
2. Характерні особливості етнічних релігій.
3. Порівняльний аналіз народних і національних релігій.
4. Роль індуїзму (сінто, конфуціанства, зороастризму) в розвитку індійського (японського, китайського, іранського) народу.
5. Вплив язичництва на формування та самоідентифікацію українців.
6. Особливості віровчення і культу іудаїзму.

Рекомендована література

1. Васильєв Л.С. История религий Востока. - М., 1988.
2. Иллюстрированная история религий. В 2-х т.- М., 1992.
3. История религий мира. Энциклопедия в 2-х т.- М., 1996.
4. Історія релігії в Україні. - К., 1999.
5. Крывелев И. История религий. В 2-х т. - М., 1985.
6. Мень А. История религии. В 7-ми т. - М, 1991-1992.
7. Миркина 3., Померанц Г. Великие религии мира. - М., 1995.
8. Малеб М. Религии человечества. - М.-СПб., 1997.
9. Религии мира. Справочное издание "Белфакса". - М., 1996.
10. Релігієзнавчий словник (відповідні терміни). - К., 1996.
11. Токарев С. Религия в истории народов мира.- М., 1976.
12. Филипович Л. Етнологія релігії. - К., 2000.
13. Hopfe L. Religions of the World. - New York, 1987.
14. Man and his Gods encyclopedia of the World's Religions. - 1971.
15. Religious World (Primary Readings in Comparative Perspective). - Chicago, 1991.

Тема XIII
СВІТОВІ РЕЛІГІЇ

В попередніх розділах розглянуті особливості родо-плем'яних та національних релігій. Але протягом останніх двох тисячоліть релігійне життя планети визначають світові релігії.

Світовими є релігії, які долають етнонаціональні обмеженості й постають доступними для сприйняття будь-якої людини. До них прийнято відносити буддизм, християнство та іслам. Світові релігії генетично пов'язані з родо-плем'яними, а ще більше народнісно-національними релігіями. Проте вони істотно відрізняються від них. Якщо становлення національних релігій відображає процес утворення незалежних держав, яким ці релігії служили ідеологічним підґрунтям, то формування світових релігій відбувається за умов розбудови "світових імперій", як їх доповнення. На їх змісті позначилася специфіка способу життя народів великих географічних регіонів. Так, буддизм сформувався на територіях індостанського півострова, християнство - на теренах Римської імперії, Середземне море для якої немовби було всередині розміщеним озером. Іслам виник на Аравійському півострові, який населяли різні племена і народності.

1. Особливості світових релігій

Особливістю світових релігій є те, що вони своєю появою ніби супроводжують значні історичні зміни в житті великих мас людей. Як на нас, то вони знаменують появу феодальних відносин. Так, буддизм виник в VI ст. до н.е. в Індії і країнах Центральної й Південно-Східної Азії, коли вони, відкидаючи кастовий устрій, переходили до класових відносин. Утвердження християнства пов'язане з політичним об'єднанням Середземномор'я під владою Римських імператорів. Іслам також з'явився в роки переходу аравійських племен до феодальних відносин.

Характерною ознакою світових релігій є їх міжетнічний, космполітичний характер, оскільки вони гарантують спасіння незалежно від того, до якого етносу належать їх послідовники. Так, для багатонаціональної Римської імперії як об'єднуюча сила потрібна була якась одна спільна релігія, оскільки за допомогою утверджуваного культу імператора цього досягти не вдалося. Таку роль взяло на себе, з ініціативи і волі імператора Костянтина, християнство, яке допомогло йому піднестися до положення самодержця Римського світу. За новозаповітними повчаннями, християнином міг бути і грек, й іудей, і варвар, і скіф. Своєю п'ятидесятницею Христос підтвердив можливість сприйняття істин Його вчення всіма народами і на рідній їм мові. Якщо іудаїзм обстоював ідею богообраності єврейського народу, то християнство акцентувало увагу вже на спасінні тих, хто

прийняв Божого Сина як свого Спасителя.

Оскільки законсервовані національними релігіями складні обрядові форми заважали спілкуватися з іновірцями, навіть формували нетерпимість до них, то світові релігії на перших етапах свого становлення взагалі не прагнули до своєї специфічної обрядовості, а використовували в асимільованому вигляді обряди автохтонних народів. І це порівняно легко вдавалося їм зробити, адже ці обряди, як правило, виявляли прагнення опанувати за допомогою вищих божеств чи духів силами природи, а світові релігії поставали у вигляді картини людини, а тому були зорієнтовані переважно на регламентацію міжособистісних відносин. Лише через кілька століть після своєї появи світові релігії почали обростати власною обрядовістю. В християнстві вона формується з IV століття.

Особливістю світових релігій є й те, що вони визнають рівність перед Богом всіх людей, незалежно від їхнього соціального стану. Так, в християнстві "всі - брати і сестри в Христі". Індуїзм, який поділяв людей за кастовими ознаками, зазнав через це кризи. Саме це підготувало появу буддизму, який вказував кожному єдиний шлях до нірвани. Слід відзначити, що світові релігії поєднує саме актуалізація вчення про спасіння. І хоч воно в кожній з цих релігій має свою специфіку, але всі вчення переносять ідеали кращого життя із Землі на небо, в потойбіччя.

Світові релігії характеризує те, що їх засновники приходять до людей як спасителі і як вісники благодаті для всього людства. Відтак кожна з цих релігій претендує на роль спасительної сили щодо всього людства. "Ви світло світу, сіль землі", - повчають християни. Простір ісламу - всеохоплююче світове буття, яке з часом має бути заповненим повністю мусульманами. Із ранніх часів поширення ісламу утверджувалася можливість створення для всіх "Божого граду на землі". Шлях до цього - дотримання всіх правил життя, які визначаються Кораном.

Сказане вище засвідчує те, що світовість релігії визначається не кількістю її послідовників, значною територіальною поширеністю чи прагненням до своєрідного зняття, синкретизування всіх раніше існуючих значних конфесій. Саме із-за цього світовою релігією не є майже вісімсот мільйонний індуїзм, поширений в більшості країн світу іудаїзм, синкретизований бахаїзм. Науковою проблемою є те, чому і як багатомільйонні маси погодились прийняти ту чи іншу світову релігію, що слугувало підставою віддати перевагу саме їм. Коли постає питання, а чи можлива нині, за умов явної інтенсивної диференціації існуючих конфесій, поява якоїсь нової світової релігії, то тут певно що вдалу відповідь дав Ф.Енгельс, який писав, що після християнства, цієї найбільш завершеної і абсолютної релігії, створити щось нове, більш досконале й оригінальне, не можна. Сам спосіб життя й мислення сучасної людини виключає це.

Таким чином, світові релігії слугують засобом віросповідного зв'язку людей незалежно від їхньої етнічної, мовної, соціальної, політичної самоідентифікації. Саме вони єднають людей між собою поза їх мовами та

країнами народження чи проживання. Світові релігії відзначаються надто вираженим прозелітизмом, проповідницькою активністю. За конкретних історичних умов в тій чи іншій країні вони можуть набирати етнічних рис, виявляти тенденцію до ідентифікації етнічної і релігійної належності.

2. Буддизм

Буддизм зародився в Індії в середині 1 тис. до н.е. Колишні індійські вірування (брахманізм, племінні культи) не могли в достатній мірі задовольнити потребу в розраді. Привабливість буддизму в країні зі специфічною кастовою структурою була в тому, що він оголосив життя будь-якої людини неминучим нещастям, і в такий спосіб зрівняв усіх людей. Принцип загальної рівності - характерна риса буддизму, що ріднить його з іншими світовими релігіями.

Засновником буддизму був Сіддхартха Гаутама, син царя шак'їв (північний схід Індії). Він одержав всебічну світську освіту, жив у спеціально побудованому для нього палаці, одружився на своїй кузині Яшодхаре. Але якось Шак'ямуні побачив чотири знамення.

Перші три (старі люди, хворий, труп) - засвідчили йому нестійкість сансари (круговорот буття), а останнє (чернець) - шлях до звільнення. Він вирішив втекти від розкоші, а тому після народження сина Рахули покинув палац і приєднався до аскетів. Через сім років, у віці 35 років, Шак'ямуні досяг бодхі (просвітлення) і став Буддою.

Першу проповідь Будда виголосив у парку Ришіпатана біля Ванараси (Бенареса) для п'ятьох колишніх своїх товаришів - аскетів. Сорок років ходив Шак'ямуні по долині Гангу, проповідуючи своє вчення. У 80-літньому віці він помирає.

Буддисти вірять, що принц Гаутама - це одне з нескінченних перероджень Будди, останнє земне тілесне його втілення, що проповідувало дгарму (вчення).

{ Основним ядром буддистської літератури є Трипітака_("Три кошики закону"), складена учнями Будди і записана у 80 р. до н. є. на Цейлоні за царя Ваттагамані. Буддистський канон складається з трьох частин.

І.Віная-пітака ("Кошик дисциплін") - містить правила поведінки, обов'язкові для членів буддистської громади (сангхі). У свою чергу віная-пітака теж ділиться на три розділи.

2. Абхідхідхамма-пітака - метафізичні й етико-психологічні проблеми дгарми (вчення). Складається воно із семи розділів.

3. Сутта-пітака ("Кошик текстів") - подає в найбільш повному вигляді "Вчення" (Дгарму). Це - своєрідна енциклопедія буддизму. Складається вона з п'яти збірників сутр (текстів). Усі ці тексти вважаються священними і записані на мові палі.

Основи будцистського віровчення викладені Буддою Шак'ямуні в першій бенареській проповіді. Насамперед це вчення про "Чотири благородні істини" і "благородний восьмиступеневий (восьмеричний) шлях".

"Благородні істини":

1) життя у світі сповнене страждань;

2) є причина страждань. Це - людське бажання, дурні пристрасті - спрага життя, насолод, земних благ і т.д.;

3) можна припинити страждання. Можливість ця міститься у відмові від дурних пристрастей і бажань;

4) є шлях, що веде до припинення страждань. Це - "благородний восьмеричний шлях". Його складовими є:

1. "Праведний погляд" - розуміння чотирьох "істин".
2. "Праведне прагнення" - рішучість діяти відповідно до цих істин.
3. "Праведна мова" - відмова від брехні, наклепу, грубої мови і т.д.
4. "Праведна дія" - не завдавати шкоди живим істотам і т.д.
5. "Праведний спосіб життя" - чесне добування засобів до існування.
6. "Праведні зусилля, ретельність" - наполегливість у подоланні суєтних думок, дурних впливів тощо.
7. "Праведні думки" - постійне збереження в пам'яті знання про те, що життєві пристрасті, які притаманні людині, здатні тільки завадити їй на шляху до "звільнення", що необхідна відчуженість від усіх мирських пристрастей.
8. "Праведне зосередження" - досягнення внутрішнього спокою, повної незворушності, уникнення навіть від почуття радості з приводу розриву з мирськими путами і свого прийдешнього остаточного звільнення.

Цей восьмеричний шлях Будда назвав середнім, серединним, що позбавляє від крайностей в поведінці. Він "серединний" ще й тому, що знаходиться між двома полярними позиціями - традиціями брахманізму і прихильниками вчень матеріалістів.

Згідно концепції буддизму, людина (і тільки людина) посідає особливе місце в ієрархії всіх істот, тому що вона одна має можливість спастися від ланцюгів одвічної сансари ("колеса життя") і досягти **нірвани** (стати архатом або буддою).

Людська особистість - не що інше, як мінливе поєднання постійно змінних елементів (дхарм); така ж природа і зовнішнього світу.. Не обмежуючись запереченням душі (атман), буддизм вводить поняття сантана ("потік", "послідовність"). Фактично особистість - це лише ряд станів, що змінюють один одного, але вона залишається, хоча б частково, чимось єдиним; і всі її елементи (дарми) зберігають зв'язок між собою. Це відбувається завдяки якомусь внутрішньому чиннику (прапті).

Уявлення про сантану призвело до своєрідного сприйняття ідеї карми. На відміну від багатьох традиційних релігій тут немає вічної душі як носія вчинків,

єдиним "відповідачем" є сама людина, змінити її карму ніхто, навіть Бог, не може. В цьому розумінні нове існування, переродження - результат дій (карм), зафіксованих у попередньому.

Вища мета буддизму - **нірвана** ("заспокоєння", "згасання"). Це - досягнутий особистими зусиллями вищий стан, коли людина звільнюється від всіх земних пристрастей і прихильностей. Взагалі нірвана порівнюється з вогнем світильника, який згас із-за того, що згоріло масло. Всі прояви індивідуальності згасли - немає ні відчуттів, ні образів, ні свідомості. Чинність закону карми припиняється, після смерті така людина вже не відроджується і залишає сансару.

Нірвана - це не смерть. "Серединний шлях" заперечує і вічну смерть. Нірвана розглядається як особливий стан, який неможливо описати, використовуючи людський досвід. В канонічних текстах точного визначення нірвани немає. Вона часто характеризується негативними поняттями (не створена, не зруйновна, не породжена, не вмираюча, нескінченна). Іноді говориться, що вона - "вища мета", "вище блаженство", "вище щастя", але це тільки в тому смислі, що вже припинене страждання, смуток, хвилювання (дхарм). Нірвана реальна лише як "вища мета", як "завершення шляху".

В к. 1 ст. до н.е. - 1 ст. н.е. в буддизмі виділилося два головних напрямки - хінаяна і махаяна.. Відрізняються вони головним чином тим, що хінаяна (мала колісниця) проповідує "вузький" шлях порятунку, а махаяна (велика колісниця) - "широкий".

Хінаяна - це не самоназва. Так прихильники махаяни позначали ті школи, навчання яких здавалося їм обмеженим. За деякими даними кількість шкіл в хінаяні досягла вісімнадцяти. До цього часу збереглася одна школа - тхеравада. Хінаяна поширена в Південній і Південно-Східній Азії, насамперед у Шрі-Ланці, Бірмі, Таїланді, Лаосі. Згідно хінаяни, досягти нірвани може тільки незначна частина людей - ченці. Хінаяна аскетична. Вона вимагає відмови від усіх земних радостей і задоволень. Віровчення і міфологія хінаяни практично збігаються з ранньобуддистськими. Будда в хінаяні не виступає в божественній ролі. Він - просто реалізована людина, наділений усіма можливими чеснотами вчитель, що вказав людям шлях порятунку.

Махаяна - виникає на основі ранньобуддистської школи маха-сангиків. На відміну від хінаяни, махаяні притаманний універсальний характер звільнення: можливість досягти стану Будди дається всім істотам, тому що вони мають споконвічно сутність Будди.

Центральне місце в махаяні - вчення про бодхісатви. Бодхісатви - люди, що заслужили перехід у нірвану, але свідомо залишились на землі заради порятунку всіх істот, звільнення всієї сансари. Це особливий моральний ідеал махаяни, тому махаяну називають ще бодхісатваяна. Досягти нірвани в махаяні можна без обов'язкової посвяти в ченці. Послідовник махаяни повинен більше піклуватися про порятунок інших, ніж про власне благо й особистий порятунок.

Кількість будд в махаяні доведена до безмежності. Вони завжди тут з'являються і мають спільну сутність Трікая - "три тіла". Останніми є: І.Дхармакая - "космічне тіло" Будди, тіло вчення, "втілення абсолютної чистоти". 2. Самбхогакая - "священне тіло", "блаженне тіло". 3. Нірманакая -"магічне тіло", "виявлене тіло".

Дхармакая наділяється характером абсолюту і є єдиним для всіх будд. В пізній махаяні на основі цього виникла концепція аді-будди, що одержала особливе поширення у ваджраяні. Аді-будда (початковий Будда) - сутність всіх будд і бодхисатв. В термінах доктрини трікая - аді-будда розглядається як дхармакая. З аді-будди еманують інші будди і бодхісатви в особливій послідовності (насамперед будди самбхогакая). Аді-будда - не творець Всесвіту, а символ духовної єдності буття, що не має свого початку.

Махаяна розповсюдилася в Центральній Азії, Китаї, Японії, Кореї і В'єтнамі.

Ваджраяна ("діамантова колісниця", має інші синоніми: мантраяна, тантраяна, сахаджаяна) - буддистський напрямок, що виріс із махаяни і склався в VII-XIV ст. в Тібеті. В сучасний період поширена, крім Тибету, в Монголії і Росії (Бурятія, Калмикія, Тува).

На відміну від хінаяни і махаяни в ваджраяні існує ідея про можливість стану будди в теперішньому житті людини. Тому, крім методів, що належать шляху бодхісатви, у ваджраяні широко практикуються вправи йогів (споглядання ідаму, медитація, читання мантр і т.д.). Особливого значення тут надається вшанування гуру (духовного наставника).

Пантеон ваджраяни систематизований за п'яти дх'яні-буддами ("будди споглядання" - Вайрочана, акшобх'я, Ратнасамбхава, Амі-табха й Амогхасідхі), яким відповідають п'ять земних будд. Дх'яни-будди в ваджраяні існують поза рамками часу та простору, вони швидше за все антропоморфні символи, що виникають з порожнечі (шун'яти) під час споглядання і виконують різні функції в процесі переоформлення психіки того, хто споглядає. Пантеон ваджраяни - не замкнута система. Він відкритий для включення нових міфологічних персонажів інших народів або спеціально створених з метою практики йоги найбільшими гуру. Особливо характерною для пантеону ваджраяни є величезна кількість ідамів, а також великих йогів і вчителів, творців різних шкіл і напрямків ваджраяни (Махасіддхі, Падмасамбхава, Цзонхава і т.д.). Особливе місце займають жіночі аналоги, жіночі бодхісатви (наприклад, Тара), жіночі відповідності ідамів (Праджня) та інші.

В наш час буддизм виходить за межі свого традиційного поширення і знаходить послідовників у Європі та Америці. Останні десятиліття внесли в діяльність буддистських організацій нову важливу рису - створення міжнародних об'єднань буддистів, що ставлять перед собою завдання вирішення насущних проблем сучасності.

3. Християнство

Другою за часом виникнення світовою релігією є християнство. Найдавнішим документом християнства є Апокаліпсис ("Об'явлення св. Івана Богослова"), який датується другою половиною 68 року. Отже, в цей час християнство очевидно вже існувало, хоча й у зародковому стані, коли ще не відбулося його відокремлення від іудаїзму. Є всі підстави стверджувати, що християнство виникло у середині першого століття серед євреїв і в початковій своїй стадії було сектою в іудаїзмі. Вимагає лише уточнення питання, чи відбулося це на території Палестини, а чи ж в будь-якій з країн єврейської діаспори. Згідно чотирьох Євангелій і книги "Діяння апостолів", батьківщиною християнства була Палестина, хоча вперше християнами почали називати послідовників вчення Ісуса Христа в Антіохії (Дії 11: 26). Однак є багато свідчень, що християнство виникло серед євреїв, які мешкали в діаспорі - в Малій Азії або в Єгипті. Автор Апокаліпсису звертається до відомих йому сімох християнських спільнот - церков, всі вони знаходяться в Малій Азії.

Про соціальні і філософські витоки раннього християнства є багато літературних джерел. Зазначимо лише, що до них можна по-різному ставитися. Але ігнорувати соціально-економічні передумови й причини, які стали ґрунтом для поширення християнства, підстав немає.

Історія становлення християнства охоплює період з середини I ст. до V ст. включно, протягом цього періоду християнство пережило ряд стадій свого розвитку, які можна звести до наступних:

1) стадія іудеохристиянства (перша половина I ст.);

2) стадія актуальної есхатології (друга половина I ст.);

3) стадія пристосовництва (II ст.);

4) стадія інституційного і догматичного оформлення (III - V ст.). Протягом кожної з цих стадій відбувалася ґрунтовна еволюція віровчення, культу й організації християнства. Змінювався соціальний стан віруючих, утворювалися і розпадалися різні секти і рухи в самому християнстві, відбувалися внутрішні зіткнення, за віросповідною і культовою формами яких приховувалася боротьба соціальних і національних угрупувань з певними реальними суспільними інтересами.

Стадія іудеохристиянства. Євангельський Ісус Христос мав стати прообразом старозавітного Месії, який повинен був прийти з "роду Давидового і Авраамового" (Мт 1:1) і виконати певну місію: сісти на престолі царя Давида, відновити Ізраїльське царство, зібрати розпорошений по всьому світу "останок обраного народу" і стати вічним їхнім Месією. Цей старозавітний месіанський проект в основі своїй євангельським Ісусом не заперечувався. Христос не відмовлявся від того, що його місія відбувається виключно в рамках Мойсеевого закону і свідчень пророків (Мт 5:17-19). Посилаючи дванадцять апостолів

проповідувати, Христос наказував їм до язичників не звертатися, а нести його посланництво лише до "загублених овечок дому Ізраїлевого" (Мт 10: 5, 6). Всю свою месіанську діяльність Христос пов'язував з "обраним народом", тобто євреями, про що переконливо засвідчує епізод з оздоровленням дочки хананеянки (Мт 15:21-28). Зрештою, його учні, які впродовж трьох чи трьох з половиною років спілкувалися з ним, були переконані в тому, що місія Христа - відновити зруйноване Ізраїльське царство і посісти на престолі царя Давида (Лк 24: 21; Дії 1:6).

Отже, євреї - сучасники Ісуса Христа як нація саме так, буквально, розуміли характер Месії і мету його посланництва. Віщування пророків про його прихід і царське служіння були настільки прозорі, що панувало всезагальне очікування явлення месіанського визволення. Євреї стогнали під іноземним гнітом і нетерпляче очікували звільнення. Вони сподівалися , що обіцяний месія як цар Ізраїлю поведе їх на бій з ворогами або якимось іншим чудесним способом звільнить їх "обітовану святу землю" від ворогів. Навіть після воскресіння Христа його учні сподівалися, що саме тоді наступив слушний час "відновити царство Ізраїльське".

Стадія іудеохристиянства мала своє продовження. Адже перші неофіти-хритияни із язичників були поставлені перед вимогою: перше ніж стати християнами, їм потрібно було стати іудеями, тобто згідно вимог Мойсеевого Закону обрізуватися, святкувати суботу, виконувати вимоги щодо жертвоприношень.

Іудеохристиянство мало могутнє підґрунтя - Закон, який, за свідченням Ісуса Христа, "не минеться" "доки небо й земля не минеться". Більше того, Месія застерігав перед будь-якими спробами порушити чи відкинути Мойсеїв Закон (Мт 5:17-19). І лише апостол Павло рішуче пішов на відкинення іудеохристиянства. Він перший зруйнував ґрунт під іудеохристиянством - відкинув Закон цілком і беззастережно, заявивши, що "попередня заповідь відкладається через неміч її та корисливість. Бо не вдосконалив нічого закон" (Євр.7:18,19).

Проблема іудеохристиянства була настільки серйозною, що ап. Павло, який обґрунтував формулу "універсального християнства" (немає різниці і переваги ні у християнина, ні в іудея, ні в елліна), змушений був захищати свою позицію на спеціально скликаному Апостольському соборі (див.: Дії 15). Боротьба з іудеохристиянством була чи не основним зіткненням між різними угрупуваннями і авторитетами в первісному християнстві (див.: Гал. 2: 11 - 14).

Отже, пуповина іудеохристиянства була обрізана. Відтак, зачинателем універсального християнства слід вважати не Христа, а Павла (див.: Колос. 3: 11). Хоча ще автор Апокаліпсиса відтворює ідеї іудеохристиянства, які були надто живучими і в другій половині І століття: на теократичному престолі разом з Агнцем сидять, як царі і священики, лише 144 тисячі представників ізраїльського

народу, а язичники, які вже мають право скористатися з викупної жертви Агнця, стоять долі, у підніжжі Престолу (Об 7: 4-10).

Стадія актуальної есхатології. Книга Апокаліпсис дає нам достовірну картину первісного християнства, оскільки в ній відображені стан і вчення християнства, такими якими вони виглядали в період свого становлення. Тому є всі підстави вважати цю стадію ще й апокаліптичною. До того ж, на даній стадії християнство ще не розірвало зв'язки з іудаїзмом, і ця стадія тісно поєднана з іудеохристиянством. Отже, книга Апокаліпсис свідчить про виникнення в середині І ст. в Малій Азії кількох іудеохристиянських громад. Можливо, що в їх складі вже були й християни з язичників. Перші малоазійські християнські Церкви поки що не мають спільної догматики і культу. Серед них переважають різні течії: прихильники "науки николаїтів", якоїсь "пророкині Єзавелі" і навіть адепти "зборища Сатани", які "називають себе іудеями, але ними не є", та інші (Одкр. 2 13).

Проте від головного стовбуру іудаїзму їх вже відокремлює: 1) напружене очікування прийдешніх грізних подій, які повинні змінити долю як "обраного народу", так і всього світу, привести до загибелі старий світ і створити "все нове"; 2) есхатологічна атмосфера світогляду новоутворених громад ґрунтується на непримиримій ненависті до існуючого стану справ в Римській імперії - до "вавилонської блудниці"; 3) очікування приходу Месії - Христа, який має здійснити вселенський переворот; 4) концепція Агнця, принесення якого в жертву богові є гарантією реальності очікуваних подій.

В 1947 році на березі Мертвого моря в долині Кумрану було знайдено цілу бібліотеку рукописів громади есеїв (есенів), яка діяла тут на межі століть. Деякі сучасні автори заявляють, що есейство майже тотожне ранньому християнству. Це аргументується співпаданням деяких елементів віровчення, обрядів і схожістю внутрішньої організації. Дійсно, дотичних ліній достатньо, щоб твердити про спорідненість есейства і раннього християнства. Але все ж таки кумранські громади есеїв слід сприймати лише як попередників християнства, оскільки немає достатніх підстав вважати есеїв єдиним джерелом і виводити християнство безпосередньо з есейства. В "горизонтальному" синхронному плані це була споріднена течія, віровчення, культ, організація якої співпадали з раннім християнством, але не в усьому.

Взагалі про єдність конфесій в пізньому іудаїзмі і ранньому християнстві мови бути не може. Різноманіття сект без кінця - такий стан християнства періоду Апокаліпсису. Як вже відзначалося, серед семи малоазійських християнських громад було кілька напрямків. Це був період розпалу Іудейської війни (66-70 рр.). Євреї діаспори не могли не знати, що відбувається на їхній Батьківщині. В Апокаліпсисі ніяк не виражено ставлення автора до національно-визвольної війни проти римської окупації Палестини. Відчуваються лише загальна атмосфера апокаліптичної грози, а в оформленому вигляді відображені

лише есхатологічні і месіанські настрої. Зрештою, ці настрої добре відбиті в описах спільного життя перших християнських громад, коли "все в них було спільне". Все, що зв'язувало із земним існуванням, відкидалося. Тут, очевидний вплив есхатологічної установки: "рід цей не минеться, як все збудеться" (див.: Дії 4:32-37; 5:1-11).

Таким чином, первісне християнство було іудейською месіансько-есхатологічною сектою, послідовники якої об'єдналися в очікуванні близького кінця світу і встановлення нових світових порядків, які б відповідали нормам царства небесного на землі. Соціальною базою такого руху могли бути лише пригнічені й обездолені люди, а джерелом - національне й соціальне пригнічення. Ідеї ненависті і жадоба помсти пронизують Апокаліпсис. В той час, коли в Палестині палала національно-визвольна війна, християнсько-есхатологічні громади діаспори з нетерпінням поглядали на небо, очікуючи апокаліптичних вершників, які проголосять прихід Месії-Агнця і загибель Римської "вавилонської блудниці".

Стадія пристосовництва. Кінець світу не наступив, а, навпаки, друга половина II ст. принесла в умовах загальної кризи рабовласницької системи деяку відносну стабілізацію Римського суспільства. В цій ситуації очікування скорого кінця світу позиція християн поступово змінюється на пристосовництво до існуючої ситуації. Це відображено в новозавітних книгах, які з'явилися після Апокаліпсису. Євангеліє і надалі орієнтують християн на очікування кінця світу, навіть близького: "Не перейде цей рід, як усе це станеться" (Мт 24: 34). Але є суттєва різниця між есхатологією апокаліптичного періоду і пізнішою. То була актуальна есхатологія, тобто вчення про те, що кінець світу необхідно чекати в "наші дні", в самий найближчий час, а тому все життя і поведінка віруючих повинні бути підпорядковані цій перспективі. Відмова від установки на близький кінець світу компенсувалася розробкою вчення про безсмертя душі і потойбічне життя. Замість есхатології загальної виникає й формується есхатологія індивідуальна.

Ненависть до Риму - "вавилонської блудниці", очікування скорого суду над нею і винесення небесного вироку, так яскраво відображені в Апокаліпсисі, змінюється апологетикою існуючої римської язичницької влади як "Богом встановленої" і безапеляційним закликом підкорятися їй, бо "хто противиться владі, той противиться Божій постанові" (Рим. 13: 1-7). Євангеліє і послання апостолів закликають рабів підкорятися рабовласникам, працювати на совість. В Євангеліях проповіді Христа, його притчі, окремі афоризми і повчання відповідають уявленням і нормам соціальної поведінки, які типові для римського суспільства II ст. Йдеться про лихварство, обмінні операції, про жорстоке стягування боргів, про діяльність рабів та інших підневільних на службі у багатих. При цьому форми економічних взаємовідносин в тодішньому суспільстві не осуджуються, а сприймаються належним чином як норма.

Християнство вийшло за межі Палестини і єврейської діаспори, почало поширюватися серед багатонаціонального населення Римської імперії. Уже в кінці І ст. християнські громади значною мірою складалися з неєвреїв, а з II ст. процес розчинення християнського ядра в масі прозелітів із язичників посилювався невпинно.

Існуючі в II ст. християнські течії, які згодом перетворилися в єресі і зійшли з конфесійної арени, були численними: групи іудеохристиянських єресей (назареї, ебіоніти, елксаїти), монтанізм, гностицизм. Кожна з цих течій виявлялася неспроможною сумістити свої вірування і культ з тією чи іншою тенденцією, з якої в подальшому розвинувся ортодоксально-церковний напрям. Одним із напрямів пристосовництва християнства в умовах боротьби за поширення в масах була своєрідна конкретизація цього вчення. Абстрактні філософські сентенції про Логос - Слово, яке було Богом (їв 1:1-2), мало що говорили віруючому, були для нього недоступні, оскільки годилися лише для витонченого в філософських спекуляціях розуму ритора і софіста. Інша справа - живе тілесне перетворення Бога, який ходив і діяв на Землі, страждав фізично і морально, щоб відкупити й спасти грішників. Гностичні секти перетворювали людський, а тому близький людям образ Христа в абстрактну філософську категорію. Християнство відмежувалося від гностичної єресі й рішуче засудило її прихильників - офітів і докетів.

Стадія інституційного і догматичного оформлення. Для оформлення християнського віровчення Послання апостола Павла мали таке велике значення, що в протестантській історіографії закріпилася думка, згідно якої саме Павло, а не Христос, був засновником християнства як релігійно-догматичної системи. В цьому є частка істини. Із повчань, афоризмів, притч, проповідей Христа, які знаходимо в Євангеліях, неможливо сконструювати догмати, які лягли в основу Символу віри і всіх інших богословських побудов християнства. Одне з них полягало в тому, що Христос прийшов для влаштування долі не лише ізраїльської народу, а й всього людства. Космополітичний характер, якого набуло християнство уже в другій половині II ст., зумовив необхідність розриву з вченням про винятковість "обраного народу" і з іудейсько-націоналістичним характером первісного християнства та вченням про Месію. Якщо месія з'явився для спасіння всього людства, то повинна була отримати нове пояснення й проблема витоків страждання людства. Справа уже була не у гріхах євреїв перед своїм Богом Яхве, не в тому, що вони стали "служити іншим богам", а в чинниках загальнолюдського масштабу і значення. Головним із таких чинників в догматиці паулінізма постало вчення про гріхопадіння Адама, а отже і про спадкоємність цього первісного гріха, який позначався на всьому людстві. Для його викуплення й повинен був Син Божий постраждати на хресті (Рим 5: 12-19). Так сформулювався перший і основний догмат християнства про гріх Адамів і викуплення та спасіння Христа. Саме Послання Павла оформили й закріпили цю

концепцію в християнстві II ст.

Державно-політична ситуація в Римській імперії цього періоду була сприятливою для християнства. Його космополітична спрямованість, вироблена в минулому сторіччі ("немає ані елліна, ані юдея, ні обрізання, ні необрізання, ні варвара, ні скіфа, ні раба, ні вільного, все й у всьому Христос") (Колос. 3:11), його демократичність і демонстративна любов до низів, реально не загрожувала багатим і правлячим верствам суспільства створювати умови найшвидшого поширення християнства в багатонаціональній масі населення незалежно від соціального стану. Така віропідданська позиція у ставленні до світської влади, пов'язана з проповіддю непротивленства і цілковитого підпорядкування (див.: Петр. 2:18; Еф. 6:5; Тит. 3:1; Кол. 3:22 та ін.), якнайкраще відповідала державній політиці Римської імперії.

І якщо в християнстві початку II ст. було ще багато такого, що виключало можливість його "одержавлення" (актуальна есхатологія, вузьконаціональна іудейська обмеженість, опозиція у ставленні до багатства і заможних (див.: Мт 19:21-23), ненависть до "вавилонської блудниці" - Риму, неприйняття античної культури, в тому числі й філософії, то до початку III ст. у всіх цих відносинах відбулася християнська переорієнтація. Християнство відтак стало єдиною релігією, спроможною претендувати на державну в римській імперії.

Взаємовідносини держави і Церкви в III ст. і на початку IV ст. були складними. Християнські Церкви продемонстрували свою лояльність до пануючого устрою і готовність служити йому. Більше того, вони втягували владу у власні справи й іноді, що було неможливим в попередній період, зверталися до неї для вирішення своїх внутрішніх суперечок. Непослідовна політика імператорів щодо християнства пояснюється тим, що вони, шукаючи шляхів реформування імперії та релігійного культу, не були впевнені в тому, що християнство, ставши державною релігією, зможе бути своєрідним цементом імперії. Тільки на початку IV ст., коли стала очевидною безрезультативність діоклетіанових репресій, імператори взяли курс на визнання християнства як дозволеної, а потім і державної релігії, що й було здійснено спочатку імператором Галереєм (293-311 рр.), а потім - Костянтином (306-337 рр.).

Жоден догмат християнства не з'являвся одразу в завершеному вигляді. Минали століття в жорстоких христологічних суперечках, в центрі яких стояло контрверсійне питання: хто такий Христос - Бог, людина чи Боголюдина. Як до Нікейського собору (325 р.), так і після нього впродовж майже 5 століть між різними групами духовенства точилася боротьба навколо тлумачення трьох основних догматів: триєдності бога, Боговтілення і викуплення.

Внутрішньоцерковна боротьба за утвердження християнської догматики і культу, незважаючи на рішення Вселенських соборів, які набирали сили державних законів, спалахували знову і знову. Досить сказати, що крім аріанства, яке завдало великого удару по важливому догмату про єдність Святої Трійці,

інші єретичні вчення, зокрема євноміани, савеліани, фотиніани, апполінаріани, теж відмовлялися вважати Христа Богом.

На початку V ст. особливо жорстока боротьба в серед християн розгорнулася навколо догмату боговтілення. Несторіанці твердили, що жінка не могла народити Бога, а лише людну. Обґрунтуванню і захисту догмату боговтілення велику увагу приділив III Вселенський Ефеський собор (431 р.), який ухвалив шість спеціальних правил на захист цього догмату. На VI Вселенському Халкидонському соборі (451 р.) знову велася боротьба навколо догматів боговтілення і викуплення. Монофізити відмовлялися визнати у Христі наявність людських якостей, а отже заперечували можливість боговтілення в людині. Це підривало віру в страждання, смерть, викупну жертву і воскресіння Христа. Собор ухвалив догмат боговтілення, за яким Христос водночас вважається Богом й досконалою людиною. В цей час імператором Маркіяном був виданий закон, згідно якого жорстоко каралися всі, хто відмовлявся визнавати цей догмат.

Суперечка про природу Ісуса Христа продовжувалася і в VI ст. Лише на II Константинопольському соборі (553 р.) прийнято 82-е правило, яким зобов'язувалося зображати Ісуса Христа в людському вигляді, а не як Агнця. Довготривала боротьба навколо вшанування й поклоніння образам (майже півтора століття іконоборства) завершилася на II Нікейському соборі (787 р.), який ухвалив правило про необхідність зображення святих і поклоніння їм.

Ще більш довготривалим був процес формування християнських таїнств і пов'язаних з ними обрядів. Автору "Одкровення Івана Богослова" таїнства не були відомі. Тільки після розриву з іудаїзмом християнство пристосувало до свого культу хрещення, а згодом - євхаристію (причастя). Впродовж століть вводились таїнства миропомазання, єлеоосвячення, шлюбу, покаяння і поєднаної з ним сповіді. Але боротьба за всезагальне визнання християнських догматів і культу не зупинялася, набуваючи в окремі періоди гострих форм. Ставлення західної і східної частини християнства до третьої особи Святої Трійці - Бога-Духа Святого (так зване filiogve - "і Сина") остаточно закріпило вже століттями визріваючий розкол в християнстві на католиків і православних. Ряд нових догматів, які визнаються лише римо-католицькою Церквою (щодо пріоритету особи Римського папи в Церкві, чистилища, філіокве, євхаристії, маріології та ін.), закріпили і ще більше поглибили розбіжності між католицизмом та православ'ям.

Наступний великий розкол християнства відбувся на початку XVI ст. в епоху Реформації, яким започаткована третя течія християнства - протестантизм, який відзначається великим багатоманіттям своїх форм (ранній протестантизм - лютеранство, кальвінізм, англіканство та ін., пізній - баптизм, євангелізм, п'ятидесятництво, адвентизм та ін., неопротестантизм - Церква Христа, новоапостольство та ін.). Більшість форм протестантизму поділяють загальні

віросповідні принципи християнства. Проте всупереч претензіям католицької і православної Церкви на посередницьку роль між людиною і Богом протестантизм проголосив особисту віру єдиним шляхом спасіння, Біблію (без Святого Передання) - єдиним джерелом одкровення. Він також значно спростив богослужіння і вбрання молитовних будинків, обґрунтувавши принцип загального священства, відкинув інститут спеціальних священиків і чернецтва, залишив лише два таїнства - хрещення й причащання. Відкинуто також і поклоніння іконам, мощам, святим, храмам тощо. Протестантизм немає свого єдиного світового центру, але бере активну участь у світовому екуменічному русі. Внаслідок розколів та інших чинників кількість течій в протестантизмі постійно збільшується. Послідовників його уже десь в три рази більше, ніж православних.

4. Іслам

За кількістю своїх послідовників іслам є другою (після християнства) світовою релігією. За приблизними підрахунками, загальне число мусульман на земній кулі складає десь один мільярд. Вони мешкають у більше, ніж 120 країнах. В 28 країнах іслам є державною релігією (Єгипет, Іран, Ірак, Кувейт, Мароко, Саудівська Аравія, Пакистан та інші). Переважна більшість мусульман (понад дві третини загальної кількості) живуть в Азії. Це приблизно 20 % населення цієї частини планети. Біля 30 % послідовників ісламу живуть в Африці, що складає приблизно 49 % населення цього континенту. Відтак, основна маса віруючих мусульман зосереджена на цих двох континентах світу.

Іслам - відносно молода світова релігія. Він виник на початку VII ст. н.е. Формально часом появи ісламу вважається 622 р., коли засновник нової релігії Мухаммед був змушений тікати із свого рідного міста Мекки в сусідню Медіну. Пануюча аристократична верхівка племені корейшитів не прийняла його вчення. Це відбулося 26 липня 622 р. Від цієї дати і починається мусульманське літочислення.

Час виникнення ісламу (кінець VI - початок VII ст.) - період гострої соціальної та політичної боротьби, швидкого руйнування первісного ладу та формування раннього класового суспільства на Аравійському півострові. Водночас загострилась озброєна боротьба двох світових імперій - Візантії та сасанидського Ірану. Соціальні та ідейні хвилювання своїми відгомонами доходили й до Західної Аравії. Як соціальне та духовне явище, іслам був, з одного боку, підсумком особливого розвитку суспільства аравійського півострова, а з другого - одним з породжень загальних процесів, які тривали на Ближньому Сході в епоху від давнини до середньовіччя. Виникнення ісламу пов'язане як з впливом та розвитком монотеїстичних релігій - іудаїзму та християнства, так і з еволюцією релігійної свідомості мешканців Аравії, із

специфічними аравійськими формами синкретичного монотеїзму. З'явилися люди, які вірили у єдиного Бога, але вони не відносили себе до якоїсь офіційної релігії. Активно відбувався процес етнічної та культурної консолідації арабів, формувалась єдина арабська мова. Потреба в ідеологічному обгрунтуванні цих політичних, економічних та соціальних змін, у стимулюванні їх розвитку породила в Аравії різні ідейно-політичні рухи. Іслам був виявом цих загальних процесів. Він став важливим фактором у становленні середньовічної арабської народності, нового політичного утворення - Халіфату, нової етноконфесійної спільності - громади мусульман (умма).

На відміну від християнства, іслам народжувався в умовах боротьби багатьох економічних укладів. З одного боку, в арабських племенах велась жорстока боротьба між могутньою родовою аристократією племені корейшитів, а з другого - масою вільних бідняків - простих ремісників, землеробів, кочівників-пастухів. Ця боротьба, що розгорнулась в умовах первісного ладу, розхитувала його і наближала перехід до класового суспільства. Роздробленість арабських племен, їх економічна відсталість, перехід до класового суспільства з сильною централізованою державною владою - все це викликало потребу в суспільній силі, яка спроможна була б здійснити це історичне завдання. Такою силою постав народжений феодальний устрій. Йому необхідно було об'єднати всі арабські племена для захисту від ворожих сусідів - Візантії та Ірану. Однією із перешкод на шляху до здійснення цього завдання були старі плем'яні культи, які підтримували віджилі традиції первісного ладу. Тому, починаючи з кінця VI ст. серед арабів починається реформаційний рух, відомий під назвою Хафінського (від араб, "хафін" - пророк). Цей рух охоплює всю територію Аравії. Складається ряд центрів релігійної реформації. Найбільшим з них був Йємен на півдні Аравії. На чолі цього руху стає Мусалім. Другий центр реформаційного руху розмістився на північному заході півострова. Вождем його стає виходець з роду корейншитів Мухаммед, котрий після довготривалої боротьби одержав перемогу як над старою родовою аристократією, так і над Мусалімом.

Виникнення ісламу підпорядковується загальним закономірностям формуванням світових релігій. Він виник на базі родоплем'яних культів одного із найбільш впливових племен Західної Аравії - курейшитів. їхнім плем'яним богом був Аллах (араб. Аль - Ілах), який з часом витіснив богів слабкіших племен. В цілому соціокультурна ситуація того часу сприяла формуванню в арабів монотеїзму.

Звичайно, процес формування монотеїстичної релігії не проходив тут сам собою. Рішучий імпульс йому надала реально історична особа - пророк Мухаммед (570-632 рр.). Полишивши торгові справи, він в 610 році виступив з проповіддю монотеїстичної релігії, яку назвав іслам (в перекладі з арабської означає "покірність", "віддання себе Богу"). Мухаммед проголосив, що існує

лише Аллах і що всі повинні бути покірні його настановам про царство справедливості й миру на Землі.

В проповідях Мухаммеда звучали також вимоги соціальної справедливості, братства віруючих, здійснення благодійницької допомоги бідним, засуджувалося лихварство, проголошувалася необхідність дотримуватися простих норм моралі.

Віровчення ісламу викладене в головній "священній книзі" мусульман - Корані. Зміст Корану нібито був переданий Мухаммеду самим Аллахом через ангела Джебраїла окремими одкровеннями, головним чином в Мецці і Медині в 610 та 632 рр. Основу Корану складають перші проповіді Мухаммеда. Повний текст Корану (сухуф) був зібраний після смерті Мухаммеда при Халіфі Османі. Він складається з 114 глав (сур), які мають 6236 аятів (за різними варіантами підрахунку). Коран містить віроповчальні настанови, культові приписи, приписи, які регулюють сімейні, майнові, правові та інші суспільні відносини. Тексти Корану виголошують під час публічних і приватних молитов, державних і сімейних торжеств. Багато слів і виразів із Корану увійшли в літературу та побутову мову мусульман незалежно від їхньої національності.

Вплив Корану на духовний і суспільний розвиток народів Сходу дає право віднести його до найцінніших здобутків культурного поступу всього людства. В історії людства він займає місце поряд з Біблією.

Коран разюче відрізняється від старозаповітних та євангельських текстів. Це не цілісний літературний твір з єдиною композиційною схемою, а тим більше - теологічний трактат з послідовним викладом системи віровчення ісламу. Коран народжувався стихійно, віддзеркалюючи вир життя суспільства на зламі епох, а тому не мав будь-якого плану. В Корані зібрані виступи, проповіді, "пророчі одкровення", що вмовляють чи викривають, повчальні історико-релігійні оповіді про долю стародавніх народів і посланих до них пророків, містить притчі й заклинання, етико-правові та обрядові приписи. Усе це було проголошене в різний час, протягом більш як двадцяти років, перед різними аудиторіями з приводу різних конкретних обставин, мало зв'язок з різними подіями або ж народжувалося через якісь суто внутрішні причини.

Крім релігійно-філософського, законодавчого та історико-культурного, викликає інтерес і літературний аспект вивчення Корану. Це найдавніша пам'ятка прози арабською мовою, що відобразила, завдяки художнім засобам, етапи еволюції особистості Мухаммеда, його утвердження як віровчителя і людини нової епохи. Сприйнятий як слово Аллаха, Коран став джерелом формування єдиної літературної мови арабських народів.

Як святе письмо мусульман, Коран відіграє важливу роль у житті сучасних мусульманських держав. Якщо Коран - це святе письмо мусульман, то святим переказом ісламу є Суна - збірка переказів (хадисів). Вона вміщує епізоди з життя Мухаммеда як зразок для наслідування всьому мусульманському світові.

В ісламі принцип монотеїзму проведений більш послідовно, ніж в інших

релігіях. Тому першим догматом віровчення ісламу є віра в єдиного бога Аллаха. Аллах, утворивши все існуюче, є вищим і всемогутнім, мудрим, милостивим і верховним суддею. Поруч з ним нема інших богів, ніяких самостійних істот. Аллаху покірні всі явища природи, люди, ангели і демони. Другий догмат ісламу - віра в ангелів, які виконують веління Аллаха - оберігають рай та пекло. Третій догмат - віра в те, що Коран є священною книгою мусульман. Четвертий догмат - віра в пророків та посланництво Мухаммеда. П'ятий догмат - віра в кінець світу та загробне життя. Шостий догмат - визнання зумовленості долі людини Богом. Сьомий догмат ісламу - це віра в воскресіння після смерті.

В ісламі є дві основні течії - суннізм і шиїзм. Шиїтська система віровчення, розроблена в XII - XIII ст., визнає тільки 5 догматів: 1) Таухід - єдинобожжя. 2) Адль - справедливість. 3) Нубуваат - пророцтво. 4) Імамот - влада імамів. 5) Кіямат - воскресіння мертвих.

В середні віки були систематизовані обрядові вимоги ісламу. П'ять з них виділені окремо і названі "стовпами": 1. Сповідання віри. 2. Виконання намазу - п'ятиразової молитви. 3. Дотримання посту (урази) протягом місяця рамадану. 4. Виплата релігійного податку зак'ят, садаку. 5. Паломництво в "священні місця" ісламу - хадж. В хадж увійшло й поклоніння могилі Мухаммеда в Медіні, молитви в ряді історичних міст. Кожний мусульманин прагне хоч раз в житті побувати в Мецці, де знаходиться Храм Кааба з відомим чорним каменем - посланцем неба. Крім цих основних обрядових звичаїв в ісламі існують й інші, наприклад, джихад - участь у війні за інтереси своєї країни.

Мухаммед заклав першу в мусульманському світі мечеть. Вона мала вигляд квадратного майданчика. Молитовні збори проходили тут під відкритим небом.

Найбільш важливим обрядом мусульман є обряд суннет (обрізання), якому піддаються хлопчики у віці від 7 до 15 років. Цей обряд є внутрішньою ознакою релігійної приналежності, служить меті відособлення мусульман від людей інших віросповідань.

В ісламі, як і в інших релігіях, окрім обрядів і традицій, існують ще й чисельні свята. Класичний ортодоксальний іслам узаконив всього лише два - Курбан-байрам та Ураза-байрам.

Свято Мавлід (день народження пророка) відзначається мусульманами за місячним календарем у місяці рабі-аль-авваль. 29 серпня 570 року нашої ери за арабськими джерелами народився пророк.

Мухаммед - пророк ісламу. Він походив із небагатого, але знаменитого роду Хашим. Особливе місце в генеалогічному дереві Мухаммеда посідав його дід Абд ель-Мотталіб. В час, коли Мухаммед став старійшиною племені, основні посади в Мецці були в руках нащадків Кусая, які очолювали найбільші клани. їм належали ключі від храму Кааби, нагляд за криницею Зам-Зам, судочинство, вирішення питань зносин з іншими племенами, зберігання священного стяга, що

майорів над курайшитами під час битв, контроль за сплатою податків на користь бідняків, голосування піл час засідань ради старійшин, право скликати загальні збори, управління фінансами міської общини й, нарешті, зберігання гадальних стріл. Таким були десять основних посад, що існували в Мецці.

Мухаммед почав свою проповідницьку діяльність у рідному місті. Першими прихильниками його релігії були найближчі родичі та їхні раби. Вчення Мухаммеда містило важливу й цінну думку - знищення міжплем'ної і внутрішньоплем'яної ворожнечі, бо ж всі віруючі становлять один народ - єдину умму (за його термінологією). Община віруючих, яка згуртувалась навколо пророка в Мецці, стала немовби зародком такої умми. Ця умма із самого початку була задумана як позаплем'яна спільнота, що приймає до своїх лав усіх бажаючих - представників різних племен, різних рас.

Мухаммед своєю проповіддю і силою зброї домігся, щоб родова аристократія визнала необхідність боротьби з Іраном і Візантією за ключові позиції в міжнародній торгівлі, за політичне домінування на Близькому Сході, в Передній і Східній Азії.

Об'єднання арабів під зеленим прапором ісламу завершили перші наступники Мухаммеда - "праведні Халіфи".

Після дворічної боротьби із супротивниками четвертим халіфом став Алі (656-661 рр.), двоюрідний брат і вихованець Мухаммеда, його зять (був одружений з дочкою пророка - Фатімою). Його підтримали рядові мусульмани, незадоволені засиллям за правління Османа представників роду Омейя. Прибічників Алі стали називати "Шиїт Алі", тобто "партія Алі". Звідси й походить назва релігійно-політичної течії шиїтів. Саме Алі започаткував імосмат. Він вважав, що начолі державної влади повинен бути представник пророка, що тільки родинні зв'язки з ним дають духовну владу, а разом з нею і право на вищу світську посаду. Через свою досить непослідовну політику щодо роду Омейя Алі втратив підтримку низів общини. Більше того, декого з колишніх союзників він знищив. Один із хариджитів - колишніх союзників - вбив халіфа Алі в мечеті міста Куфа. В ісламському світі виник глибокий розкол. Він розпався на два напрямки - шиїзм і сунізм, кожний з яких, в свою чергу, має ряд відгалуджень. Шиїтські секти: імаміти, зейдіти, ісмаїліти, кармати, хаттабіти, аліди, кадаріти, мутазіміти, рафрдіти, друзи, асасіни, "Брати чистоти", бектами, хуруфіти, бабіти, бехаїти, махдісти, Алі-іллахи, харіджити, сіфріти, ібадіти, азрахіти та ін. Більшість шиїтських сект виокремилися за принципом визнання того чи іншого імама.

Секти суннітського напрямку: нізалія, сенусіти, саодія, сухардія, тіджамія, чіштія, захіріти, мавламі, маліківи, марідисти, накшбандія, ашаріти, ваххабісти, ансари, ханбаліти, мухаджири, вайсовці, муримди, судизми, ясавія, шафіїти, ахль-аль-хадіє, ахмадія, асхаби, мутазиліти та ін.

Іслам не тільки вимагає від своїх послідовників віри у свої догмати, а й

пропонує їм досить стійкі принципи і правила поведінки, дотримання яких вважається богоугодною справою. Сукупність цих норм отримала нову назву "Шаріат" (від араб, шаріа - вірний шлях до мети). Шаріат включає культові правила й правово-етичні настанови ісламу, виконання яких є обов'язковим для всіх мусульман. Шаріат не має собі аналогу в інших релігійних системах. Він включає як цивільні (світські), так і релігійні вимоги. Його настанови регламентують правові, моральні та релігійно-обрядові відносини. Авторитет шаріату дуже великий і пояснюється тим, що з часу виникнення ісламу і до XIX століття мусульманський світ практично не знав інших законів.

На відміну від всіх інших релігій, в ісламі основні вимоги релігійного культу були включені в систему шаріату. Відтак культ був піднесений до рангу закону, невиконання якого розглядалося не тільки як морально-релігійне порушення (гріх), але й як правове порушення (злочин).

Будь-які спроби реформ, навіть часткові, неминуче визнавалися такими, що суперечить ісламу й рішуче заперечувались.

В Україні іслам поширений переважно в автономній республіці Крим. Мусульмани Криму належать до сунітського напрямку. В 1242 році татаро-монголи завоювали півострів: Крим увійшов до складу Золотої Орди. В XV ст., у зв'язку з розпадом останньої, в Криму виникло Кримське ханство, яке з 1457 р. ввійшло до складу Османської імперії. Начолі мусульманського духовенства Кримського ханства стояв муфтій. Як вища духовна особа, він був другим після халіфа - турецького султана. Всім життям релігійної громади Криму керував імам. У XVIII ст. тільки в Бахчисараї було 32 мечеті. Відкривались мектеби і медресе. У 60-х рр. XIX ст. в Криму було 23 медресе і 131 мектеб (школа початкової освіти). У 1774 р., після війни Росії з Туреччиною, Кримське ханство отримало самостійність, але у 1783 р. вона була знову втрачена: Крим був приєднаний до Російської імперії, яка утискала татар, що сповідували іслам, не лише економічно, а й духовно. У другій половині XIX ст. Крим залишило 161 тис. татар.

У 1917 р. татари становили лише 36,6% сільського і 11,3% міського населення Криму. Зазнавало утисків татарське населення Криму і за часів Радянського Союзу. У травні 1944 р. з Криму було виселено 188626 татар. Нині йде процес їх повернення до Криму, відродження мусульманських релігійних громад.

В Україні на початок 2000 року діяло 337 мусульманські громади, більша кількість яких знаходиться в Криму. Мусульманські громади України діють в структурі трьох самостійних центрів: в Києві - Духовне управління мусульман України (ДУМУ), в Донецьку - Духовний центр мусульман України (ДЦМУ), в Сімферополі - Духовне управління мусульман Криму (ДУМК).

Вищим органом релігійної влади в Криму є Курултай (з'їзд) мусульман Криму. Він вибирає муфтія, який в свою чергу призначає імамів регіональних

мечетей і муедзинів. На сьогодні в Криму налічується більше ста молитовних будинків, частина з яких не є мечетями. Ці будівлі або приміщення пристосовані під мечеті.

Контрольні запитання і завдання

1. Назвіть ознаки, які характеризують буддизм, християнство та іслам саме як світові релігії.
2. В чому своєрідність буддизму як релігії?
3. Чому після християнства не може з'явитися більш досконала релігія?
4. В чому своєрідність ісламу як світової релігії?
5. Назвіть регіони найбільшого поширення кожної із світових релігій.

Тематика рефератів

1. Порівняльний аналіз світових релігій.
2. Своєрідність буддизму як релігії.
3. Течії буддизму і їх відмінність.
4. Етапи становлення християнства як релігії.
5. Ісус Христос в контексті появи християнства як релігії.
6. Виникнення ісламу як виклик часу.

Рекомендована література

1. Валько В. Первісне християнство. - Львів, 1997.
2. Васильєв П. История религий Востока. - М., 1999.
3. Головащенко С. Історія християнства. - К., 1999.
4. Ислам: происхождение, история, современность. - М., 1984.
5. Ислам. Энциклопедический словарь. - М, 1991.
6. Керкс Э. Дорогами христианства. - М, 1995.
7. Кочетов А. Буддизм. - М, 1986.
8. Поснов М. История Христианской Церкви. - Брюссель, 1964.
9. Тальберг Н. История христианской церкви. - М, 1994.
10. Эррикер К. Буддизм. - МL, 1999.
11. Янг Дж. Христианство. - М., 1998.

Тема XIV
ОСНОВНИЙ ЗМІСТ ХРИСТИЯНСЬКОГО ВІРОВЧЕННЯ І КУЛЬТУ

Християнство - цілісна конфесійна і культурно-релігійна традиція. Богословсько-релігійними відповідниками цієї ідеї можна вважати уявлення про єдину позаконфесійну Церкву Христову або дещо ліберальнішу ідею екуменічного, "відкритого" християнства. На перший погляд ці ідеї можуть видатися суто ідеальними конструктами (бо реальність завжди демонструвала саме конфесійний, "розділений" розвиток християнства). Проте вони спираються на реальні, історично підтверджені факти єдності витоків християнської традиції і наявність певних світоглядних та духовних інваріантів, закріплених у Святому Письмі, церковних догматах і канонах. Завдяки цим інваріантам християнство вже дві тисячі років зберігає певну ідентичність, незважаючи на конфесійну різноманітність. Дуже часто саме ця різноманітність допомагає найповніше розкрити конкретну сутність означених інваріантних догматичних принципів щодо тих чи інших історичних періодів, культур, народів, громад та особистостей.

Все це дає підстави для розгляду християнства як чогось цілого, а не як певної окремої конфесії (деномінації) його. Саме різноманітність християнства має розглядатися як його цінність. Цінність, що (залежно від світоглядних уподобань) є наслідком особливостей соціокультурного розвитку людства або дозволена, передбачена і визначена Богом. Значення всіх культурних та конфесійних норм полягає у можливості виявлення через них справжньої повноти релігійного життя в лоні християнської традиції.

1. Біблія як священна книга християнства

Біблія (від грецьк. ta bibliv - книги) - священна книга християнства та іудаїзму. Інші назви Біблії - "Писання", "Письмо", "Святе Письмо" - є калькою з давньоєврейського ketbhe hakkodesh, з грецького graphe, graphai hagiai, з латинського sacra scriptura. Біблія формувалася як окрема книга протягом 1-го тисячоліття до н.е. та 1 -2 століття н.е. шляхом відбору, редагування та канонізації текстів, які іудаїстська, а пізніше християнська традиція вважали богонатхненними.[1]

[1] Див.: Библейская Энциклопедия. - М., 1991; Библейская Энциклопедия. - М, 1995; Галлей Г. Біблійний довідник Галлея. - Торонто, 1985; Нюстрем Э. Библейский словарь. - Торонто, 1979; Словарь библейского богословия. - Брюссель, 1990; Ринекер Ф., Майер Г. Библейская энциклопедия Брокгауза. - 1994.

Структура і склад Біблії. Біблійний канон. Поділяється на дві основних частини - Старий (Вітхий) та Новий Завіти. В основі назви "Завіт" (д.євр. berit, грецьк. diatheke) - угода, договір, союз, заповіт - лежить біблійна ідея про угоду, союз (завіт) Бога з обраним народом та із всім людством. Та частина Біблії, що розповідає про союз Бога з давньоєврейським народом, називається Старим Завітом; саме вона є священною для євреїв-іудаїстів. Друга частина - Новий Завіт - розповідає про союз Бога вже із всім людством через Ісуса Христа. Для християн є священними обидві частини Біблії.[1]

За структурою Біблія ділиться на Старий та Новий Завіти і водночас на окремі книги. Різні напрями християнства мають свої погляди на біблійний канон - склад і кількість книг, визнаних священними. На сьогодні Біблія містить 66 книг у протестантських виданнях, 72 книги - у католицьких та **77** - у православних. Щодо 27 книг Нового Завіту серед християн нині не існує суперечок. Основні суперечності стосуються Старозавітної частини.

З середини І тисячоліття до н.е. і до кінця І ст. н.е. склалося дві основні версії канону (складу) Старого Завіту - так звані Олександрійська та Палестинська. Олександрійська версія, сформована серед євреїв діаспори, зазнала впливу елліністичної культури. До того ж, вона вміщувала низку книг, написаних або за межами Палестини, або досить пізно - наприкінці І тис. до н.е. Ця версія, як більш поширена і популярна, стала основою християнського Старого Завіту. Поділена на 50 книг, вона була засвоєна православними, у 45-ти книжному варіанті - католиками.

Палестинська версія, сформована і відредагована іудейськими книжниками - масоретами, не визнавала аж 11 книг з Олександрійського канону. Саме до цієї версії, вживаної іудаїстами, повернулися у XVI столітті європейські реформатори християнства, починаюча з МЛютера. Тому протестантська Біблія й містить 39 книг у Старому Завіті. Саме стільки книг вважаються канонічними і включаються до друкованих видань Біблії.

Католицька Церква, у відповідь протестантам, канонізувала на Тридентському соборі Старий Завіт з 45 книг; 39 з них дістали назву протоканонічних, решта - девтербканонічних. Православні включають до своїх видань Біблії 50 книг Старого Завіту, умовно поділяючи їх на канонічні (згадані 59) та 11 так званих дуже корисних, тобто гідних для християнського виховання.

Усі християни розрізняють *у* Старому Завіті такі групи книг: **П'ятикнижжя Мойсееве** - книги Буття, Вихід, Левіт, Числа та Повторення Закону (Второзакония); **книги історичні** - книги Ісуса Навина (Єгошуа), Судей, Рут, чотири Книги Царств та дві книги Хронік, Єздри, Неемії, Естер (серед неканонічних книг до цієї групи належать три книги Маккавеїв, Товіт, Юдит,

[1] Ямицкевич В. Библиология.- Спб., 1997; Крывелев И. Библия: историко-критический анализ. - М, 1985; Происхождение Библии - М., 1964.

книга Ісуса сина Сирахова, друга й третя книги Єздри); **книги пророцькі** - книги "великих" пророків: Ісаї, Єремії, Плач Єремії, Єзекіїль, неканонічне Послання Єремії та книги "малих" пророків: Даниїла, Осії, Йоїля, Амоса, Овдія, Йони, Михея, Наума, Аввакума, Софонії, Огія, Захарії, Малахії, п'ять неканонічних додатків до книги Даниїла; **книги учительні** (або поетичні): - Нова, Еклезіаста, Приповісті Соломонові, Пісня над Піснями, Книга Псалмів (Псалтир), неканонічні Премудрості Соломонові.

27 книг Нового Завіту поділяються таким чином: 4 Євангелія - від Матвія, Марка, Луки та Івана. Перші три Євангелія, які споріднені спільністю сюжетів то манерою викладу, називаються синоптичними. На відміну від цих Євангелій, де наявним є наративний компонент, Євангеліє від Івана є зразком християнської містики. Також до Нового Завіту входять історична книга Діянь (або Дій) Святих Апостолів, Послання Святих Апостолів, 14 з них пов'язані з іменем апостола Павла, а решта - з апостолами Яковом, Петром, Іваном, Юдою, а також Пророцька книга Об'явлення Святого Івана Богослова або Апокаліпсис.

Канон Нового Завіту формувався у християнському середовищі протягом I-IV ст. н.е. шляхом вибору загальновживаних текстів, їхнього співставлення та визначення їхньої священності на церковних соборах. В укладенні канонічного списку велику роль зіграли такі християнські богослови-апологети як Юстин Філософ (Мученик), Татіан (II ст. н.е.), Іриней Ліонський, Тертуліан, Оріген (V ст. н.е.), Климент Олександрійський, Євсевій Кесарійський (IV ст. н.е.). Офіційний список з 26 книг, крім Апокаліпсису, був затверджений у 365 р. Лаодикійським собором. Далі новозавітний канон обговорювався па Гіппонському (393 р.) та Карфагенському (397 р.) соборах. Остаточна редакція була затверджена Трульським собором 692 р. Канонічність Апокаліпсису подеколи (аж до IX ст.) піддавалася сумнівам.

Біблійні апокрифи - це ціла низка творів, що виникли в лоні біблійної традиції, але не ввійшли до жодного з варіантів канону Біблії. Такі книги одержали назву апокрифів. Крім неканонічних книг, що входять до православного та католицького списків (таких як Премудрості Соломонові, книги Товіт, Варух, Ісуса сина Сирахова, книги Макавеїв), існують апокрифи в окремих списках як "старозавітні", так і "новозавітні".

Серед старозавітних апокрифів - так звані Завіти 12-ти патріархів, книга Єноха, варіанти книги Буття та Второзаконня. Новозавітні апокрифи вирізняються кількістю творів та різноманіттям жанрів, які в цілому повторюють жанрову структуру новозавітного канону. Лише частина з них дійшла у відносно завершеному вигляді і є оригінальною в порівнянні з біблійним каноном. Решта - результат компіляцій та рекомбінацій. Апокрифічні твори новозавітної пори стали виявленням певних духовно-релігійних традицій, у взаємодії з якими формувалася християнська релігія.

Найчисельнішою (до 50-ти) є група апокрифічних Євангелій. Це

іудеохристиянські та гностичні Євангелія (Євангелія евіонітів, євреїв, протоєвангеліє Якова, Євангеліє Фоми, Євангелія досконалості, Євангеліє істини). Відомі також Євангелія, які були колись поширеними серед нехристиянських груп (Євангеліє маніхеїв), окремих етнічних груп (Євангеліє до Єгиптян, арабське Євангеліє), серед послідовників окремих релігійних лідерів (Євангелія Василіда, Керинфа, Маркіона, Валентина, Левкія, Лукіана, Фаддея). Кілька євангелій пов'язуються з іменами новозавітних персонажів (Євангеліє Петра, євангеліє Юди Іскаріота, Оповідь Иосифа Арімафейського, євангеліє Никодима).

Апокрифічні версії Діянь Апостольських репрезентовані "Діяннями" окремих апостолів (Петра, Павла, Варави, Филипа, Андрія, Фоми, Матвія, Івана). Серед апокрифічних Послань цікавими є переписка між апостолом Павлом і римським філософом-стоїком Сенекою, а також два послання, автором і адресатом яких фігурує сам Ісус Христос. Це - послання Авгаря до Христа та Послання Христа до Авгаря. Нарешті, досить широко був розвинений жанр новозавітної апокаліптичної літератури. Дійшли фрагменти, або ж звістки, про дві версії Апокаліпсису Івана, відмінні від канонічної, про Апокаліпсиси Петра, Павла, Варфоломія, Марії, Фоми, Стефана.

Більшість апокрифів були "відречені", тобто заборонені Церквою. Проте деякі, що не суперечили догматам, дозволялися для читання і навіть були джерелом християнської церковної практики. Найвідомішими з таких дозволених апокрифів є "Пастир" Герма та Дидахе (Вчення 12-ти апостолів). Деякі оповіді про дитинство Ісуса та життя Марії компенсували відсутність відповідних свідоцтв в канонічних Євангеліях і також були засвоєні церковною традицією. Так, деякі сюжети з Протоєвангелія Якова стали основою маріологічної традиції вшанування діви Марії.

Відомості про більшість апокрифів дійшли до нас через полемічні твори християнських письменників II-IV ст. (Тертуліана, Євсевія, Ієроніма та ін.). Знахідки XX століття - у Єгипті (Наг-Хаммаді, 1946 р.) та Палестині (Ваді-Кумран, 1947 р.) дали можливість досліджувати оригінальні тексти Апокрифів.

Переклади Біблії. Вихідними мовами перших текстів Старого Завіту є давньоєврейська і арамейська, а Нового Завіту - грецький гебраїзований діалект койне. Найдавніші переклади Старого Завіту з'явилися у "післяполонний" період історії давніх євреїв (II половина I тисячоліття до н.е.). Це були так звані Таргуми - богослужбові перекази давньоєврейських текстів на арамейську мову, що стала побутовою для більшості іудеїв. Найвідоміші з Таргумів - Таргум Цонафана (V ст. до н.е.), Таргум Онкелос (III ст. до н.е.), Таргум самарян (1 ст. н.е.). Найвідомішим перекладом Старого Завіту грецькою мовою стала Септуагінта або Переклад Семидесяти (за переказом - III ст. н.е.). Цей переклад був створений в Єгипті на основі Олександрійського канону. Він виявив прагнення греко-мовної єврейської діаспори інтегруватися до еллінізованого культурного

світу. Саме Септуагінта стала основою старозавітної частини християнської Біблії.

Біблійні переклади перших століть н.е. були викликані потребами поширення християнської релігії. Основою їх стали як Септуагінта, так і масоретський (палестинський) текст. Це - грецькі переклади Акваіли, Сіммаха, Феодотіона (ІІ-ІП ст. н.е.), сирійський переклад Пешитто (II ст.), готський переклад єпископа Ульфіли, єгипетські коптські переклади, ефіопські переклади (IV ст.), вірменський і грузинський (V-VI ст.).

В той час, як східне греко-мовне (пізніше - православне) християнство послугувалося текстом Біблії, ґрунтованому на Септуагінті, західні Церкви користувалися латинськими перекладами. Найдавніші з пих - Itala Та Vetus Latina (ІІ-ІП ст.). Найвідомішим став латинський переклад 383-405 років, здійснений з єврейських та грецьких манускриптів під проводом Ієроніма Блаженного (347-420 рр.). Цей переклад у XV ст. отримав назву Vulgata (звичайна, загальноприйнята). Під цією назвою латинська Біблія була канонізована Тридентським собором 1546 року і досі є офіційною в католицькій Церкві.

З середини XV ст. в Європі почався енергійний рух перекладів національними мовами. Відомі переклади Дж. Уікліфа в Англії, Я.Гуса - в Чехії, переклади в Голландії, Франції, Італії, Іспанії. Проте неперевершеними стали протестантські переклади XVI-XVII століть: МЛютера і Ф.Меланхтона (1522-1531 рр.), а також У.Цвінглі (1529 р.) - німецькою мовою, Оліветана та Кальвіна - французькою та Royal Wersion короля Якова І, здійснена в Англії 1611 року.

Історія слов'янських перекладів Біблії починається у IX ст. працею святих Кирила-Костянтина і Мефодія. На Русь Біблія прийшла в давньоболгарській церковнослов'янській версії. Особливості богослужбового використання Біблії в православній Церкві - у вигляді окремих збірок (Паремії, Служебне Євангеліє,- Апракос) - ускладнювали появу повного слов'янського (руського) зібрання Біблії. Перша така збірка з'явилася лише у 1499 р. за ініціативи новгородського митрополита Геннадія на основі відомих тоді церковнослов'янських списків, перекладів з Вульгати, з чеських версій, з давньоєврейських (масоретських) списків. Саме Геннадіївський Список, потрапивши в Україну, став прототипом першої друкованої Острозької Біблії (1581 р.). Крім того, в XVI ст. була видрукувана "Бібліа Руска" білоруса Франциска Скорини (Прага, 1517-1519 рр.) та Пересопницьке Євангеліє (1556-1561 рр.), "Учительне Євангеліє" та "Апостол" Івана Федорова (1568 та 1574 р.).

Відомою є також підготовча праця гуртка митрополита Петра Могили в XVII ст. з видання перекладу Біблії староукраїнською мовою та видання "Псалтирі" Симеона Полоцького 1680 року. У XVIII ст. в Росії був видрукуваний узгоджений з Септуагінтою новий церковнослов'янський текст Біблії - Єлизаветська Біблія (1751, 1756,1757 та 1759 роки).

На початку XIX ст. переклад Біблії російською мовою започаткувало

Біблійне товариство в Росії. Був перекладений Псалтир, П'ятикнижжя. Діяльність Біблійного товариства була припинена із-за опозиції Синоду. Протягом 1818-1835 років переклад Біблії здійснив професор-семітолог Г.Павловський. У 1860 р. почався санкціонований Церквою переклад її за участю професури 4-х духовних академій - Петербурзької, Київської, Московської, Казанської за редакцією професора Є.Лов'ягіна. Були використані європейські, грецькі, слов'янські списки біблійних книг. Цей переклад під назвою "Синодального" вийшов у 1876 році. Синодальна Біблія була визнана Церквою нарівні з церковно-слов'янським текстом і нині є осьовою для більшості видань Біблії російською мовою.

Серед українських перекладів у XIX ст. помітними стали переклад Євангелій М.Шашкевича (30-40 рр.), повний Новий Завіт П.Морачевського (не був видрукуваний із-за супротиву Синоду та "валуєвщини") В 1903 р. у Відні виданням Британського Біблійного Товариства з'явився повний переклад Біблії українською мовою, здійсненний П.Кулішем, І.Пілюєм та І.Нечуєм-Левицьким. Того ж року у Львові вийшов Новий Завіт і Псалтир у перекладі С.Бачинського. Протягом 1921-1940 рр. переклад Біблії здійснив І.Огієнко; видрукувана ця Біблія була лише в 1962 році Об'єднаним Біблійним Товариством. У 1963 році під час II Ватиканського Собору, в Римі було затверджено текст Біблії, перекладений і редагований представниками ордену Василіан І.Хоменком, І.Костецьким, В.Бабкою. Нині над новим перекладом Біблії українською мовою працює Українське Біблійне Товариство. Переклад здійснює Р.Турконяк.[1]

Основні ідеї та мотиви Біблії. Біблія - джерело християнського віровчення.[2] Лейтмотив Біблії - сакралізована історія людства, освячена постійною присутністю Бога-Творця і промислителя, його участю в долі кожного народу і людини. Основою людського життя, як індивідуального, так і суспільного, за Біблією, є залежність від волі Бога, правдиве боговшанування та богопоклоніння. Під цим кутом зору Біблія подає також історію духовно-релігійного розвитку людства - від зовнішніх, обрядових форм до внутрішніх, вмотивованих релігійним почуттям та вірою.

Головною проблемою Старого Завіту є угода з Богом та шляхи її дотримання через правдиве виконання божественних настанов - Закону. Старозавітний Закон, в центрі якого стоять Десять заповідей, був даний давньоєврейському народові через пророка Мойсея на горі Синай. Синайське законодавство, що являло собою систему сакралізованих релігійних, моральних, правових та побутових настанов і приписів, стало засадою культурно-релігійної та етичної традиції іудаїзму, а в переосмисленому вигляді і християнства.

Історичні книги Старого Завіту, хоча й суб'єктивно, але спираються на реальні події, що відбувалися на Близькому Сході протягом І тисячоліття до н.е.

[1] Див.: Бюлетень Українського Біблійного Товариства. - 1995-2000.-№ 1-11.
[2] Стагг Ф. Богословие Нового Завета. - К., 1999.

Пророцькі книги подані у вигляді авторських творів представників поширеного у іудеїв І тис. до н.е. інституту пророків - релігійних та моральних вчителів, а часом і політичних ідеологів. Головна проблема, яку піднімають пророки - відповідальність "обраного народу" перед Богом за недотримання Завіту з ним, а також віщування майбутнього духовного оновлення, яке прийде через численні випробування.

Повчально-поетичні твори нечисленні, але різноманітні за жанром та оригінальні за проблематикою. Вони дають приклади релігійно-філософського, художньо-естетичного, морально-етичного осмислення місця людини в житті та її стосунків з Богом. Тут характерними є намагання співставити Божественну і людську мудрість, відшукати безкінечний смисл в кінечному бутті. Кульмінаційна подія біблійної історії, що зображена в Новому Завіті - діяльність на землі Ісуса Христа як Божественного Месії, насамперед його викупна жертва, про яку розповідається в Євангеліях. За християнським вченням Христова жертва є Божою жертвою, що спокутує першородний гріх, дає людству надію на оновлення Завіту з Богом та є містичним шляхом до спасіння.

Образ Христа-Месії єднає Новий Завіт із старозавітною традицією очікування месії, яку відбито у творах біблійних пророків. Особливо ідея спадкоємності підкреслена у Євангелії від Матвія, яке складено в іудаїзованому середовищі. Цим, власне, з'ясовується та увага, яку ця Євангелія приділяє проблемам виконання старозавітного Закону, переосмислення старих біблійних заповідей з позицій внутрішньої релігійності, підкреслення того, що прихід Ісуса є виконанням пророцтв. "Пророцтво, що здійснилося" - базова смислова структура Євангелія від Матвія, яка вводила християнську релігійно-моральну проповідь до кола ментальних звичок іудаїзованого оточення.

На той же час, Євангелія від Марка і Луки виголошувалися для еллінізованих іудеїв та для християн-неєвреїв ("язичників"). На відміну від Матвія, де велику роль відіграє ставлення до Закону, у цих Євангеліях образ та вчення Христа гранично універсалізовані, відповідають потребам усіх народів. Синоптичні Євангелія мають характер наративний, релігійно-дидактичний.

Євангеліє від Івана є яскравим зразком християнської містики. В ньому наголошено, насамперед, на Божественній, містичній природі Христа.

Про містичне виникнення (через дію Духа Святого) християнської Церкви та про початок місійної діяльності апостолів розповідає книга Діянь Святих Апостолів. Наголошуючи на тому, що джерелом спасительної місії є віра в Ісуса Христа і благодать Духа Святого, яка передається через апостолів, книга Діянь подає також чимало свідоцтв про життя перших християнських громад. Тому вона є достовірним джерелом з ранньохристиянської історії.

Апостольські послання, репрезентуючи досить прагматичний жанр (ділова переписка між апостолами та керівниками різних християнських громад), постають відтак зразком богословського та релігійно-морального розвитку.

Апостол Павло, з яким пов'язана найчисельніша група Послань, став фактичним родоначальником християнської теології. Він вперше чітко сформулював суть християнського символу Віри - віра у викупну жертву Ісуса Христа, Його чудесне воскресіння та друге пришестя.

Саме Павло поєднав радикальні есхатологічні чекання перших християн з історичним та соціальним контекстом: очікуючи другого пришестя та кінця світу, християни, однак, мають гідно проводити себе у реальному житті. Підкресливши значення даного Богом Закону для підготовки людства до спасіння, Павло наголосив, що після Христової жертви людина спасається вірою в Христа та Любов'ю до Бога і Ближнього. Таким чином, божественне обранство до спасіння втрачає колишню етнічну обмеженість, стає універсальним, доступним для кожного, хто здатен вірити й любити.

Апостол Павло сформулював практичні засади соціальної поведінки християн (вшанування влади та начальства, гідне професійне служіння, доброчесна поведінка, міцний шлюб для одружених тощо). Павлом була започаткована уніфікація християнських богослужінь та внутрішнього церковного впорядкування (виборність духовенства, церковна ієрархія тощо). Проблемам церковної дисципліни, релігійно-морального виховання, християнської стійкості серед іновірців, полеміці з "лжевчителями" присвячена решта апостольських послань, так звані соборні.

Яскравим зразком християнської есхатологічної містики є Апокаліпсис Івана Богослова, головними ідеями якого стали: неминучість останньої битви Бога з силами Диявола, торжество Христа і перемоги Його над Антихристом, встановлення тисячолітнього царства, Останнього Божого суду й оновлення неба і землі. Прообразом оновленого світу - небесного Єрусалиму постає тут християнська Церква.

Символічним центром Нового Завіту й Біблії в цілому став Ісус Христос, з образом якого пов'язана ціла низка теологічних, філософсько-антропологічних та моральних проблем: Бог як особа та особистість, мирське в Божественному та Божественне в мирському, спасіння та свобода волі.

Християнством було сформульоване якісно нове розуміння релігійності та моральності: виправдання вірою; спасіння через прилучення до викупної жертви Христа; пріоритет внутрішнього релігійного почуття перед зовнішніми обрядовими формами та ін. Була висунута низка теологічно-соціальних проблем: універсалізм та національність в релігії, віра в Бога та існування у "світі", праця та життя в цілому як релігійне служіння, Церква як новий вимір часу та простору, моральний осередок та зразок ідеального суспільства.[1]

Біблія як об'єкт читання і сприйняття в християнстві. Дослідження

[1] Янч Д. Христианство. - М, 1998; Джусани Л. Христианство как вызов. - М., 1993; Мень А. История религии. В 7-ми т. - Тома VI-VII. - М, 1992.

Біблії. Біблійна герменевтика.[1] Християни сприймають Біблію як Слово Боже. Субстанціональною ознакою цієї книги в цілому і кожного з її фрагментів є Богонатхненність, Бугодухновенність. Згідно концепції Богодухновенності зміст священних книг має божественне походження. Він навіяний людям - земним авторам - або шляхом прямого одкровення (об'явлення), або ж шляхом інспірації - божественного натхнення Духом Святим.

Саме богодухновенність, яка соборно визнана Церквою, була свого часу головною підставою для включення тих чи інших творів до біблійного канону. Історично в християнстві існували різні погляди на богодухновенність. Поряд з радикальними, т. зв. вербалістськими поглядами, за якими абсолютно істинним є не лише "дух", але й "літери" Святого Письма, існували думки про можливість алегоричних, символічних витлумачень деяких фрагментів Біблії. Нині серед християнських богословів у більшості своїй в Біблії виокремлюють незмінний, божественний, непогрішимий зміст (догматичний елемент) та літературну творчість людей, які прагнули виразити цей зміст недосконалою мовою свого часу.

Цей підхід, який виник, безперечно, під впливом раціоналістичної критики Біблії, покликаний пояснити наявність у Біблії численних фактичних суперечностей, різночитань тощо. Прагнення віднайти як історичний контекст виникнення кожної біблійної книги, вплив особистості людини-автора, так і вічний, незмінний компонент - потаємний зміст Слова Божого - стало основою сучасної біблійної екзегетики (тлумачення текстів). Такий підхід, що захищає принцип богодухновенності, був підтверджений протягом останніх десятиліть в лоні різних християнських конфесій. Це, зокрема, Догматична Конституція II Ватиканського собору Римо-католицької церкви "Про Божественне Одкровення", або так звані "Чикагські заяви" протестантської Міжнародної комісії з питань непогрішимості Біблії 1973,1982, 1986 та інших років.

Віра християн у богонатхненність Біблії, акцент на власній релігійній інтенції віруючого під час читання та дослідження Святого Письма, не заперечують можливості використання певних технічних, допоміжних засобів.

Бібліографічний апарат та допоміжні джерела інформації. Крім поділу Біблії на окремі книги, обсяг яких далеко не однаковий, є поділ книг на глави (розділи), а глав - на вірші, до того ж вірші та глави пронумеровані. Цей розподіл серед християн ввів на початку XIII ст. кентерберійський єпископ Стефан Лангтон (Англія), а нумерацію віршів - друкарі Сантес Паніно та Робер Етьєн наприкінці XV - середині XVI століть.

Цей поділ є універсальною бібліографією. Він дозволяє знаходити будь-який фрагмент тексту, незалежно від видання, за принципом "книга-глава

[1] Верклер Г. Герменевтика. Принципы и процесе толкования Библии. - б/м, б/р; Беленький М.С. О мифологии и философии Библии. - М., 1977.

(розділ)-вірші". З часом виникла потреба у численному використанні та поясненні біблійних понять, висловлювань. Пошук їх у Біблії полегшують такі допоміжні джерела інформації, як Симфонії, Біблійні Супутники, Тлумачні Біблії, Біблійні енциклопедії, довідники та словники. Розвиток інформаційних технологій спричинив появу і постійну розробку нових комп'ютерних версій різних біблійних перекладів та інформаційно-довідкового забезпечення для вивчення Біблії. Нині Біблія в цілому або окремі її книги перекладені майже всіма мовами світу. Біблія поширюється головним чином завдяки місіонерській діяльності різних християнських конфесій та спеціальних Біблійних Товариств - міжнародних та національних. Тому, за статистикою, Біблія є найтиражованішою і найпопулярнішою книгою у світі.

2. Засади християнського віровчення

Догмати як ядро християнської доктрини. За християнським вченням, догмати (від грецьк. dogma) є істинами, що мають Божественне походження та виражають внутрішню сутність християнської релігії. Догмати відрізняються від інших нормативних висловлювань чи формул (наприклад, моральних настанов чи правил поведінки) саме тим, що через них формуються засади віровчення. Християнське богослов'я вважає догмати "не новим одкровенням, але обов'язковим для всієї Церкви тлумаченням єдиного на всі часи одкровення в Ісусі Христі."

Отже, християнський догмат як "істина віри", як елемент віровчення має дві основні властивості. По-перше, він має відношення до витокової та всезагальної істини, яка дається віруючим в Одкровенні. По-друге, він формується та пропонується в лоні Церкви офіційно, обов'язково для всіх її членів. Беззастережне визнання істинності догматів є необхідним для кожного християнина. Вважається, що Церква, виголошуючи своє віровчення у формі догматів, надихається силою Святого Духа і утверджується авторитетом свого глави - Ісуса Христа. Саме це, за біблійним вченням, є "провадженням до цілої правди" (їв 16:13). Основною причиною початку процесу формування та виголошення християнських догматів свого часу була потреба у визначенні засад церковної доктрини, віровчительних меж ("ортодоксія"); полеміка з різного роду вченнями ("єресями"); вилучення єретиків з лона Церкви.

Вселенські Собори: історія формування основних догматів християнської релігії. Основні догмати християнства формувалися та проголошувалися на перших семи загальноцерковних соборах, так званих Вселенських (IV-VIII століття).[1] Перший Вселенський Собор був скликаний 325 р. у місті Нікеї за імператора Костянтина Великого. Його скликання спонукала необхідність

[1] Див.: Поснов М.Э. История Христианской Церкви. - Брюссель, 1994. - Гл. IV.

полеміки із вченням олександрійського пресвітера Арія, який відкидав Божественну сутність та предвічне народження Ісуса Христа від Бога Отця і вчив, що Син Божий є творінням Божим, хоча і найвищим з усіх. Нікейський собор засудив і відкинув вчення Арія як єресь і утвердив догмат про істинну Божественність, предвічне народження та єдиносутність Сина Божого з Богом Отцем: "Син Божий є істинний Бог, народжений від Бога Отця перше всіх віків і так само вічний, як Бог Отець; Він народжений, а не сотворений, і єдиносущний з Богом Отцем". На цьому ж соборі було прийнято перші сім постулатів загальноцерковного Символу віри.

Другий вселенський собор був скликаний 381 року в м. Константинополі за імператора Феодосія Великого. Собор покликаний був засудити вчення колишнього єпископа Константинопольського Македонія - послідовника аріанства. Македоній відкидав Божественну сутність Святого Духу. Він вчив, що Дух Святий не є Бог, і називав Його Сотворенною силою, яка є службовою щодо Бога Отця і Бога Сина. Засудивши і відкинувши македоніанство як єресь, Другий Собор утвердив догмат про рівність та єдиносущність Бога Духа Святого з Богом Отцем і Богом Сином.

Він також доповнив Нікейський Символ віри п'ятьма новими постулатами - "членами", в яких викладалася наука про Святого Духа, Церкву, про Таїнства, Воскресіння мертвих і життя майбутнього віку. Таким чином, саме на перших двох Вселенських Соборах було затверджено догматичне вчення християнської Церкви про Святу Трійцю, а також Нікео-Константинопольський Символ Віри, який слугує керівництвом для християн багатьох конфесій та деномінацій і в наші дні.

Третій Вселенський Собор було скликано 431 р. у м. Ефесі за імператора Феодосія II молодшого. Якщо на перших двох Вселенських Соборах церковними богословами розв'язувалася тринітарна проблема (проблема розуміння сутності Трійці), то Ефеський собор відкрив епоху так званих христологічних дискусій, присвячених формуванню засад христології, тобто вчення про сутність і природу Ісуса Христа.

На цьому Соборі було засуджено вчення константинопольського архієпископа Несторія, який вчив, що Діва Марія не була Богородицею і народила звичайну людину. Бог же з'єднався з Христом і перебуває в ньому, мов у храмі, подібно тому, як у старозавітну епоху перебував в Мойсеї та інших пророках. Виходячи з цього, Несторій заперечував досконалу божественну природу Ісуса Христа, визнаючи його просто як Богоносця.

Ефеський собор відкинув несторіанство як єресь і прийняв ухвалу, згідно якої слід визнавати з'єднання в Ісусі Христі, з часу втілення (очоловічення), двох сутностей - Божественної і людської. Собор також проголосив визнання Ісуса Христа досконалим Богом і досконалою людиною, а Пресвяту Діву Марію - Богородицею. Таким чином, на Третьому Вселенському Соборі було покладено

початок формуванню догмату Боговтілення - вчення про Боголюдську природу Ісуса Христа. Собор також остаточно затвердив Нікео-Константинопольський Символ віри.

Четвертий Вселенський Собор відбувся в 451 р. в м. Халкідоні при імператорі Маркіані. Собор засудив єресь монофізитів, які заперечували несторіанство, але вчили, що людське єство в Ісусі Христі було підпорядковане, поглинуте Божеством. Тому в ньому слід визнавати тільки одне Божественне єство (звідси й назва - від грецьк. mono Ovsis - 'Ідина природа). Халкідонський собор ще раз підтвердив досконалість обох природ (єств) Христа - Божественної і людської. Було виголошено, що за божественною природою він вічно народжується від Отця, а за мирським єством він народився від Пресвятої Діви і у всьому подібний людям, крім гріха. Під час втілення (народження від Діви Марії) Божественна й людська природа з'єдналися в Христі як в єдиній особі. До того ж, була зафіксована відмінність ортодоксального вчення від засуджених єресей. Дві природи з'єдналися у Христі незлитно і незмінно (всупереч монофізитам) а водночас нероздільно й нерозлучно (всупереч несторіанам). Таким чином, на Халкідонському Соборі 451 р. було остаточно визначено та утверджено догмат Боговтілення - вчення про Боголюдську природу Ісуса Христа.

Христологічні дискусії, продовжувалися і після Халкідонського собору. Монофізитство і несторіанство були ще раз засуджені на п'ятому Вселенському Соборі у м. Константинополі (553 р.). Шостий Вселенський Собор, що відбувся 680 р. знову у Константинополі за імператора Костянтина Погоната, засудив єресь монофелітства. Монофеліти, визнаючи дві сутності в Ісусі Христі, визнавали лише одну, Божественну волю. Собор же визначив визнавати дві сутності у Христі, а також наявність двох воль - Божественної і Людської. Також було визнано, що людська воля не супротивна, а покірна волі Божественній.

Сьомий Вселенський Собор було скликано у 787 р. в м. Нікеї. Собор засудив і відкинув єресь іконоборства та визначив принципи вшанування іконописних зображень Ісуса Христа, Богородиці та святих. Правда, гоніння на іконовшанувальників згодом було відновлено, а остаточно вшанування ікон було затверджено вже на помісному Константинопольському Соборі 842 року.

Вчення про Святу Трійцю - центральне у християнській догматиці. Воно (або Тринітарний догмат), як вже говорилося було сформульоване та затверджене на двох перших Вселенських Соборах. Згідно з цим вченням, християни поклоняються єдиному Богу, який є єдиним у Трьох Особах (або іпостасях) - Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий.

Постулюється, що безначальний Отець предвічно народжує Сина, який є досконалим Одкровенням Отця, тому й іменується ще Словом-Логосом. Від Отця також сходить Дух Святий. Джерелом цих постулатів є Новий Завіт:

"Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, І Бог було Слово" (їв. 1:1);

"А коли Втішитель прибуде, що Його від Отця Я пошлю вам, - той Дух

правди, що походить від Отця, Він засвідчить про Мене" (їв 15:26).

Всі три іпостасі рівні ("рівночесні") у своїй Божественності; їм належить рівне і однакове поклоніння:

"Бо троє свідкують на небі: Отець, Слово і Святий Дух, і ці Троє - Одно" (1 їв. 5:7).

Разом з тим троїчність Бога є незбагненною для людського розсудку. Богословська формула, якою виявляється єдність трьох Осіб у божестві є: "нероздільно" й "не злитно". Григорій Богослов писав про це: "Вчись лише одному: відати Одиницю в Трійці і Трійцю в Одиниці поклоняєму, єдність і роздільність якої є незбагненними".

Християнський Символ віри. Перші чітко визначені віросповідні формули християнської релігії зустрічаються вже в Новому Завіті, їх формулював апостол Павло у своїх Посланнях (Рим. 10:9; ІКор. 12:3; 15:3-5). Змістом цих формул було передовсім сповідання віри в Ісуса Христа, його викупну жертву та чудесне воскресіння. Саме Павло визначив своєрідний віросповідний, догматичний "мінімум" християнської релігії, загальнообов'язковий для усіх християн, який відрізняв їх від представників інших релігій. Точніше кажучи, це вже були початки християнської догматики.

На засадах новозавітних догматичних формул будувалися численні "символи віри", "правила віри", якими користувалися християнські громади протягом перших століть н.е. Найвідомішими з цих "символів" були Апостольський символ віри, символ сформульований відомим християнським апологетом Тертуліаном, а також "regula fidei" (правила віри) Римської церкви, близькі до тертуліанівського. Проте найважливішим для християн став саме Нікео-Константинопольський символ віри, сформульований на перших двох Вселенських Соборах.

Символ віри складається з дванадцяти віросповідних формул (т.зв. "членів"), кожна з яких являє собою догмат віри:

1. Вірую в єдиного Бога Отця, Вседержителя, Творця неба і землі, всього видимого і невидимого.

2.1 в Єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого Єдинородного, що від Отця народився перше всіх віків. Світла від Світла, Бога істинного від Бога істинного, рожденного, не сотворенного, Єдиносущного з Отцем, що через Нього все сталося.

3. Він для нас людей, і для нашого спасіння зійшов з небес, і тіло прийняв від Духа Святого і Марії Діви, і став чоловіком.

4.1 розп'ятий був за нас при Понтії Пілаті, і страждав, і був похований.

5.1 воскрес на третій день, за Писанням.

6.1 вознісся на небо, і сидить праворуч Отця.

7.1 знову прийде у славі судити живих і мертвих, і Царству Його не буде кінця.

8.1 в Духа Святого, Господа Животворящого, що від Отця походить, що Йому з Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава, що говорив через пророків.[1]

9. В єдину, Святу Соборну і Апостольську Церкву.

10. Визнаю одно хрещення на відпущення гріхів.

11. Чекаю Воскресіння мертвих.

12.1 життя будучого віку. Амінь.

Символ віри є однією з найважливіших формул, які виголошуються під час християнських богослужінь. Визнання його є обов'язковим для християн.[2] Тлумачення окремих "членів" Символу віри, а також правил богослужіння та положень "моральної доктрини" складають так звані "символічні" книги християнської релігії - Катехизиси. Ці книги слугують для релігійного навчання. Вони, як правило, в настановній або ж у діалогічній формі роз'яснюють віруючим чи неофітам (новонаверненим) правила віри, що стосуються розуміння троїчності Божества, Боголюдської природи Христа (христологія), вчення про спасіння (сотеріологія), про викупну жертву та воскресіння Христове, про останні часи та долю світу (есхатологія), про сутність християнської Церкви (еклезіологія). Символ віри у тому вигляді, який був сформульований на Нікейському та Константинопольському Вселенських Соборах, визнається насамперед православною Церквою. Католицька ж Церква сповідує восьмий член символу віри (про Святого Духа) з додатком filio que ("1 від Сина"). Протестанти, хоча і відкидають церковний Переказ, спираючись лише на Святе Письмо, однак Нікео-Константинопольський Символ віри визнають. На Заході -в католицькій редакції (з filio que), у країнах, де поширене православ'я (як в Україні) - у давній формі, без цього додатку.

3. Християнська моральна доктрина

Старозавітні корені християнської моралі. Основою моральної доктрини християнства є біблійні моральні настанови, сформульовані ще у Старому Завіті у вигляді Закону або Заповідей Божих. Ці 10 заповідей - Декалог за біблійним вченням - були дані пророкові Мойсею на горі Синай (Вих. 20:2-17):

1. Я Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю, з дому рабства. Хай не буде тобі інших богів передо Мною.

2. Не роби собі кумира і всякої подоби з того, що на небі вгорі і що на землі долі, і що в воді під землею. Не вклоняйся і не служи їм.

Цей "член" ми подаємо за православним віровченням. [2] Любачівський М.1., кардинал. Вірую в єдиного Бога. - Рим-Львів, 1991; Закон Божий. -К., 1999.- С 372-428.

j

3. Не призивай Імення Господа, Бога твого надаремно. ;

4. Пам'ятай день суботній, щоб святити його! Шість днів працюй і роби '(,. всю працю свою, а день сьомий - субота для Господа Бога твого.

5. Шануй свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі, яку * Господь, Бог твій, дає тобі!

|

6. Не вбивай!

7. Не чини перелюбу!

8. Не кради!

9. Не свідчи неправдиво на свого ближнього!

10. Не жадай дому ближнього свого, не жадай жони ближнього свого, ані) раба його, ані невільниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що у її ближнього твого! ¦

Побудова Декалогу як морального кодексу свідчить про те, що центром людської моральності, її засадою має стати побожність - праведне Ь Боговшанування та Богопоклоніння. Адже чільне місце тут насамперед посідають чотири настанови, що регулюють стосунки людини з Богом, ставлення людини до Бога.

Вшанування єдиного Бога, правдиве його сповідання, що зафіксоване саме у цих заповідях, згідно біблійного вчення про нього, породжує цілу низку позитивних моральний якостей: віру в Бога, надію на нього, смирення, Ь відсутність користолюбства та щедрість, шанобливість до оточуючих. Саме на ц таких якостях наголошується в наступних шести настановах Декалогу, де *I* викладені моральні обов'язки людини щодо свого ближнього: вшановувати ? батьків, вважати священним здоров'я та життя кожної людини, поважати святість | шлюбного союзу, не зазіхати на власність свого ближнього, бути щирим та правдивим щодо нього.

Нагірна проповідь Ісуса Христа. Ще одним джерелом християнського морального вчення, сформульованим в Біблії, є Нагірна проповідь Ісуса Христа. Десять заповідей старозавітного Декалогу доповнені тут дев'ятьма заповідями блаженства (Мт. 5:3-12). Подаємо їх:

і

1. Блаженні убогії духом, бо їхнєє Царство Небесне.
   і
2. Блаженні засмучені, бо вони будуть утішені.
   ;
3. Блаженні лагідні, бо землю вспадкують вони.
   ;
4. Блаженні голодні та спрагнені правди, бо вони наситяться.
   ;
5. Блаженні милостиві, бо помилувані вони будуть.
6. Блаженні чисті серцем, бо вони будуть бачити Бога.
7. Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться.
8. Блаженні вигнані за правду, бо їхнє є Царство Небесне.
9. Блаженні ви, як ганьбити та гнати вас будуть, і будуть облудно на вас і наговорювати всяке слово лихе ради мене. Радійте та веселіться, - нагорода бо І ваша велика на небесах! Бо так, гнали й пророків, що були перед вами. І

Заповіді блаженства вже в позитивній, стверджувальній формі (на відміну від заперечувальних настанов стародавнього Декалогу) наголошують на необхідності культивування таких моральних чеснот, як: відмова від пихи - смиренність; здатність до визнання власної провини - каяття; шанобливість - лагідність, правдолюбство, милосердя, чистота думок та вчинків, миролюбство, мужність у відстоюванні правди і справедливості. Наявність цих якостей надає людині повноти духовного існування - "блаженства".

Крім заповідей блаженства, Нагірна проповідь містить у собі витлумачення та переосмислення найважливіших моральних настанов Старозавітного закону. З особливою чіткістю підкреслюється необхідність виконання заповідей "не вбивай" та "не чини перелюбу". Проте наголошується саме на внутрішньому, духовному вимірі моральної поведінки: не лише вчинки, але й наміри мають бути праведними. Так, засуджуються, "підлягають "геєнні вогняній" не лише ті, хто вбиває або чинить перелюб, але й ті, в чиєму серці розпалюється гнів на ближнього, ті, хто не приборкує пристрастного бажання володіти чужою жінкою (Мт 5:21-31).

Морального значення набуває також давня старозавітна юридична норма "око за око, зуб за зуб" (Вих. 21:24). Вона свого часу обмежила помсту, встановивши відповідність покарання скоєному злочину. Моральна ідея Нагірної проповіді Ісуса Христа полягає у скасуванні помсти взагалі. Відкидається навіть злість та злі наміри у відповідь на скоєне зло. Не відповідати злом на зло, молитися за ворогів - ця настанова потребувала свого часу радикальної зміни моральних засад, що ними керувалося людство. Зміна ця полягала у виголошенні можливості й необхідності кожній людині ставитися до свого ближнього як до найвищої цінності, із вшануванням, гідним лише боговшанування.

Таке ставлення в християнській моральній доктрині позначається поняттям Любові. Мається на увазі органічне поєднання любові до Бога і любові до ближнього. За християнським вченням, уся сукупність старозавітних моральних настанов охоплюється саме цими двома. Однак настанови старозавітного закону не скасовуються заповідями Любові, а підтримуються, підтверджуються, осмислюються ними. Саме вони містять справді моральне джерело для практичного виконання будь-яких конкретних настанов: "Люби Господа Бога всім серцем своїм і всією душою, і всією своєю думкою". Це є перша і найважливіша заповідь. Друга ж є подібною їй: "Люби ближнього свого, як самого себе". На двох оцих заповідях, як вчив Ісус Христос, увесь Закон і Пророки стоять (Мт 22: 37-40).

В Нагірній проповіді подане також головне правило практичної моралі: "Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, те саме чиніть їм і ви. Бо в цьому - Закон і Пророки" (Мт 7-12).

Ця настанова притаманна багатьом моральним вченням як на Сході, так і на Заході. її в різному вигляді можна зустріти у Конфуція та Будди, в Аристотеля

та Сенеки, навіть у старозавітній, іудаїстській традиції - у вченнях Рабі Гіллеля та елінізованого іудея Філона з Олександрії. Проте саме християнство пропонує чіткі універсальні мотиви для дотримання цієї настанови - всеохоплюючу любов до ближнього, що є виявом щирого і правдивого боговшанування, любові до Бога.

Таким чином, саме заповіді Любові є зафіксованим в Новому Завіті ядром християнської моральної доктрини.'

Християнська мораль та природа людини. Християнство наголошує на ідеалі безмежного морального вдосконалення: "Отож будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний" (Мт5:48). Шлях до моральної досконалості виражений у новозавітних заповідях, а особливо у заповідях Любові. Цей шлях можливий, згідно християнського вченням, через перетворення деяких особливостей людської природи, що заважають як правдивому Боговшануванню, так і праведній поведінці. Головна з цих особливостей - гріховна ушкодженість людської природи внаслідок відпадіння перших людей (Адама та Єви) від стану гармонійної єдності з Богом - "першородний гріх".

Гріх як онтологічний стан буття людини у світі (і саме стан буття людини без Бога) є головною причиною людської недосконалості. Він породжує у повсякденному житті людини негативні моральні якості (зневагу, пиху, користолюбство, брехливість, лінощі, відчай, марнославність тощо) та потяг до їх виявлення. Гріх є виявленням світового зла, яке, згідно християнського світогляду, уособлене у постаті диявола (сатани, "лукавого"), який діє на противагу Богові - джерелу абсолютного Добра.

Проте християнство не є дуалістичною доктриною. Добро і Зло в ньому не розглядаються як рівноцінні субстанції (сутності). Зло взагалі не є субстанційним, тобто не є самостійною сутністю, не дорівнює добру. Навпаки воно є наслідком втрати добра, після того, коли сталось відпадіння від Бога. Сам Диявол, за легендами, є ангелом, вигнаним з небес за непослух.

Ще однією важливою ознакою людської природи, що безпосередньо впливає на моральність людини, є, за християнським вченням, свобода волі. Свобода волі є наслідком і виявленням "образу подоби" Божої, за якою була створена людина (Бут. 1:26). Саме через свободу волі і здатність до власного вибору людство (через Адама) опинилося у стані гріховності. Проте через свободу волі людина має надію обрати шлях істинного Боговшанування і праведної поведінки. Правильне спрямування людської свободи волі, разом із моральним вдосконаленням, можливе, згідно християнського вчення, через оцерковлення життя, прийняття християнської віри та дотримання Божих заповідей. Необхідними кроками тут є: покаяння (сповідання першородного гріха та власних моральних переступів, скоєних протягом життя); навернення

Обер Ж.-М. Моральне богослов'я. - Львів, 1997.

(визнання істинності християнської релігії, віра в Ісуса Христа як спасителя людства і кожної людини); хрещення як акт прилучення до християнської спільноти та символ початку нового життя; дотримання християнських релігійних та моральних приписів у повсякденному житті.

Моральні категорії у світлі християнського віровчення. Моральний ідеал християнства, що водночас є ідеалом релігійним, освячує цілу низку моральних категорій та понять, надає їм своєрідного змісту та смислу. Розглянемо їх коротко.

Моральна свобода є наслідком здатності, вільного вибору людини - вибору на користь гріха та зла або ж на користь добра та Богоподібності. Моральна свобода є запорукою величі та гідності людської особистості. Проте орієнтирами у виборі життєвого шляху для людини мають бути: моральний закон, моральне відчуття, моральна свідомість. Вони, у свою чергу, дають людині розуміння і відчуття суті морального обов'язку, моральної відповідальності, моральної чесноти.

Моральний закон у християнському вченні. Його джерелом є Бог. Регулюючи основи і форми людської поведінки та стосунків між людьми, підтверджуючись повсякденним досвідом, моральний закон набув сили природного закону, єдиного для всього людства, незалежно від історичної епохи, географії, нації та віросповідання. За висловом ранньохристиянського апологета Юстина Філософа (Мученика), "Бог встановив, що саме завжди й повсюди є справедливим, і кожен народ знає, що перелюб, вбивство й тому подібне є гріхом. І кожна людина, яка чинить це, не може звільнитися від думки, що чинить беззаконня". Дотримання морального закону, що зафіксований передовсім у Заповідях, даних Богом Мойсею, є для християн необхідною, елементарною вимогою моральної поведінки.

Християнське моральне почуття і моральна свідомість. Складниками тут виступають такі явища, як сором, сумління, обов'язок, відповідальність, прагнення до добра. Сором є природною схильністю людини до переживання ніяковості або страху перед викриттям аморального вчинку - перед ганьбою та безчестям. Сором, сором'язливість допомагає людині убезпечити себе від можливого аморального вчинку, робить моральну природу її тоншою та чутливішою, виступає гарантією цнотливості і скромності.

Особистим усвідомленням та особистим переживанням людини щодо праведності чи неправедності власних вчинків є сумління або совість. Сумління вважається індивідуалізованим, внутрішнім виявом та свідченням природного морального закону. Життя людини в мирі з Богом, з ближніми та з самою собою означає чисте сумління.

Внутрішній вимір морального закону як запоруку індивідуальної моральності старозавітна та новозавітна (євангельська) традиція виражала в понятті "серце". Апостол Павло був одним з перших, хто запозичив поняття

"совість", "сумління" з елліністичної традиції свого часу. Для Павла "сумління" означало усвідомлення нового життя, заснованого на вірі в Ісуса Христа. Віра розумілася як особистий зв'язок людини з Богом, що забарвлює собою погляди людини на всю навколишню дійсність. Сумління тут включає всю повноту внутрішнього життя людини, яке розглядається у світлі християнської віри та християнських моральних настанов.

Отже, в Біблії совість, сумління відкривається в двох основних значеннях. По-перше, це - духовний закон, який визначає весь внутрішній світ особистості, яка вступила на шлях християнського життя. По-друге, сумління є своєрідною здатністю морального судження, за допомогою якої людина в кожному окремому випадку визначає, як їй чинити. Християнські богослови називають совість "голосом Божим в душі людини", "спів-знанням (з Богом) вищої Божої правди".

Центральне місце совісті, сумління у моральному житті людини підкреслювали такі християнські богослови старих часів, як Оріген, Блаженний Єронім, Блаженний Августин, Климент Олександрійський, Григорій Богослов, Григорій Ніський, Іван Золотоуст. Було визнано, що саме совість, сумління знаходиться у кожної людини на певному рівні чистоти та досконалості. Хоча совість внаслідок поганого виховання та аморальної поведінки може зачерствіти і стати пасивною, але вона ніколи не зникає. Тому для кожного зберігається можливість морального відновлення особистості. Пробудження та очищення совісті саме і є найголовнішою ознакою морального розвитку та вдосконалення кожної людини.

Формування християнської совісті здійснюється в процесі усього життя, коли вдосконалюється здатність людини бачити цінність або ж нікчемність власних вчинків у світлі християнського вчення про моральність. За християнським вченням, вирішальне значення для формування совісті має набуття людиною благодаті та дарів Святого Духу. То ж справжнє виховання совісті відбувається у християнській сім'ї та через участь людини в житті Церкви. Головними засобами освячення совісті вважаються віра в Христа, участь в Богослужінні та, зрештою, моральне життя за християнськими приписами.

Поняття морального обов'язку постає і формується досвідом повсякденного життя. Християнське "моральне вчення розглядає моральний обов'язок як певну внутрішню вимогу - потребу відповісти добром (благодіянням) на чийсь добрий або корисний вчинок. Якщо порівнювати обов'язок із сумлінням, то обов'язок - це така необхідність чинити згідно з моральним ідеалом, яка накладається на людину її власним розумом і розумом же обґрунтовується. Визнання ж цінності та доцільності доброчесної поведінки, милосердя, творіння, добрих справ означає для християнина моральний обов'язок втілювати таку лінію поведінки у своєму власному житті. Відкритість, зрозумілість, визнання цінності морального ідеалу, вираженого у заповідях Любові, накладають на християнина моральний обов'язок прагнути цього ідеалу.

Нарешті, християнська моральна доктрина велику увагу приділяє моральній відповідальності людини. Людина несе відповідальність за власні вчинки перед сумлінням та перед Богом за порушення морального закону. В будь-якому конкретному випадку ступінь особистої відповідальності залежить від багатьох умов, головними з яких є природні схильності, виховання, освіта та релігійне формування особи. Проте у християнстві не надається вирішального значення природним схильностям людей або ж зовнішнім обставинам виховання. Точка зору, яка знімає з людини особисту відповідальність за ту чи іншу лінію поведінки, не відповідає християнському вченню. Людина, що наділена свободою волі в ситуації морального вибору, навіть відчуваючи спокусу, все ж має достатню свободу для того, щоб встояти перед загрозою впасти в гріх, тобто звершити аморальний вчинок. Тому кожна людина несе повну моральну відповідальність за скоєні вчинки. Більше того, у Біблії наголошується на особистій відповідальності людини не лише за слова або вчинки, але й за приховані думки, бажання та наміри (Мт 5:21-30).

4. Культ в системі християнської релігії

Культ в християнстві, як і в кожній релігійній системі, відіграє роль екстеріорного (зовнішнього), практичного (діяльнісного) виявлення релігійності - як індивідуально, так і в колективних формах богослужіння. Культ - це основний вид релігійної діяльності, який, за уявленнями віруючих християн, є засобом встановлення і постійної підтримки містичного спілкування з Богом. Християнський культ визначається догматично-віроповчальними особливостями цієї релігії. Незважаючи на відмінності в рамках різних напрямів та конфесій, основою його скрізь є поклоніння триєдиному Богу, Ісусу Христу, вшанування викупної Христової жертви та його чудесного воскресіння. Деякі напрями християнства, передовсім католицизм та православ'я, визнають, крім того, поклоніння Богородиці (Діві Марії), культ святих, вшанування священних предметів (реліквій, ікон, хреста) та священних місць.

Структура християнського культу. Таїнства. В структурі християнського культу виділяються: таїнства та обряди; система відправ, або богослужінь, що складається з добового, тижневого та річного богослужбового кола.[1] До річного кола богослужінь належать християнські свята і пости. Джерелами цієї системи стали біблійні (старо- і новозавітні) настанови, традиції іудаїстського (синагогального) богослужіння, а також автохтонні культи регіонів,

[1] Поснов М. История Христианской Церкви. - Гл. V; Святой дух праздников Христовых.- Ростов-на-Дону, 1996; ЛипськийБ. Духовість нашого обряду.- Торонто, 1974; Катрій Ю. Пізнай свій обряд. - 1994.

де поширювалося християнство протягом своєї історії. Ця структура склалася загалом протягом першого тисячоліття н.е. і зазнала перегляду в ряді суттєвих моментів в XVI ст., в епоху європейської Реформації.

Християнські таїнства, (лат. sacramentum) - найважливіші культові дії, через які, згідно вчення Церкви, віруючому "невидимим чином" передається Божа благодать. Через благодатність таїнств виявляється їхній містичний зміст. Саме здійснення таїнства є реальною подією поєднання "небесного" і "земного" світів, запорукою прилучення віруючого до божественного, священного. Ортодоксальна християнська традиція (католицизм і православ'я) визнає сім таїнств: хрещення, причащання (євхаристія), покаяння (сповідь), священство, миропомазання, шлюб, маслосвяття (соборування). Кожному з таїнств надається певний догматичний смисл; джерелом цього смислу є сам Христос.

Хрещення (грецьк. baptisma) знаменує акт прилучення людини до християнської релігії, прийняття її до лона Церкви. Обрядовою формою цього таїнства в більшості християнських конфесій є трикратний контакт віруючого з водою (занурення або обливання), що супроводжується виголошеною священиком, який здійснює хрещення, тринітарною формулою "в ім'я Отця і Сина і Святого Духу".

Миропомазання, що виявляється в ритуалі помазування освяченою олією (миром). Воно пов'язане з таїнством хрещення і ніби завершує та посилює благодатну силу Святого Духу, отриману під час нього.

Причастя або Євхаристія (грецьк. - "благодаріння") - центральне таїнство християнського культу і організуючий центр всього церковного життя. Ритуал причастя складається із споживання віруючими членами Церкви спеціально приготовлених хліба і вина, які, згідно церковного вчення, реально і містично перетворюються на Тіло та Кров Ісуса Христа. За новозавітною традицією, причастя символізує викупну жертву Христа без пролиття крові, а також причетність віруючих до цієї жертви, відтак, і до Церкви, що є Тіло, головою якого є сам Христос. За богословською формулою, причастя (Євхаристія) є поновленням Голгофської жертви, досконалим виявом поклоніння Богові, благословенням його і благодарінням Йому. Євхаристія є "жертвою і таїнством Тіла та Крові Христових".

Покаяння (сповідь) полягає у визнанні віруючим власних гріхів, розкаянні в них і у відпущенні їх Богом через посередництво священика. Сповідь є необхідним етапом духовного очищення для участі в таїнстві Євхаристії.

Священство - таїнство посвячення нового служителя християнського культу (священика), яке здійснюється через містичну передачу йому благодаті Святого Духу іншими священиками (найчастіше єпископами). Головною ритуальною дією тут є хіротонія - покладання рук. Ортодоксальні Церкви вчать, що саме завдяки таїнству священства в Церкві зберігається апостольська наступність Божественної благодаті. За церковними правилами здійснене

таїнство священства є запорукою "благодатності" у діяльності того чи іншого священика або ж єпископа, чинності таїнств та інших культових дій, які вони здійснюють.

Таїнство шлюбу є містичним засобом освячення сімейного життя, його воцерковлення. Сім'я, згідно християнської доктрини, є "домашньою Церквою". Ритуальною формою цього таїнства виступає вінчання у храмі.

Маслосвяття (єлеоосвячення, соборування) знаменує собою духовне та тілесне зцілення, звільнення від невідпущених гріхів. Це таїнство, формою якого є ритуал помазання віруючого єлеєм - освяченою олією, здійснюється в ситуаціях, коли віруючий тяжко хворий або ж перед очікуваною смертю.

Молитва. Серед решти культових дій в християнстві найпоширенішими є молитва, поклоніння іконам та хресту, реліквіям та святим місцям. Центральною молитвою християнського культу є Молитва Господня "Отче наш". Вона визнається всіма християнськими течіями. Поширеними є також молитовні корпуси, що зафіксовані в письмовій традиції - Священному Переказі, яким є праці Отців Церкви, рішення Соборів, насамперед Вселенських. Практикується і особиста молитва. В молитвах звертаються до Бога, Ісуса Христа, Богородиці, численних святих (в православ'ї та католицизмі).

Традиція іконовшанування була офіційно визнана в християнстві у VIII ст. н.е. Рух проти марновірного, фетишистського ставлення до ікон тривав з VIII до 1-ї половини IX ст. і отримав назву іконоборства. Після тривалої громадянської війни у Візантії, за сприяння імператорської влади, іконовшанування було відновлене (843 р. н.е.). Православне і католицьке богослов'я, обґрунтовуючи іконовшанування, стверджують, що вшанування ікони є насамперед вшанування її первообразу. Ікона допомагає зосередитися, спрямовує увагу віруючого до предмету молитовного розмірковування, а тому невіддільна від молитовної діяльності. Відтак не порушується біблійна заборона творити зображення Бога. До того ж, Христос був втіленим на Землі, людьми були Діва Марія та численні святі. Саме це додатково обґрунтовує можливість іконовшанування.

Вшанування священних предметів (хреста, реліквій), святих, священних місць грунтується на їх причетності до реальних чи легендарних подій в історії християнства. Згадки про ці події або видатних осіб також збуджують релігійні почуття віруючих, слугують запорукою єдності церковної традиції.

Добове коло богослужінь, яке є найрозвинутішим у східному (православному) християнстві, складається з так званих вечірні, повечір'я, опівношниці, утрені та годин "часів". Ці богослужби є, по суті, спільними молитвами, що супроводжуються богослужбовими співами та читаннями біблійних текстів. Тематика цих читань зумовлена особливостями християнської картини світу та подіями земного життя Ісуса Христа. Так, під час вечірні згадується таємниця творення світу, акт гріхопадіння, наголошується на покаянні та надії на спасіння від першородного гріха. Повечір'я має навіювати віруючому

думки про неминучість тілесної смерті та сподівання на вічне життя праведної душі. Читаннями на опівношниці згадують про молитву Христа опівночі в Гефсиманському саду - подію, відображену в Євангеліях. Утреня оповіщає про земне життя Христа та про його жертовний шлях - страждання. Справжнім центром добового кола християнських відправ є Літургія (в західній, латинській Церкві - меса). Літургійне богослужіння поділяється на дві частини - "літургію оголошених" та "літургію вірних". Під час першої частини літургії, на спільних молитвах і співах можуть бути присутніми як хрещені (члени Церкви), так і ще не охрещені, але наближені до християнства і підготовлені до таїнства хрещення. В другій частині літургійної відправи беруть участь лише "вірні", тобто охрещені члени Церкви, які сповідувалися та приготувалися до участі у таїнстві Євхаристії. Саме Євхаристія є центром літургії. Літургійні мотиви спочатку були запозичені із синагогальної спадщини, проте євхаристійні (благодарственні) мотиви в ній стосуються не старозавітної історії, а викупного служіння Христа.

В ортодоксальному християнстві історично побутували різні версії літургійних (євхаристійних) відправ. Так, на Заході існували літургії римська (є пануючою в католицизмі й донині), міланська, іспанська, галліканська (французька). На Сході (в православ'ї) і до сьогодні практикуються дві основних літургійних версії: літургія Івана Златоуста та літургія Василія Великого (впорядковані в IV-V ст. н.е.). Іноді в православних Церквах відправляється ще давніша літургія св.Якова.

Добові кола богослужінь протягом тижня складають **тижневе коло відправ,** кульмінацією якого є недільна літургія. Святкування неділі (дня воскресіння Ісуса Христа) почалося в християнстві з IV ст. Неділя, священний для християн день, заступила біблійний "день Господень" - суботу.

Елементами **річного кола богослужінь** є християнські свята. В основному річне коло свят склалося в християнстві протягом I-IV ст. н.е. Виділяються такі групи християнських свят: дванадесяті свята. Це - дванадцять найвизначніших свят. Вони пов'язані, з одного боку, з освяченням дійсних чи легендарних подій християнської історії, в основному із життя Ісуса Христа та Богородиці. З іншого боку, час святкування та обрядовий комплекс, що застосовується на цих святах, відобразили в собі особливості річного кола дохристиянських аграрних культів.

Серед дванадесятих свят виділяються так звані неперехідні свята (з фіксованими датами відзначення). Це такі свята, як Різдво Христове - 25 грудня (7 січня за новим стилем); Хрещення Господнє (Богоявления, Водохреща) - 6 (19) січня; Стрітення Господнє - 2 (15) лютого; Благовіщення - 25 березня (7 квітня); Преображення Господнє -6(19) серпня; Різдво Пресвятої Богородиці - 15 (28) серпня; Успіння Богородиці - 15 (28) серпня; Воздвижения хреста Господнього 14 (27) вересня; Введення до храму Пресвятої Богородиці - 21 листопада (4 грудня). Інша група дванадесятих свят - перехідні, дати яких пов'язані зі святкуванням християнської Пасхи (тому вони ще звуться

пасхальними). Це - Вхід Господній до Єрусалиму (за тиждень до Пасхи); Вознесіння Господнє (40-й день після Пасхи); П'ятдесятниця або день Св. Трійці (50-й день після Пасхи).

Пасха (у нас вона ще перебрала давньослов'янську назву "Великдень") - свято Воскресіння Ісуса Христа. Святкується на згадку про події, описані в Євангеліях. Вона включає також передпасхальний тиждень (т.зв. "страсний", що пов'язаний із згадкою про останній тиждень земного життя Ісуса), пасхальну неділю (свято Світлого Христового Воскресіння) і післяпасхальний тиждень (т.зв. "чистий"). Символіка "пасхи" сягає корінням у давню історію євреїв, пов'язана з умилостивительними, викупними жертвоприношеннями. Викупна жертва Христа заміщує старозавітну пасхальну жертву.

Зв'язок християнської пасхи з іудейським прообразом виявляється також у визначенні дати святкування Пасхи. Пасха є перехідним рухомим святом, її дата пов'язана з визначенням дати іудейської пасхи ("песах"), а також із спі вставленням сонячного та місячного календарів. Схема ця має назву пасхалії і була визначена на Нікейському Соборі в IV ст. Згідно з нею, християнську Пасху святкують в першу неділю після повнолуння, яке або збігається з весіннім рівноденням, або наступає за ним. До того ж, не допускається збіг з іудейською пасхою.

До великих свят річного кола богослужінь належать: Обрізання Господнє -1 (14) січня; Покрова Пресвятої Богородиці: - 1 (14) жовтня; Різдво Івана Хрестителя - 24 червня (7 липня); Усіковіння голови Івана Хрестителя - 29 серпня (11 вересня). Протягом усього року святкуються дні народження та дні пам'яті святих. Окремі християнські громади святкують так звані Престольні (або Храмові) свята (дні святих, на честь яких були побудовані їхні храми, іншого).

Значне місце в християнському культі посідають пости. Так, в православному церковному календарі на них припадає більше двохсот днів. Крім щотижневих постів, у середу та п'ятницю, є пости на деякі дванадесяті та великі свята, а також чотири багатоденні пости - Великий, Петрів, Успенський і Різдвяний. Великий (передпасхальний) піст (понад 40 днів), передує Великодню. Петрів піст починається у перший понеділок після Духова Дня і закінчується 29 червня за ст. ст. (12 липня за н.с); Успенський піст - з 1 до 15 (17 до 28) серпня; Різдвяний (або Пилипів) - з 15 (27) листопада до 25 грудня (7 січня). Згідно християнського вчення, пости є випробуванням віруючих на стійкість проти спокуси, на терпіння та смирення. Крім утримання від деяких видів їжі (що найбільше помітне в постах), найважливішим є "духовне утримання", духовне очищення, духовне самовдосконалення віруючого і вдосконалення ним навколишнього світу.

Місця християнських Богослужінь. Семантика християнського храму. Християнська Богослужбова традиція успадкувала і синтезувала два семантичних комплекси. По-перше, християнський храм є "місцем Господнім" - місцем "перебування" Бога і контакту з ним. В цьому виявляється біблійна

традиція Єрусалимського храму. Означений семантичний комплекс відобразився і у самій назві "Церква" (грецьк. kiriakon - "Господнє місце"). По-друге, храм - це місце зібрання вірних для поклоніння та молитви. В цьому випадку традиція іудейської діаспорної синагоги була успадкована християнською еклезією (грецьк. ekklesia - "зібрання"). Названий синтез втілив в собі особливості християнської догматики, зокрема пов'язаної з ідеєю Боговтілення, Боголюдської природи Христа та з ідеєю Святої Трійці.

Бог через Ісуса Христа реально присутній між людьми в акті Євхаристії; Бог-Дух Святий - реально надихає і скеровує християнське зібрання. Церква - Тіло, головою якого є Христос; вірні є причасниками до Тіла через Євхаристію. Храм (місце Господнє) як зібрання вірних є водночас і моделлю світу, що спрямований шляхом спасіння. Звідси і вся символіка Корабля (Ковчега), на якому віруючі прямують до спасіння, символіка багатоярусного світу, очевидно, більш архаїчна. Вівтар, що розташований на найвищому місці у храмі (на "горньому місці") символізує і Голгофу - місце христової жертви, і "Світову гору" - архетипічний образ зустрічі "земного" і "небесного" світів. Орієнтованість храму на Схід (умовно - це Єрусалим), хрестоподібна проекція будівлі - також символічно відновлюють "першоподію" сакральної історії в її християнському вимірі.

Культові особливості різних християнських конфесій. Кардинальне переосмислення християнської богослужбової традиції відбувається, починаючи з XVI століття, з епохи європейської Реформації. Це й спричинило розбіжності між католицизмом і православ'ям, з одного боку, та протестантизмом, з іншого, у витлумаченні культових дій. Переважна більшість протестантських конфесій, на відміну від ортодоксальних церков, не визнає містичного характеру християнських таїнств, відмовляючись від більшості з них, як від таких, що не мають явних засад у Святому письмі. Визнаються лише хрещення та причащання, і то як обряди, що заповідані на згадку про Ісуса Христа і для настанови у християнській вірі. Протестанти також відмовилися від культу Богородиці, святих, реліквій, ікон тощо. Підставою для такого ставлення є, очевидно, погляд на Біблію як єдине джерело віровчення та примат особистої віри над ритуально-обрядовою стороною релігійності, які властиві протестантизму.

Персоналізм та христоцентричність західної релігійності зумовили наявність в католицизмі та західному протестантизмі акцентів на річних святах, присвячених Ісусу Христу, та таємниці Боговтілення. Внаслідок цього центральним святом річного кола богослужінь в західному християнстві є Різдво Христове. Ряд догматичних додатків католицької Церкви, христоцентризм, а також посилений культ Діви Марії зумовили наявність в католицизмі низки своєрідних свят, таких як свята Вознесіння Діви Марії, свято Тіла Христового.

Культові відмінності між Християнськими Сходом і Заходом підкреслюють розбіжності календарів. Більшість православних Церков

послуговуються традиційним юліанським календарем, західні християни, починаючи з XVII-XVIII ст., перейшли на григоріанський (новий) стиль. Тому для регіонів культурно-релігійного "порубіжжя", багатоконфесійних країн (таких як Україна) властивим є "подвоєння" циклу християнських свят - за "новим" і за "старим" стилями.

Контрольні завдання і запитання

1. Яку структуру має Біблія?
2. Які є апокрифічні книги і чому вони так називаються?
3. Проведіть змістовний аналіз книг біблійного канону.
4. Які питання розглядалися на Вселенських Християнських соборах?
5. Розкрийте зміст віросповідних формул Символу віри.
6. Співставте моральні принципи Декалогу і Нагірної проповіді Ісуса Христа.
7. Назвіть і охарактеризуйте структурні елементи християнського культу.

Тематика рефератів

1. Біблія як священна книга і культурно-історична пам'ятка.
2. Біблія на українських теренах.
3. Християнське вчення про Святу Трійцю.
4. Догмати християнського віровчення.
5. Моральна доктрина християнства.
6. Конфесійні відмінності в святковому календарі християн.

Рекомендована література

1. Головащенко С Історія християнства. - К., 1999.
2. Гребнер А. - Основы доктринального богословия. - 1999.
3. Закон Божий. - К., 1996.
4. Катехизис. - К., 1991.
5. Катрій Ю. Пізнай свій обряд. - Львів, 1994.
6. Керне Э. Дорогами христианства. - М., 1992.
7. Паренте П. Богослов'я Христа. - Львів, 1995.
8. Райри Ч. Основы богословия. - М, 1997.
9. Стагг Ф. Богословие Нового Завета. - К, 1999.
10. Стасюк С, Завіла Р. Основи догматичного богослов'я. -Львів, 1997.
11. ТиллихП. Систематическое богословие-СПб., 1998.
12. Тышкевич С. Католический катехизис. - X., 1935.
13. Чельцов М. Христианское миросозерцание. -М., 1997.

Тема XV КОНФЕСІЙНА ФІЛОСОФСЬКА ТЕОЛОГІЯ

Будь-яка релігійна система тією чи іншою мірою змушена вдаватися до послуг філософії. Незважаючи на те, що, з точки зору теології, релігія може бути осягнута лише "з середини", філософське обґрунтування фундаментальних релігійних засад завжди мало важливе значення для посилення їх "позитивного модусу", відкривало перед релігією нові перспективи, достатньо переконливі для науково зорієнтованого мислення. Це пояснюється не тільки зацікавленістю богословів у злуці релігії та філософії. Співвідносність релігії та філософії обумовлена генетично - з часів виникнення філософії як особливої форми свідомості і теоретичної діяльності.

1. Особливості і метатеологічні функції філософської теології

Найбільш яскравим проявом цієї співвідносності є філософія релігії в її філософсько-теологічній формі. В сучасній філософській і теологічній літературі вона отримала різноманітні назви: "філософська теологія", "релігійна метафізика", "натуртеологія", "фундаментальна теологія", "раціональна теологія". За кожним із цих найменувань стоїть одна особливість: синкретизм раціональної діяльності, релігійного досвіду і божественного одкровення. Використовуючи елементи філософського конструювання, призначені для концентрації й переформування об'єктивних смислів, філософська теософія виконує по відношенню до релігії "службові" цілі. Вона здійснює філософську експлікацію вчення про Бога, тобто пояснює і наповнює його філософським змістом за допомогою складних абстракцій і логічних конструкцій. В її основі лежить особливе розуміння філософії як вищого вияву свободи людського розуму у людській сфері. Знання про Бога і його природа детерміновані, на думку представників філософської теології, досвідом світу та людської екзистенції. Людина як "натуррелігійна істота" за своєю природою має "спрямованість" до Бога. Тому ця природна людська релігійність, що відчула "божественний голос", ініціює філософське богопізнання як спонтанний і вищий вияв розумної природи людини.

Елементи філософських знань та аргументації у філософській теології, як правило, втрачають свою самостійність і розчиняються в контексті теоретичної релігії. Але коли це не відбувається? Адже філософія є там і тоді, де і коли є вільне самоусвідомлююче мислення.

Коли ж не стається повної інтеграції філософії в теологічний контекст, виникають проблеми, пов'язані із "поразкою" філософії. Наприклад, процес формування християнського церковно-догматичного вчення про Бога із

залученням елементів античної філософії призвів у наш час до тенденції "дееллінізації християнства" закликів до повернення справжнього, аутентичного християнства, тощо. Аналогічні процеси у різні часи відбуваються в релігійних системах. Одначе зразу зазначимо, у цьому випадку мова вже йде не про філософську теологію.

Щоб з'ясувати до кінця особливість філософської теології та її остаточне призначення потрібно з'ясувати не тільки проблему демаркації меж, але й проблему взаємодії силових полів філософії та релігії. Справа в тому, що філософія, в її філософсько-теологічній формі, виступає насамперед методологічним дослідженням проблемного поля релігії. Виконуючи виключно допоміжні по відношенню до релігії цілі, метатеологія концентрує свої зусилля або на методологічних функціях, або регулятивних, пов'язаних з осмисленням проблематики взаємодії метафізики і теології.[1]

Методологічні функції полягають перш за все в тому, щоб внести методичну стрункість і ясність в теологічні конструкції, визначити критерії оцінки цих побудов, довести, що теологія відповідає існуючим стандартам академічної теоретичної діяльності. Використовуючи сучасні досягнення філософії науки, основні парадигми герменевтичної свідомості, філософська теологія демонструє свою значущість в богопізнанні як в конструктивно-позитивній, так і в екзегетичній площині. Вона спрямовує рух теології в межах життєвого простору, корегує дифузію релігійного світорозуміння на фоні культурно-політичних змін і новітніх філософських пошуків.

Поряд з цими функціями, філософська теологія займається проблемами демаркації меж і взаємодії теології та філософії в зрізі різних релігійних систем. Тобто мова йде про чітко визначену теологами функціональну роль в самоосмисленні і саморефлекції у теоретизованих формах християнства, буддизму, ісламу та інших релігій. Можливі дві протилежні точки зору на зв'язки теології і філософії. Прихильники першої вважають, що теологію і філософію практично неможливо розділити. їх аргументи носять як історичний, так і логіко-концептуальний характер. Посилаючись на тисячолітню традицію теологічної думки, вони доводять, що зміст будь-якого священного писання і метафізичних побудов виступає єдиним монолітом. Не може бути теології, вільної від метафізичних роздумів та аргументації. І ця думка не є випадковою. Відомо, яку значну роль в становленні і розвитку християнства, його догматів відіграли деякі філософські течії античності, середньовіччя, XX століття. Не меншою вона була в інших релігіях.

Інша метафізична точка зору, пов'язана із думкою, що ніяка метафізика не може бути адекватною істині одкровення. У зв'язку з чим ставиться питання про

[1] Див.: Кимелев Ю.А. Философия религии. - М., 1998; Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. - Одесса, 1998.

"деоб'єктивіацію" релігійного інструментарію: мови, "дефілософізації" релігійних догм, "деілленізацію" та "детомізацію" теології. Релігія повинна сьогодні шукати і знайти свою ідентичність за межами філософії. Цей пошук повинен привести до "конкретного демістифікованого саморозуміння" релігії. Звісно, що і в цій думці є своя логіка. "Філософізація" релігії, проникнення розуму у віру - це своєрідний троянський кінь, який не тільки не сприяє "чистоті" віри, а вільно чи невільно спонукає до її розладнання. Але, як би там не було, роль філософії в обґрунтуванні релігії багатозначна не тільки в історичному контексті, але й у перспективах її подальшої еволюції. Більшість сучасних теологів усвідомлюють необхідність філософських знань для чіткої орієнтації у непростій духовній ситуації сьогодення. Вони розуміють, що "лінійних" підходів до традиційної релігії стає замало для людини XX сторіччя, попри всі її щирі намагання вірити й служити Богу. У цій ситуації все гостріше постає питання про те, щоб відкрити Бога по-новому. Тому й не дивно, що сучасна теологія, у будь-яких проявах, здійснюючи демаркацію меж філософії, покладає на неї великі надії як партнера в принципових позиціях і установах. Пульс життя прослуховується через складний ланцюг взаємозв'язків: філософія - філософська теологія - теологія. Роль філософської теології у цьому ланцюгу специфічна. Вона вже ніби не філософія, з її прагненням до істини та домаганням володіти нею., але й не теологія, де будь-який сумнів протипоказаний, а "простір свободи" у цьому обмежений.[1]

Будучи більш "дисциплінованою", ніж філософія, і більш "вільнодумною" і нелінійною, ніж теологія, в залежності від рівня своєї свободи, філософської теології розгортається, як правило, у двох площинах релігійного теоретизування. Перша пов'язана із відвертими службовими (експлікативними, апологетичними та конструктивними) функціями по відношенню до конкретних конфесій. Цей тип теоретизування отримав назву конфесійної філософської теології. Другий тип, філософські принципи та конструкції якого не відповідають конкретним фундаментальним релігійним догмам, іменується позаконфесійною філософською теологією.

Конфесійна філософська теологія фактично виступає невід'ємним компонентом теологічного комплексу тієї чи іншої релігійної системи. її теоретичні концепти та принципи узгодженні з фактом і змістом богоодкровення і не виходять за його межі. Але незважаючи на те, що ці принципи мають пропедевтичний і допоміжний характер конструкцій теологій одкровення, філософське богопізнання при цьому не вважається нерелігійною або арелігійною діяльністю, спрямованою на те, щоб зробити Бога всього лише

[1] Див.: Кимелев Ю.А. Философский теизм. - М., 1993; Современная буржуазная философия и религия. - М., 1987.

об'єктом філософії. Тут божественна основа світу ніби виявляє себе в акті світопізнання.

В різних релігійних системах, в залежності від обсягу, характеру і рівня її конфесійного використання, філософська теологія може мати принаймні три форми. Найбільш поширена і відома форма пов'язана з використанням філософського знання у різних розділах конфесійної теології і, насамперед, в розробці церковно-догматичного вчення про Бога. Тут елементи філософствування повністю розчиняються в теологічних концептуальних зв'язках про зміст і характер релігійної віри. Друга проблема пов'язана з філософським аналізом теології, який здійснюється в допоміжних і апологетичних цілях. Третя, - коли філософська технологія використовується як відносно автономне філософське богопізнання, що здійснюється в тих межах і згідно з тими принципами, які означені церковними та теологічними інституціями.

2. Буддійська філософія і її основні школи

Філософія буддизму є монолітним філософсько-релігійним утворенням, без якого буддизм як релігія був би неможливим. Зведена вона на основних принципах і засадах давньої індокитайської філософської традиції, яка мала яскраво виражену етико-практичну спрямованість.[1] Східна філософська традиція орієнтує людину на розуміння тлінності всього існуючого, володарювання у світі стихії зникнення й виникнення. Світотворним началом тут є порожнеча, знана й переживана як значуща відсутність, як велике Ніщо, яке всьому надає сенс, бо воно єдине у світі є невмирущим. Як таке, воно є деякою органічною цілісністю, що відображає й водночас вбирає в себе всі наявні та можливі смисли. Тому воно здійснюється і як сансара (безперервний і нескінченний потік перетворень), і як нірвана (абсолютне осереддя поглинання й занурення смислів в одвічне заспокоєння).

На цій загальнофілософській основі будується розуміння сенсу життя людини у буддійській філософії. Життя приносить людині незадоволеність, неспокій і страждання. Джерелом цих страждань є її егоцентризм ("моє - не моє", "вигідно - невигідно" тощо), на задоволення якого витрачається життєва енергія. Людина прагне до нових відроджень заради безконечного руху за багатством, славою, насолодами, які приводять до хвороб, старості і смерті. Цей безконечний процес переродження, в якому розум людини перебуває у сонному стані або стані автоматичного руху за ланцюгом соціальних обставин,

[1] Див.: Корнев В.И. Буддизм - религия Востока. - М., 1990; Ранний буддизм // Антология мировой философии.- Т. 1.- Ч. 2. - М., 1969.

визначається законом залежного існування або "колесом життя" (блавачакра), тобто сансаристичним буттям. Тому основним завданням буддизму є навернення свідомості людини до подолання егоцентризму, який розчленовує буття на корисне і безкорисне, життя і смерть. Людина повинна усвідомити свою єдність з Богом, а її свідомість має злитись із Космосом, стати його невід'ємною частиною. Цей шлях веде до вічного буття в нірвані і називається "колесом закону" (дхарма чакра).

Загалом проблемне поле буддійської філософії включає дві площини - вчення про природу речей і про шляхи пізнання.[1] В основі першого лежить ідея дхарм (частинка, елемент). Дхарми виступають ніби тканиною світобудови, проникають у всі явища духовного і матеріального світу і знаходяться у постійному русі, кожну мить то спалахуючи, то згасаючи. Світ - це безперервний потік, що постійно міняється і перероджується. В цьому плині буття буддійська філософія розрізняє два його рівні - сансару (проявлене буття) і нірвану (непроявлене буття). Перебування в коловороті сансари пов'язане із стражданням, звільненням від якого можливе на шляху пізнання - "восьмеричного шляху морального діяння".

На цій основі будується друга площина - буддійська гнесеологія. Вона пов'язана із суб'єктивно-ідеалістичним методом логічного споглядання. Буддизм заперечує існування душі (атмана) поза межами п'яти елементів (свідомості, уявлення, відчуття, карми, тіла), які складають людську сутність. В цій схемі немає місця якомусь незмінному, вічному початку. Причина тут передує наслідку. Людина, як і все інше у світі, підпорядковується закону причини і наслідку, що виражений у дванадцятичленній формулі "причинного зародження". Те чи інше буття людини - це лише результат попередніх етапів існування. Свідомість, в розрізі "індивідуального потоку" (земного життя), через проміжний стан і наступний за ним стан переродження в кожну мить змінює свій зміст. Це вічне становлення в давньо-індійській філософській літературі, як відомо, уподібнювалось полум'ю світильника, в якому процес спалахування і згасання тече безперервно й створює враження сталості. Але вогонь, який згас, не є вогнем, що зник, а лише таким, який перейшов в інший стан. Ця ідея, яка зародилася ще у ранньому буддизмі, свідчить про стихійно-діалектичне мислення, яке пронизує його філософський зміст.

Сутність парадигм буддійського філософського вчення практично викладена у трьох проповідях Сітхартха Гаутами, які він виголосив у день "великого прозріння", ставши Буддою. У першій із них Дхамачакка-ппаваттана-сутра (Сутрі, що приводить в рух колесо) йдеться про те, що людина у своєму житті впадає, як правило, у дві полярні крайності: або віддається чуттєвим насолодам, або веде аскетичний спосіб буття. Повнота буття пов'язана з

Философские вопросы буддизма. - Новосибирск, 1984.

"серединним шляхом" (маджхима патіпада), який сприяє і баченню і знанню, веде у світ мудрості, прозріння та нірвани. Серединний шлях - це так званий "благородний восьмеричний шлях", побудований на вірному розумінні, вірному намірі, вірній мові, вірній поведінці, вірному житті, вірному зусиллі, вірному відношенні і вірній зосередженості. Сасарестічне буття детермінується п'ятьма сканхами (тілом, почуттям, сприйняттям, діями і свідомістю) і пов'язане з народженням, хворобами, смертю, з відчуттям приємного і неприємного, бажаного і небажаного, дійсного й ілюзорного тощо. Повне розмежування і подолання цих дукх, звільнення від них можливе лише на цьому серединному шляху.

Друга проповідь - Анатталаккхана-сутра (Сутра про суть анатмана), пов'язана з буддійською теорією душі, існування якої заперечується. Коли б існувала душа, то тіло не було б об'єктом дукхи, тобто існувала б можливість творити тіло за конструкцією душі. Такими ж бездуховними є скандхи - почуття (ведана), сприйняття (санья), дії (санкхара), свідомість (віджня). Вони, як і тіло, непостійні та змінні. Усвідомлення цієї істини і звільнення від цих скандх робить людину щасливою і вільною.

Суть третьої проповіді - Пітіччасамуннада (Закон залежності походження) пов'язана з теорією "колеса життя" (сансара). Це колесо життя приводиться в рух невіглаством, яке захмарює істинний розум людей та обумовлює її моральні й аморальні дії (санкхара). На їх основі будується буденна, зорієнтована на традиційні цінності, свідомість. Свідомість відокремлює у навколишньому світі найменування та форми (намарупа), які є об'єктами шести органів (салаятана): очей, вух, носа, язика, тіла і думки. Вони детермінують контакт (пассе) форм й найменувань. На основі цього контакту з'являється почуття, почуття викликають бажання (танха), бажання стають причиною скупості (упадана), скупість веде до жадоби вічного існування (бхава), а жадоби до життя веде вже до нового відродження (дхати). Нездоланним результатом народження є старість і смерть (джарамарана). Тобто, все живе приречене на колообіг в колесі життя доти, поки не звернеться до вчення Будди.

Як бачимо, філософським осереддям цих проповідей є пояснення Буддою основних концептів, що ведуть до повного осягнення істини, до прозріння. Логіка тут така: існує дукха й існує причина дукхи, існує кінець дукхи й існує шлях подолання дукхи. Саме у зв'язку з цим вибудовується відома буддійська теорія "чотирьох благородних істин": "жити - значить страждати", "причина страждань - бажання", "для звільнення від страждань слід позбавитися від бажань" а "шлях позбавлення від бажань - у дотриманні вчення Будди", яке веде до головної мети людського життя - нірвани. Відтак сансаристичне буття, замішане на сандхах, з необхідністю обумовлює хворобливий умонастрій людини, який призводить до егоїстичної та егоцетричної свідомості. Віддавшись

пристрастям, розбещена ненавистю, наповнена гнівом і втягнена в потік бажань, людина приречена на страждання і не в змозі звільнитися від них ні в площині виховання, ні в площинні навчання (адже вони теж побудовані на сансеретичних стереотипах!). Причина дукх і пов'язаних з ними страждань полягає в тому, що людина страх часу і смерті намагається з допомогою віри у вічну субстанцію (душу) увічнити своє "я", проектуючи його і в цьому, і у потойбічному світах. Тільки істинне злиття, що зводиться до розуміння буддійської тріади: анніча-дукха-фнфтман, сприяє подоланню дукхи. Прозріння наступає тоді, коли розум звільняється від прихильності до скандх. Той, хто подолав п'ять прихильностей, вважається таким, що "подолав потік". В такий спосіб досягається перший рівень нірвани, якому властива лише відсутність страждань. Досягти ж особливого стану, вільного від будь-яких моральних і розумових нашарувань, де світовідчуття зливається з буттям як таким - можливе лише на вищому рівні нірвани (махапарінірвана).

На цій буддійській релігійно-філософській основі в подальшому була вибудована відповідна космологічна картина буття, яка стала базовою для вчень різних шкіл буддизму. Ця картина зображається в буддизмі у формі піраміди, що включає 31 рівень існування (11 рівнів чуттєвого світу - кама-лока; 16 рівнів світу форм-рупа-лока; 4 рівні світу без форм - арупа-лока). Ідея піраміди проста: існує світ конкретних людських пристрастей, світ уявний і світ космічної свідомості, з яким може злитися розум людини. Кожен з тих світів членується на певному рівні. Сприйняття людиною буття залежить від того, на якому з рівнів знаходиться її свідомість. Зазначимо лише, що в буддійській філософії ця ідея надзвичайно ускладнена і, до того ж, космологічна піраміда динамічна за своїм характером. Опріч цього, більшість релігійно-філософських положень буддизму символізована. Скажімо, через символіку яни (шляху) пояснюються методи осягнення істини, через символіку чакра (колеса) - дія закону залежного існування, а через мандала (геометричну символіку) - суть буддійських вчень тих чи інших релігійних течій.

Особливістю буддійської космології є те, що вона являє собою певного роду матрицю, кожен компонент якої пов'язаний з окремим положенням вчення, а всі компоненти об'єднані в струнку логічну систему, яка є структурним каркасом буддійського світогляду.

Проблемне поле буддійської філософії протягом її історії видозмінювалося, уточнювалось до вимог часу, культурного простору та світоглядних орієнтацій тієї чи іншої школи. А їх у буддійській філософії нараховується більше вісімнадцяти! Найбільш відомими і впливовими серед них вважаються вайбхашика (Сангабхадри, Яшомітри та ін.) та йогачари (Майтрен, Асанта, Дігнаті, Дхармакіті). Не руйнуючи загальну картину буддійського світобачення і спосіб буття буддійської філософії, вони інтерпретують основні положення об'єктивного ідеалізму (мадх'яміки) та зосереджуються на розробці

буддійської логіки і гнесоології (сайтратіки і йогачари). їх різноманітність інтерпретації універсалій буддійської філософії дхарми, карми, нірвани, дукхи, віджні, а також різні підходи до проблем досягнення "звільнення" і до розуміння канонічних текстів буддизму, призвели до появи трьох основних напрямків: хінаяни ("мала колісниця"), махаяни ("велика колісниця"), ваджраями ("діамантова колісниця"). Кожна з них, не втрачаючи загальнобуддійського ґрунту, дає своє специфічне філософське обґрунтування основних концепцій буддизму.

Основою хінаяни виступає буддійська ідея про два стани буття ("наявного" і "ненаявного"). Наявне буття ототожнюється хінаїстами із "хвилюванням" дхарм. При цьому наголос робиться на тому, що "я" і світ є лише швидкоплинними комбінаціями цих дхарм (школа вайбхашика). Хінаїсти, спираючись на теоретичні розробки тверавади (школи старійшин), заперечують існування душі як самостійної субстанції. Послідовники цього буддійського вчення намагаються зберегти кожне слово, кожен абзац і кожен епізод із життя Вчителя. Прозріння мислиться ними як буквальне наслідування образу Будди, його практики медитації. На цій основі хінаїсти обґрунтовують ідею особистого удосконалення людини. Відтак ідеал досконалої особистості в хінаяні досягається кожною людиною самостійно, не турбуючись про інших. Будда - це ідеал, а Вчитель удосконалення - об'єкт для прикладу і вшанування ("живий Бог"). Будь-яка людина, яка досягла вершини медитації, може бути проголошеною "живим Богом" (гуру, лама).

Ця логіка призвела до того, що в самій хінаяні утворились різноманітні групи, які об'єднувались навколо окремих Вчителів і які мали сектантський характер. Проти цього виступила релігійно-філософська школа вайбхашика, яка, продовжуючи традиції хінаяни, вперше зайнялася філософським обґрунтуванням не тільки вчення Будди, а й релігійної практики.

Ця "філософія" первісного вчення Будди дала змогу широко використовувати інокультурні ідеї в системі буддизму, створити і обґрунтувати концепцію свідомості, яка зазнавала різноманітних змін в процесі дифузії полірівневої буддійської світоглядної картини. Представники цієї школи вперше 'розробили систему шести досконалостей: милосердя, вищої моральності, наполегливості, енергії, медитації та мудрості, які пізніше стали основою релігійно-філософського напрямку махаяни.

На розвиток махаяни, з одного боку, справила вплив брахманістсько-ведійська культура, а з іншого - культурно-ідеологічні комплекси північних країн Сходу. Основні ідеї махаяни, пов'язані, насамперед, із релігійно-філософською школою мадх'яміка. На відміну від хінаяни, центральною ідеєю тут виступає заперечення реальності "наявного буття". Заперечується не тільки "я" і світ, але і його елементи (дхарми), з яких вони утворюються. Плюралістичний універсум хінаяни був замінений Всесвітом, де нічого не

виникає і не зникає, а панує одна шунья (універсальна пустота), яка є станом страждання і нецінності всього, що існує. Але ця шунья стверджує абсолют-шуньяту, пустотність, яка є тотожною нірвані (істинному буттю, буттю "непроявленому").

Окрім цього, в махаямі особливо відзначається роль активних моментів в моральному ідеалі доброзичливості. Загальна доброзичливість перетворюється тут, на відміну від хінаяни, в співчуття, яке трансфомується в діяльну допомогу. Свідченням цього є поява у філософській системі махаяни ідеалу ботхісатви, який відмовляється від стану нірвани задля допомоги в її досягненні іншими. Цей ідеал виступає практичним виразом махаїстської ідеї загальної єдності всього в абсолюті.

Будда із досконалої (ідеальної) людини у ранньому буддизмі і хінаяні перетворюється у махаяні в істоту надприродну. Базуючись на ідеях прозріння та співчуття, махаїсти рухаються тим же шляхом, що й хінаїсти, але у доповнення практикують методологію досягнення шести досконалостей (довершеностей) шляхом трасцендентальної можливості очей, вух, носа, язика, тіла та думки. Все це призвело згодом до ускладнення не тільки буддійської догматики, але й культу, яке особливо проявилось у ламаїзмі.

Щодо третього напрямку - ваджраяни, то він особливою самостійністю не відрізняється. Не випадково його іноді вважають гілкою махаяни. Вибудовуючи свою теоретичну систему на ідеях релігійно-філософської школи йогачара, послідовники ваджраями особливу увагу приділяють медитативній йогічній практиці, яка є основним, на їх думку, засобом досягнення стану "звільнення". Ця релігійно-філософська система намагається з'ясувати, яким чином погана карма створює всі негаразди сансари, що детермінують страждениість всього сущого. Процес "звільнення" та подолання нашарувань у думках можливе, на думку ваджраяністів, засобом форсування уваги на зовнішніх об'єктах споглядання. Такими об'єктами є, насамперед, зображення божеств, які представлені тут багатоликими і багаторукими скульптурами Будди. їх споглядання вносить спокій та умиротворення і поліпшують карму (закон індивідуального буття) на щаблях сходження і прилучення до абсолютного спокою - нірвани.

Сучасна буддійська філософія, в умовах встановлення нового образу світу й людини в нинішній культурі, не втрачає своїх стародавніх засад, отримує "нове" життя. Відповідаючи якоюсь мірою на складний вузол проблем, пов'язаний із кризою європейського логоцентризму, вона стала об'єктом уваги багатьох впливових філософських систем сучасності. До неї зверталися А.Шопенгаур, Е.Гартман, К.Ясперс, М.Хайдеггер та інші видатні філософи XX ст.

3. Християнська філософія

А) Філософія православ'я

Єдиної концептуальної єдності у православній філософії не існує. Вона представлена різноманітними школами і концепціями, зорієнтованими на відносно автономне філософське богопізнання і обґрунтування православного віровчення та культу, що здійснюється в межах, апріорно означених церковним і богословськими канонами.[1] її тотальність і службові функції обумовлені характерними рисами православ'я взагалі: традиціоналізмом, містикою та ірраціоналізмом. Залежно від проблем часу та релігійної визначеності, вона отримувала різнобарвні форми, залишаючись в той же час вірною святоотецькій традиції.[2]

Базою філософсько-теологічних конструкцій православ'я була перш за все філософія неоплатонізму з її культурою об'єктивно-онтологічної спекуляції і, що найбільше суттєво, з її досвідом такої організації релігійного переживання, в якому містика тісно пов'язана з міфологічно-інтуїтивним осягненням категоріональних конструкцій. Без цього платонівсько-неоплатонівського досвіду взагалі була б не можливою православна христологія з її інтуїтивно-чуттєвим, майже наочним сприйняттям категоріальних співвідношень "іпостасей" в структурі триєдності і їхніх "єств" (у відповідних їм типах волі) в системі боголюбства. Саме цим досвідом в синтезі з ідеями ареопагетиків визначається і космологічний стиль східної філософії. Для західної філософської теології головним є те, щоб знайти гармонію між незалежною волею людини і передвизначеною волею Бога - або в раціоналістично-юридичній площі (схоластика), або на шляхах сентиментального переживання з наголосом на індивідуалістичний суб'єктивізм (містика). Для католицької філософії конститутивно важлива теорія передвизначення, до якої байдуже відноситься православна філософія. Остання шукає можливості об'єктивної, сутнісної залученості людської природи до божественної, яку реалізує з допомогою містичного вчення "обожнення" Афанасія Олександрійського. Христос прийшов на Землю задля спасіння людства від гріхів і піднесення людини до рівня Бога, що обумовлено його двоєдиним єством (божественним й людським). Основою богопізнання і його необхідною умовою є віра у Всевишнього і надрозумні істини одкровення.

У православній філософії важлива роль відводиться уяві про обожнення матерії, яке здійснюється шляхом "засвоєння" божественного ейдоса. Але, на відміну від неоплатонізму, тут йдеться про "взаємопроникнення" цих двох

[1] Чертков А.Б. Православная философия и современность. - Рига, 1989.

[2] Див.: Молоков В. Философия современного проавославия. - Минск, 1968; Лосский И.О. История русской философии. - М., 1991; Кувакин В.А. Религиозная философия в России.-М., 1991.

начал. Обожнення матерії мало місце не тільки щодо плоті боголюдини, а й регулярно здійснюється в євхаристії та можливе і в інших сферах, зокрема в іконі. Ікона в православ'ї - це не просто умовний образ, здатний викликати релігійні емоції, а предметне розкриття надчуттєвого, яке гарантує достатність зв'язку із божеством. Це тією чи іншою мірою стосується всіх культових релігій у православ'ї. Звідси магікотеурічний тон літургічних текстів, де йдеться про безпосередню присутність і співучасть "небесних сил" в земному богослужінні.

З такою оцінкою матерії пов'язане специфічне розуміння філософії людської плоті, яка хоч і принижена актом гріхопадіння, але в земному житті шляхом аскези її "негатив" може бути подоланий. Згідно з традицією ісихазму (ГЛалама, Г.Сінаїт, М.Кавасила), яка назавжди залишилась для православ'я класичною нормою, єдиним засобом пізнання божественної істини визнавались аскетичний подвиг, молитвенне споглядання та містичне осяяння. Тільки завдяки містичному досвіду стає можливим пізнання Бога через прояв його благодаті. В інтерпретації православної філософії гріх Адама і Єви викликав лише сутнісну деградацію людської природи, спадкову схильність до зла, але "юридичної відповідальності" за її гріхи людина не несе. Тому в православ'ї не існує догми про народження Марії від "непорочного зачаття", з допомогою якого в католицизмі спадкова відповідальність за первородний гріх ніби знімається. На цій же основі православ'я не сприймає і концепцію чистилища як тимчасової вдоволеності.

Візантійська релігійна філософія справила значний вплив на інші Православні церкви. В площині різних націокультурних систем вона спричинила поліфонію релігійно-філософських шкіл і концепцій.

Безперечним є і її вплив на Київське християнство (X-XII ст.), теоретики якого розвивали софійний аспект релігійно-філософської традиції. Зберігаючи свою незалежність і апелюючи до ідеї раннього християнства, вони, подібно своїм попередникам, обґрунтовують діалогічний характер взаємозв'язку людини з Богом. Процес богопізнання, як "обожнення" людини розпочинається з вольового акту віри на основі релігійного досвіду. Основою цього діалогу є божественне начало - "душа світу" Софія (Премудрість Божа). Саме вона є джерелом божественної енергії, яка забезпечує рух людини до Бога й Бога - до людини. Через неї світ залучається до Бога, який знищив його, одночасно проявляючи себе в ньому.

З XIV ст. на Русі отримують значне поширення твори отців і вчителів Церкви з логіки, діалектики, патристики, а також ідеї візантійських ісихастів. Але релігійно-філософська думка в цей період не була однорідною. Містицизмові, представленому Сергієм Радонежським та Нілом Сорським протистояли раціонально-схоластичні ідеї Йосипа Волоцького та Зиновія Отенського. Незважаючи на те, що містичні і схоластичні тенденції не знайшли в православ'ї крайніх форм виразу, все ж на окремих відтинках часу кожна з цих

тенденцій домінувала в релігійній філософії.

Після реформ Петра I, які призвели до різкого розмежування загально-культурного то церковного життя, філософська православна теологія набуває вульгарно-схоластичного характеру і культивується в замкненому колі, за межами якого отримують поширення ідеї антиклерикального Просвітництва. В рамках церковного богословствування риси православ'я стираються під тиском західних впливів. Так, за взірець для богословського трактату Феофана Прокоповича стає протестантська догматика І.Герарда, а зразком для основної праці Стефана Яворського "Камінь віри" - праці єзуїта Белларміно та ін*. В цей час боротьбу за реєстрацію ісихастського містицизму ведуть П.Величковський та А.Яцімірський. Коли на початку XIX століття державна політика під впливом архімандрита Фотія намагається реставрувати "віру батьківську, православну", цей тиск зверху не стримує ніякого морального авторитету інтелігенції. Митрополит Філарет (Дроздов) намагається надати православ'ю структури, яка не залишила б місця для релігійно-філософських пошуків. Обґрунтовується теорія непорушності догматів. Виникає так звана духовно-академічна школа (Ф.Голубинський, В.Кудрявцев-Платонов, В.Карпов, П.Авсенєв, Ф.Сидонський, П.Юркевич, В.Несмєлов та ін.), яка за своєю суттю була схоластичною і відвертою служницею богослов'я. Ця релігійно-філософська школа, захищаючи чистоту православної віри, виконувала прямі службові функції щодо церковно-теологічних інституцій.[1]

За межами клерикально-церковного богословствування, на противагу матеріалістичним вченням і офіційним тенденціям, в 30-х роках XIX ст. формується філософія церковного оновлення - слов'янофільство. Ця релігійно-філософська школа намагається поєднати ідею православ'я з "російською ідеєю", тобто консервативно інтерпретованою "народністю" з її патріархальними, середньовічними формами суспільного життя. При цьому у слов'янофілів залишалося нерозв'язаним питання про співвідношення православ'я і націоналістичного месіанства. Якщо вбачати в православ'ї загальнолюдський принцип, то "народність" може мати значення тільки у своєму відношенні до цього принципу. Якщо ж переносити наголос на "народність", то православ'я виступає лише як "віри палкої багатство" (О.Хомяков), тобто випадковий атрибут народності. Внутрішнє протиріччя між поняттям абсолютного Боса, яке властиве будь-якому релігійному месіанству, ще яскравіше виявилося в подальшому розвитку слов'янофільства. Претензія слов'янофільства на створення оригінальної релігійної філософії з її намаганням подолати кризу філософського теїзму була в систематизованій формі реалізована в працях так званої метафізики всеєдності (В.Соловйов, брати С. і Є.Трубецькі, С.Франк,

Зеньковський В.В. История русской философии.- Л., 1991; Юркевич П. Вибране. - К., 1993.

Л.Карсавін, С.Булгаков, П.Флоренський та ін.). Ця школа стала новим щаблем в еволюції релігійної філософії, послідовники якої намагались зробити її ідеологічно активною. Один з її фундаторів і яскравих представників В.Соловйов намагався під знаком "всеєдності" здійснити синтез релігії, науки і філософії, об'єднати раціональний, емпіричний і містичний типи пізнання, показати історію як "боголюдський" процес і на цьому ґрунті здійснити оновлення й активізацію православ'я. Обґрунтовуючи ортодоксальність свого вчення, зорієнтованого на "виправдання віри батьків", В.Соловйов шукає в той же час неможливого за своєю суттю перетворення ортодоксального православ'я в дусі ліберального ідеалу терпимості, свободи думки, інтелектуального процесу, що привело його як до зіткнення з епігонами слов'янофільства, так і з офіційною Церквою.[1]

З цими ж тенденціями пов'язане відродження етики православ'я у Ф.Достоєвського, що знаходився під впливом ідей психологізму та ісихазму. В "Братах Карамазових" він антиномічно розщеплює ідею православ'я в образах двох старців - Феропонта і Зосими, які уособлювали типи емпіричного православ'я з його догматизмом, обскурантизмом і тиранізмом та ідеалізованого, "чистого" православ'я з віковими традиціями витонченості "духовності".

На противагу В.Соловйову, О.Хомякову і Ф.Достоєвському, які намагалися розширити світоглядне поле православ'я, праве крило релігійної філософії намагається всіляко замкнути його і протиставити просвітницькому гуманізму. Ця тенденція характерна для К.Леонтєва, який заклав основи аморалістичної естетизації православ'я, а ще більше - для В.Розанова з його критикою етичних основ християнства.

Наприкінці XIX - початку XX століття хвиля переосмислення теоретичних основ православ'я оформилась у складне і суперечливе релігійно-філософське утворення - "нову релігійну свідомість" або богошукацтво. Спочатку Д.Мережковський та В.Розанов очолили відповідно ліве і праве крило "нової релігійної свідомості". Вакуум в центрі пізніше заповнили СБулгаков, М.Бердяєв, С.Франк та інші, які біль систематично і послідовно засвоїли релігійно-філософські ідеї В.Соловйова, Ф.Достоєвського, старших слов'янофілів. Практично всі вони прийняли соловйовську ідею боголюдства, згідно з якою процес взаємодії між Богом і людиною складає сутність історії.

Із слов'янофільських ідей найбільш популярною була ідея "соборності". На її основі вирішувались проблеми релігійно-містичного, екзистенційного спілкування віри і розуму, особистості й суспільства та інші. Месіанізм та націоналізм, які постійно присутні в працях богошукачів, також були успадковані від слов'янофілів і В.Соловйова. Але перш ніж звернутись до ідей

' Див.: Зеньковский В.В. История русской философии. - Т. 2, ч. 1-2. - Ленинград, 1991; Шапошников Л.Е. В.Соловьев и православное богословие. - М., 1990.

В.Соловйова, а через них до релігійно-філософської' спадщини минулого, це нове покоління релігійних філософів пройшло певну філософську, основним чином неокантівську, школу. В подальшому релігійно-містичні напрямки не тільки співіснували з академічним неокантіанством (О.Введенський, 1.Лапшин, П.Новгородцев), інтуїтивізмом (МЛоський), феноменологією (Б.Яковенко, Г.Шпет), але й розвивались у тісному зв'язку з ними. Спираючись на багатовікові традиції європейської думки, використовуючи ідеї Платона й патристики, німецького класичного ідеалізму, Шопенгаура, Ніцше, Джемса, неокантіанства і феноменології, релігійна філософія XX ст. започаткувала різні варіанти релігійного екзистенціоналізму (М.Бердяєв, Л.Шестов), філософії всеєдності (С.Булгаков, П.Флоренський, С.Франк), пансенсуалізму (В.Розанов), чисельні версії релігійного модернізму, "соціального" християнства тощо.[1]

Сучасна православна філософія має загалом еклектичний характер. Вона активно зближується не тільки з екзистенціоналізмом, зокрема в питаннях містичного переживання "безпосереднього духовного досвіду", а й не рідко апелює до гносеологічних засад прагматизму, неопозитивізму і герменевтики, з допомогою яких здійснюється нове осмислення Святого письма в сучасній екзегетиці, вирішуються проблеми демаркації і взаємодії філософії та богослов'я. Але найбільш характерною рисою її є сьогодні антропологічна орієнтація. Проблемне поле православної філософії все більше включає в себе проблеми реального земного світу, у центі якого перебуває людина із її земними потребами і устремліннями. Зміщення акцентів до "земної основи" пояснюється поглядом на мирську історію людини як форму об'єктивації історії спасіння людини Богом. Бог і людина в ній не тільки протистоять один одному, але й, співіснуючи, збігаються.

Б) Католицька філософія

Католицька філософія об'єднує різноманітні школи, основним завданням яких є обґрунтування католицького віровчення. Одні з них виконують чисто службові цілі і входять в офіційну церковну доктрину, інші - існують поза її межами, але виконують щодо неї метателогічні функції й опосередковано впливають на її формування та еволюцію.[2]

На відміну від православних філософсько-теологічних конструкцій, які базувались переважно на грецькій ідеалістичній філософії, фундаментом католицької філософії виступає інша філософська традиція - римський

Розанов В. Религия.Философия. Культура. - М, 1992; Кувакин В.А. Религиозная философия в России. - М., 1991.

Див.: Губман Б. Современная католическая философия. - М., 1988; Соколов В. Средневековая философия. - М., 1989.

еклектицизм з його суб'єктивістським підходом, в рамках якого етатистсько-юридичний практицизм (Ціцерона) і рефлексуючий психологізм (Сенеки) доповнюють один одного.[1] У зв'язку з цим для католицької теології Бог і людина перш за все суть суб'єкти волі. Для неї найважливішим є пошук гармонії волі Бога і волі людини - або в раціонально-юридичній площині (схоластика), або на шляхах сентиментального переживання з орієнтацією на індивідуалістичний суб'єктивізм (містика). Основною теоретичною проблемою католицизму є співвідношення свободи волі людини і божественного приречення. Тому тут важливе місце відводиться теорії передвизначення. Стиль католицизму конституювався в пелагіанських дискусіях про волю і благодать та обтяженість першородним гріхом, які не знайшли розуміння на Сході.

Ідея адекватного вияву Абсолюту через його творіння, характерна для християнської думки в цілому, але в західній філософській теології вона проявляється (на відміну від східної) не так яскраво. У католицизмі в поняття триєдності вносяться еманаційні і субординаційні риси, завдяки яким друга і третя іпостась можуть сприйматися як другорядні. Між Богом і людиною тут стоїть благодать, яка інтерпретується (з великою формально-логічною вишуканістю) як чисто феноменальний вияв божества, зовнішній по відношенню до його ноуменальної суті.

Таким чином, основні концептуальні засади ранньої католицької філософії розгортались і були побудовані на основі однієї із провідних парадигм західно-християнського філософствування - августинізмі (Августин Аврелій). Здійснивши реконструкцію принципів платонізму й основних положень неоплатонізму відповідно до християнського віровчення, вона з V по XIII століття ґрунтується на ідеях ірраціоналізму і містицизму.[2] Основні засади цієї філософії зводились до того, що Бог є вищою сутністю (summa essentia). Він - єдиний, існування кого не є залежним, все ж інше існує завдяки Божій волі. Бог - і предмет і причина пізнання. Саме він вносить світло в людський дух. Основою духовного життя є воля, а не розум. Вихідним пунктом людського пізнання виступає віра в Бога, яка є передумовою будь-якого знання. її першість перед розумом безумовна. Метою і сенсом життя людини є щастя, яке досягається перш за все в пізнанні Бога і випробування душі.

Розпочинаючи з XII ст., Європа, головним чином через арабське і єврейське посередництво, знайомилася із спадщиною Арістотеля, зокрема з невідомими до того часу його метафізичним"!* і фізичними трактатами. Це призвело до серйозної конфронтації грецького раціоналізму ввсобі Аристотеля і

[1] Цицерон. Философские трактаты. - М., 1985; Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцию. - Кемерово, 1986.
[2] Августин Аврелий. Исповедь. - М., 1997; Августин // Антология мировой философии. -Т.1. - 4.2. -М., 1969.

християнського субраціонального розуміння світу. Католицька церква змушена була реагувати на зростаючий авторитет творів Арістотеля.[1] Поступове сприйняття Арістотеля і пристосування його до християнського розуміння світу пильно контролювалось Церквою, хоча не обійшлося при цьому без криз і потрясінь. В результаті тільки в середині XIII ст. перемогла думка про оздоровлення католицької теології філософією Арістотеля. Але йшла дискусія, яким чином її використати, щоб не завадити християнській теології. Католицькі філософи розділились на два основні табори. Консервативна течія наполягала на збереженні основних положень Августина з теологічних питань, але з одночасним використанням філософських елементів арістотелізму. Прогресивна ж основний наголос робила на Арістотелі, але й тут не було повного відмежування від традицій августеніанського мислення. Зростаючий вплив Арістотеля вилився зрештою через схоластику Альберта Великого в нову теолого-філософську систему, яка була створена Фомою Аквінським. Суть цієї системи викладена Аквінатом в його основних працях "Сума теології" і "Сума проти язичників". "Сума теології"", яку він так і не закінчив, стала основною працею всієї схоластичної теології.[2]

У своїй теолого-філософській системі Аквінат виходить із чіткого розмежування науки і віри. Завдання науки зводяться до пояснень закономірностей світу. Він визнає можливість досягнення об'єктивного, вірного знання і заперечує уявлення, згідно з яким дійсним вважається лише діяльність людського розуму. Пізнання повинне бути спрямованим перш за все на об'єкт, і ні в якому разі - всередину, на суб'єктивні форми мислення. Але, не зважаючи на те що воно об'єктивне та істинне, пізнання не може охопити все. Над царством філософського пізнання знаходиться інше царство, яким займається богослов'я. Це - сфера найістотніших таїнств християнської віри (триєдність, воскресіння тощо), надприродних істин божественного одкровення, блага вістка, які пов'язані лише з вірою.

Але між наукою і вірою, на думку Аквіната, немає протиріч. Християнська істина стоїть вище розуму, але вона не суперечить йому. Істина може бути лише одна, бо її джерелом і критерієм є Бог. Тому філософія повинна служити вірі й теології тим, що релігійні істини представляє та інтерпретує в категоріях розуму і тим самим заперечує, як помилкові, аргументи віри. Цією роллю вона й обмежується. Філософія сама не може довести надприродну істину, але може послабити проти неї виставлені аргументи.

Своє вчення про буття Аквінат будує на філософії Арістотеля. Але від його природничо-наукових поглядів Аквінський абстрагується і реалізовує лише те, що служить вимогам християнської теології. Світ він уявляє як систему, яка

[1] Аристотель// Антология мировой философии. - Т. 1. - Ч.2.- М., 1969.
[2] Фома Аквинский // Антология мировой философии. - Т.1.- Ч.2.- М., 1969.

включає декілька ієрархічно обумовлених площин. Перша, найширша - нежива природа, над нею стоїть світ рослин і тварин, із якого виростає світ людей, який є переходом до надприродної і духовної сфери. Найдосконалішою реальністю, вершиною і першою абсолютною причиною, сенсом і основою всього сущого є Бог.[1]

З'єднавши метафізику Арістотеля з платонівським уявленням, Аквінський приходить до висновку, що будь-яке суще - як одиничне, так і божественний абсолют - складається із сутності (essentia) та існування (assentia). Сутність будь-якої речі полягає у визначенні, яке фіксує родове, а не індивідуальне. У Бога сутність тотожна існуванню. Навпаки, сутність всіх створених речей не співпадає з існуванням, оскільки воно не випливає з їх одиничної сутності. Все одиничне є творінням, існує завдяки іншим факторам, має характер обумовлений і випадковий. Лише Бог абсолютний. Він є простим буттям, сущим. Створена річ, істота є буттям складним. Всі матеріальні речі являють собою синтез невизначеної, пасивної матерії і активної форми. Сущим, реальністю речі стають тому, що форми, які мають властивість відокремлюватися від матерії (або виступають в чисто ідеальному вигляді як ангели, душі або ж - є антилехією тіла), входять в пасивну матерію.

Буття Бога може бути доведене розумом. В "Сумі теології" Аквінат дає п'ять доказів Бога. Перший грунтується на тому, що все, що рухається, має першопричину. Цим визначається необхідність існування першого двигуна, який є Богом. Другий доказ випливає із сутності діючої причини. У світі все причинно обумовлене. Первинною діючою причиною є Бог. Третій доказ побудований на взаємовідношенні випадкового і необхідного. Випадкове залежить від необхідного, яке має свою необхідність, або від іншого необхідного, котре є в ньому самому. Звідси виявляється, що існує перша необхідність - Бог. Четвертим доказом слугують ступені якостей, які рухаються одна за одною, які є скрізь, у вищому сущому. Тому повинна існувати найвища ступінь досконалості, і нею знову ж таким є Бог. П'ятий доказ є теологічний. В його основі лежить доцільність, яка проявляється в усій природі. Все, навіть те, що здається випадковим і недоцільним, спрямовується до якоїсь мети, має сенс, корисність. Таким чином, існує розумова істота, яка зумовлює рух всього до певної цілі. Нею є Бог.

Спираючись на арістотелівське розуміння пасивної матерії й активної форми, Аквінат створює своє вчення про душу. Людська душа безтілесна, незалежна від матерії субстанція. Цим зумовлена її вічність і безсмертя. Будучи субстанцією, незалежною від тіла, вона незалежна від нього і, як чиста форма, не може бути зруйнована. Аквінський розрізняє вегетативну душу, яка властива

[1] Див.: Ляхович Діонісій. Лекції з метафізики.- Львів, 1995; Олексюк В. Християнські основи української філософії.- К., 1996.

рослинам (обмін речовин і розмноження), сенситивну, яку мають тварини (чуттєві сприйняття, прагнення і вільний рух), й розумну душу, яка належить людині і виконує функцію її двох нижчих душ. Розуму Аквінський надає перевагу над волею.

На вченні про душу і пізнання будується томіська етика. Передумовою моральної поведінки Аквінат вважає свободу волі. Репродукуючи чотири традиційні грецькі доброчинності - мудрість, мужність, поміркованість і справедливість, він додає ще три християнські: віру, надію і любов. Конструкція томіського вчення про доброчинності складна, але його центральна ідея є простою. Вона заснована на передумові, що людським єством є розум: хто проти розуму - той проти людини. Сенс життя Аквіант бачить у щасті, яке в дусі свого теоцентричного світогляду розумів як пізнання і споглядання Бога. Кінцева мета людини полягає в пізнанні, спогляданні і любові до Бога. Шлях до цієї мети наповнений випробуваннями, розум веде людину до морального порядку, який виражає Божественний закон. Розум показує, як слід себе вести, щоб прийти до вічного блаженства і щастя.

Будучи послідовником Арістотеля, Аквіант активно цікавився світом. Передусім центром його інтересів були духовні і соціальні проблеми. Як і греки, він "розчинює" людину в суспільстві й державі. Держава існує для того, щоб турбуватися про загальне благо. Але Аквіант рішуче виступає проти соціальної рівності, а покірність підданих вважає основною доброчинністю. Найкраща форма держави - монархія. Монарх повинен бути у своєму царстві тим, чим є душа для тіла, а Бог - для світу. Його завдання вести людей до доброчинного життя. Найважливішими передумовами для цього виступають збереження миру і забезпечення достатку громадян. Найвищою метою і сенсом є досягнення небесного блаженства. До нього людину веде вже не держава, а Церква. Роль Церкви вища від державної, а тому властителі цього світу повинні бути підкореними церковній ієрархії.

Після смерті Фоми Аквінського його теологічно-філософська система, не без складностей і протистоянь, стає офіційною доктриною католицької Церкви.

Однак в умовах соціальної ситуації, в період Ренесансу, виникає перша криза томізму. В ньому була формалізована схоластична мудрість, що протистояла життю й науці. Подолати це протистояння намагалися представники так званої другої, нової схоластики. Найвидатнішим із них був Франциск Суарес, вплив якого довго зберігався в філософії пізнього Ренесансу і в філософії XVII ст. Але включивши в себе нові філософські ідеї неосхоластики і таким чином розширивши свій теоретичний фундамент, томізм в 1878 р. в енцикліці папи Лева XIII "Aeterni Patris" проголошується обов'язковим для всієї католицької Церкви. В XIX і XX ст. на його основі розвивається неотомізм -один із впливових філософських напрямків XX ст. (У.Клейтген, Ц.Сапсеварино, Ш.Мібераторе, Д.Мерсьє, А.Гарден, Ж.Марешаль, Ж.Марітен, Ж.Пікар, Ш.Бойє,

А.Форес, Г.Сенген, А.Брюннер, Р.Жоліве, П.Вільперт, В.Ромейєр та ін.).

Лише у другій половині XX ст., у зв'язку із загальною кризою католицизму, ідеї неотомізму зазнають певних реконструкцій. В період підготовки і в ході II Ватиканського собору більшість теологів і релігійних філософів виступили з вимогою відмови від монопольного положення томізму у католицькій теології, який, на їх думку, перетворився в гальмо на шляху оновлення й вирішення Церквою актуальних проблем. Ідеологи оновлення протиставили томізму концепцію плюралізму, як відкрила шлях для активного синтезу католицької філософії з ідеями феноменології, екзистенціоналізму, структуралізму, позитивізму та інших світських філософських шкіл. Плюралістичні тенденції знайшли підтримку у папи Павла VI. Але в період понтифікату Івана Павла II, який в цілому проходить під знаком консолідації і зміни доктрини й дисципліни всередині Церкви, своєю енциклікою "Віра і розум" (1998 р.) папа робить спробу повернення до монополізму у католицькій філософії, віддаючи перевагу томізму.[1] Та процес оновлення і модернізації зупинити вже не вдається.

Сучасна католицька філософія розвивається у двох основних напрямках - "академічному", пов'язаному з дослідженнями чисто христологічної тематики, і, так би мовити, соціальному - тому, який займається проблемами сьогоднішньої реальності з позиції Церкви.[2] Основним завданням і того й іншого є намагання здолати розрив між абстрактністю теоретизування про трансцендентне і конкретністю живої історичної ситуації. Нової інтерпретації вимагала, не кажучи вже про інше, навіть основа основ теології - пояснення таких понять як Бог і світ. Якщо в традиційному богослов'ї всі однодумно сходилися на тому, що Бог єдиний, універсальний для всіх, то сьогодні це ставиться під знак питання. Піддаючи сумніву універсальність Бога, сучасна релігійна філософія задається питанням, який є Бог для чорношкірих, бідних, жінок тощо, яка його функція не в потойбічному світі, а тут, на Землі, чи він або образ його може допомогти людині в здійсненні земних справ і т. ін.

Такими ж кардинальними є й питання стосовно світу. Головним у цьому відношенні є пошук релігійно-філософського обґрунтування проблем сучасної цивілізації, який здійснюється через популяризацію ідеї, так би мовити, "зацікавленого містицизму", тобто, через упровадження містичних поглядів про Бога, віру та ін. в саме життя. Шлях до Бога пов'язується не із самозреченням від реального світу, навпаки, вважається, що образ Бога слід максимально наблизити до розуміння людини, стверджуючи його присутність у суєтності світу. Людина знаходить Бога, не відвертаючись від світу, а на шляху пошуку місць дотику "святості" і людяності. І мова йде тут зовсім не про абстрактне

[1] Іван Павло II. Енцикліка "Віра і розум". - К., 2000.

[2] Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. - Вильнюс, 1982.

теоретизування, а про конкретні форми і способи життєдіяльності, що витікають із буденності. На цій основі з'являється латиноамериканська "теологія звільнення", яка культивує зв'язок теоретизованого християнства із соціальною практикою і політикою.

Ще однією характерною для сучасної католицької філософії рисою є її антропологічна спрямованість. Якщо для традиційного томізму центральною була проблема співвідношення "Бог - світ", то тепер акцент переноситься на співвідношення "Бог - людина". У сферу релігійно-філософських досліджень обов'язково включається сучасна людина з її повсякденними проблемами, сподіваннями, її психологією і моральністю, міжособовими і суспільними відносинами. Єдності в поглядах на цю проблему серед релігійних філософів не існує. Скажімо, одні вважають, що вирішальне значення при осягненні "божественного одкровення" повинно відігравати його ототожнення з індивідуальною свідомістю (іманентіїзм). Інші вважають, що релігійна свідомість - первинна, а віровчення і теологія - вторинні, і вимагають внести в міжособові відносини елементи надприродності (суб'єктивізм) і т. ін. Але найбільше розповсюдження отримала модернізована релігійно-філософська концепція, яка віддзеркалює, так би мовити, "комплексний підхід" до людини. Він включає інтерпретацію таких питань, як відношення людини до Бога і Церкви, мотивацію участі віруючих в земних справах при збереженні есхатологічної орієнтації, визначення характеру взаємовідносин з іншими людьми, у тому числі і з невіруючими. Але цей католицький антропоцентризм практично зводиться до христоцентризму. Залишається незмінною теза про гріховну природу людини, яка без допомоги провидіння нібито не здатна творити добро, а тому знаходиться в постійній залежності від Бога. Особлива роль у співвідношенні "людина - Бог" відводиться Церкві. Саме основна Церква, пройнята духом співчуття й милосердя до знедолених людей і народів, має посприяти якнайтіснішому поєднанню політики і моралі. Звідси найголовніше завдання і водночас єдино можлива перспектива сучасного християнства, як її формулює сучасний католицький філософ Й.Мец: "поєднати святість з войовничою любов'ю, що приймає на себе чуже страждання".[1]

В цьому ж антропологічному зрізі, але порушивши демаркацію ортодоксальної томіської теології, розгорнута і оригінальна філософська система Тейяра де Шардена.[2] Намагаючись подолати статичність томіської філософії, Тейяр пропонує свою теорію космічної еволюції (космогенез), в центрі якого стоїть людина. Космогенез розглядається ним як процес незворотних змін, спрямованих від вихідної точки Альфа до кінцевої Омега. Ця

Мец И.Б. Будущее христианства: по ту сторону религии // Вопр. философии.- 1990- № 9. " Шарден Тейяр де. Феномен человека. - М., 1987.

остання витлумачується як максимальна персональність і ототожнюється з Христом. Тобто "космогенез" у Тейяра де Шардена перетворюється у "христогенез". Однак, не зважаючи на те, що тейярдизм не тільки перевершив тодішню науку світоглядно (чимало його тез випереджають здобутки так званої синтетичної теорії еволюції та сучасної теорії самоорганізації), а й став найбільш впливовою теологією (що протистоїть неотомізму), католицька Церква до сьогоднішнього дня не визнає його філософії.

Ці та інші риси характерні для розвитку сучасної католицької філософії в цілому. Разом з тим слід зауважити, що в останні десятиріччя католицька філософія в кожному регіоні йде власними шляхом і відображає проблему, найбільш актуальну для даних умов. Для Латинської Америки характерна "теологія звільнення", яка акцентує увагу на проблемах соціальної рівності людей, для Європи - "політична теологія" в центрі якої стоять соціально-політичні проблеми, для США - "чорна" і "жіноча", яка вирішує проблему статі, расизму і бідності, для Африки - "чорна" теологія. Незважаючи на те, що всі напрямки ідейно різнорідні, їх все-таки об'єднує спільне намагання вийти за межі канонів і традицій раннього християнства. Всі вони намагаються протиставити себе стереотипу теологічних шкіл, що склалися. Але представники кожного з напрямків будують власні вчення на окремих рисах християнства, що їм імпонують, і переосмислюють ті складові інших теологій, від яких їм хочеться звільнитися.

В) Протестантська філософія в контексті теологічних концепцій

Протестантська філософія являє собою не формальну систему світоглядних уявлень, що ґрунтуються на августініасько-пауліністичній концепції благодаті і розгортається в контексті протестантської теології. Вона була започаткована М.Лютером, який виступив проти католицької теології та її раціоналістичних елементів. Концепція М.Лютера була побудована на ідеях німецьких містиків XVI ст., зокрема на їх вченні про відродження душі і єдності "внутрішньої людини" з Богом. На цій основі ним було створене вчення про "виправдання вірою": віра - єдина умова спасіння душі; добрі справи - лише плоди і прояви віри, а не самодостатній шлях до спасіння. Звідси - його ідеї про всезагальне священство, заперечення ролі духовенства у житті християнства та абсолютний авторитет Біблії. Розум М.Лютер вважав небезпечним і згубним для віри і спасіння душі. Для всемогутнього Бога немає неможливого. А якщо це так, то можливим є також і те, що за будь-яких умов не може бути осягнуте розумом. Перед чудесами Бога замовкають будь-які докази розуму. У зв'язку з цим рання протестантська ортодоксія рішуче заперечує докази буття Бога,

безсмертя душі, факт одкровення тощо.[1]

Але після бурхливої діалектики відчаю і надії, свободи і несвободи, розвинутої в одній із найбільш важливих праць МЛютера "Про рабство волі" (1525 р.), протестантська ортодоксія змушена була пройти період поверхової раціоналістичної систематизації, формалізуючись подібно до католицької схоластики. Це пов'язане перш за все з ім'ям сподвижника МЛютера - Ф.Меланхтона. Лютеранський "пафос віри" був замінений "пафосом чистого вчення". Цей період не був тривалим. Вже наприкінці XVI ст. опозиція проти "сухої і нетерпимої ортодоксії*" виливається в містичні вчення В.Вейгеля, Я.Бьоме, І.Арнда, які продовжили традиції німецької передреформаційної містики та ранні ідеї МЛютера.

Згодом легальною формою опозиції стає пієтизм, який відродив стиль крайнього індивідуального самозаглиблення і полемізував не тільки з раціоналізмом догматичної ортодоксії, але і з деїзмом просвітителів. В першій половині XVIII ст. у сферу протестантської теології потрапляють ідеї релігійно-філософської школи Лейбніца-Вольфа, які стали передумовою просвітницької лібералізації протестантизму. Найбільш яскравим виявом цієї тенденції в другій половині XVIII ст. було кантіанство, яке остаточно перенесло релігійну проблематику в "моральний світ" людського духу. Кантівське протиставлення світу явищ умоосяжного світу свободи вичерпало ідею МЛютера про людину як "безмежно вільну" в духовному вимірі і "безмежно зв'язану" у вимірі емпіричному. Вчення І.Канта про релігію, його критика схоластичної метафізики, визнання Бога в ролі постулату практичного розуму і гаранта моральності, стає фундаментом протестантської філософії релігії. В цей час І.Кант сприймається протестантською теологією не інакше як антипод Ф.Аквінського.

Протестантський богословський раціоналізм під тиском ідей буржуазного Просвітництва і під впливом кантівської критики раціонального богослов'я остаточно переростає у так звану ліберальну теологію Ф.Шлейєрмахера, який рішуче виступає проти церковно-догматичної скованості й педантизму протестантської ортодоксії.[2] Представники ліберальної теології відстоюють вільний, антидогматичний підхід до питань віровчення. Основною їх тезою є те, що християнська віра можлива лише зв'язку з оголошенням Богом одкровення. Вона не є шляхом осмислення реального світу, а відноситься до світу надприродного, по відношенню до якого будь-яке розуміння неправомірне. Звідси заперечення ліберальною теологією надприродних чудес у реальному світі. Віра будується безпосередньо на релігійних почуттях, а "релігія - це чисто емоційне явище".

Звичайно, союз протестантизму з позитивістським агностицизмом, який

Кейлер Эдвард. Основы христианской веры. - 1998. [2]
Шлейермахер. Речи о религии. - М.-К., 1994.

призвів до заперечення чуда, а поняття боголюбства й одкровення перетворив в оціночні метафори, не міг бути міцним і загрожував протестантському віровченню зсередини. Тому на початку XX ст., як реакція на протестантську ліберальну теологію, в США формується фундаменталізм, який вимагає безперечного прийняття на віру всього змісту Біблії при повному ігноруванню даних природничих наук. Але якогось значного впливу на протестантську філософію він не справив.

В Європі після першої світової війни популярною стає теоретична спадщина С.К'єркегора, під впливом якої формується "діалектична теологія" (К.Барт, Е.Брунер, П.Тілліх, Р.Нібург та ін.), що стає панівною течією в протестантській теології XX ст. Оскільки життя людини розглядається тут як вузол постійних суперечностей, діалектика розв'язання яких полягає у виборі "або-або", то це й визначило назву цієї релігійно-філософської школи.

Трагізм людського життя, що виражений в усвідомленості абсурдності світу, безглуздя життя, на думку послідовників "діалектичної теології", коріниться в нездоланному протиріччі між Богом і недосконалою гріховною людиною. Людина не може осягнути Бога ні розумом, ні почуттями, але вона може прилучитися до нього шляхом віри в істинний надрозумний зміст євангельського одкровення, через ту благодать, яка дає можливість їй відкрити Бога у власній душі. Оволодіти змістом віри шляхом будь-яких інтелектуальних і культових маніпуляцій неможливо. Тому в "діалектичній теології" віра протиставляється релігії. Остання - це система наперед заданих прийомів звернення до Бога, віра ж - подія непередбаченої зустрічі з Богом в конкретності історії. Заперечуючи релігію як суму предметних уявлень і дій, "діалектична теологія" стверджує віру в абсолютно непорівнянного з усім людським Бога. Перед таким Богом людина з будь-якою досконалістю приречена стояти з порожніми руками. Бог, на думку діалектичних теологів, є "критичним запереченням" усього, абсолютно не предметне джерело будь-якої предметності, суддя, не небуття світу" (К.Барт). Предметом віри є абсурд, тобто те, що лежить поза межею розуму. Але абсурдність віри в розумінні "діалектичної теології" не виступає доказом проти неї. Навпаки, істинна теологія зобов'язана виходити з того, що віра і абсурд тотожні за своїм джерелом, тобто "Святим письмом". Тому не має потреби в раціональній інтерпретації старозаповітних і євангельських чудес, адже вони істинні саме тому, що абсурдні.

Незважаючи на те, що "діалектична теологія" намагається відокремити теологію від будь-якої філософії, її основні положення про сутність світу, виникнення і майбутнє людини, її роль у "створеному" універсумі, її участь і відсторонення від "мирської" діяльності і т. ін. розгортається в розрізі методу філософствування КЛсперса, М.Хайдегера, Г.Марселя та інших філософів XX ст. У цьому розрізі протестантська теологія йде іноді навіть назустріч розуму. Щоправда, відводить йому роль комбінування окремих положень одкровення.

Не втручаючись у зміст віровчення, розум лише має право оперувати за правилами логіки його окремими догмами. При цьому логічні операції не повинні виходити за межі одкровення. Будь-які наукові знання і релігійна віра лежать в абсолютно різних площинах, які за жодних обставин не торкаються одна одної. Тому ніколи не можна сказати, що між вірою і знанням є якась неузгодженість, тим більше протиріччя. Адже для протилежності понять необхідний якийсь загальний рід, якого тут не має і не може бути.

Проблема ставлення сучасної протестантської теології до філософії та науки, її реакція на різноманітні проблеми сучасного світу розкриває її внутрішню суперечливість. Особливо яскраво вона проявилася в дискусії про "природне одкровення", під яким розуміється світ, створений Богом, який може бути чуттєво і раціонально осмислений. Визнавши, поряд з божественним, "природне одкровення", частина сучасних протестантських філософів змушена не тільки втручатися в проблеми "позитивного пізнання" (площина природи), але й у сучасні проблеми розвитку суспільства. Це втручання використовується як для підтримки і захисту релігійної віри, так і для релігійної інтерпретації та оцінки тих чи інших соціальних проблем. Так виникає орієнтована на релігійний модернізм "теологія секулярного християнства" (Х.Кокс, Т.Альтіцер) та "теологія надій" (Ю.Мольтман), які намагаються актуалізувати протестантську традицію в координатах проблем сучасного світу. На противагу діалектичній теології, яка рішуче заперечує "природне одкровення" і будь-який "вихід" в сферу "граду земного", представники релігійно-філософських шкіл намагаються усунути суперечності між вірою в Бога і наявністю зла на Землі. Правовірний християнин, на їх думку, не стільки пасивно сприймає своє майбутнє, скільки діяльно спрямовує свої зусилля на оновлення суспільства і життя на основі євангельських принципів та ідеалів.

Загалом для протестантської філософії характерно те, що вона не тільки не має компактної єдності в питаннях віровчення, але й виявляє різнобічне ставлення до політичної проблеми. Ліберальна протестантська філософія, як і діалектична теологія, яка рішуче полемізувала з нею, дотримується політичного лібералізму. В той же час націоналістичні традиції протестантизму, які протистояли католицькому космополітизмові, виявилися у так званому рухові "німецьких християн" (Ф.Гогартен), який приніс у жертву фашистській ідеології корінні принципи християнства.

У відповідь на цей рух "сповідна Церква" (К.Барт, П.Тілліх) виступила проти тоталітаризму і "фюрерства", які нищили "святу самотність людини перед Богом" (Д.Бонхоффер). Різними, а іноді й полярними, є політичні позиції та орієнтації представників "теології надії", "теології секулярного християнства", "теології процесу" та інших протестантських філософських шкіл.

Отже, релігійний індивідуалізм протестантизму породжує діаметрально протилежні політичні програми. В цьому відношенні діапазон свободи

протестантського філософа і теолога набагато більший від католицького або православного. З одного боку, протестантська філософія відкрита для різноманітних деструктивних соціально-політичних ідей (расизм, оправдання війни тощо), з іншого, - для конструктивного їх вирішення на основі протестантських принципів та ідеалів. Якщо вся конфесійна філософія по відношенню до проблем реального життя допускає різноманітні інтерпретації, то до протестантської філософії і теології це відноситься більше, ніж до будь-якого християнського різновиду.[1]

6. Мусульманська філософія

Мусульманська філософія являє собою систему релігійно-світоглядної орієнтації і методів обґрунтування віровчення ісламу, що розгорталася і функціонує в жорстких віроповчальних рамках. Основи релігійного вчення ісламу були закладені арабським релігійним і політичним діячем Мухаммедом (570-632 рр.), який проголошений мусульманами великим пророком і посланцем Бога. Основну частину догматики свого вчення, зокрема ідею страшного суду, потойбічного життя, окремі моральні принципи тощо, Мухаммед запозичив із Біблії. Недарма деякі історики релігії розглядають іслам як спрощену версію християнства із яскраво вираженим монотеїзмом. Мусульманський монотеїзм тісно пов'язаний із вченням про передвизначення, яке виключає будь-яку можливість вільного вибору і виступає основою фаталізму.[2]

Філософське проблемне поле ісламу спочатку було обмежене морально-етичними повчаннями і яскраво вираженими соціально-політичними принципами устрою: правовими аспектами життя перших мусульманських громад. Ця обставина зробила нову релігію надто вразливою, а її соціальні і політичні норми та принципи виявилися майже нерухомими. Деякі з них почали застарівати ще з часів перших халіфів. Необхідність перегляду багатьох ісламських норм детермінувала виникнення різноманітних течій у мусульманстві. І хоча зовні це виглядало як суто релігійне явище, насправді в його основі лежали соціально-політичні процеси.

Теоретичні основи ісламу закладені трохи пізніше, в результаті його безпосередніх контактів і полеміки з християнською теологією. Початок мусульманському богослов'ю поклали дискусії, які розгорнулися на початку VIII ст. з приводу свободи волі і передвизначення, несотворимості "слова

Див.: Добреньков В. Современный протестантский теологический модернизм. - М., 1980.

[2] Мусульманская философия средневековья // Антология мировой философии. - Т. 1. - 4.2.-М., 1969.

Божого", божественних атрибутів і трансцендентності Бога. Під безпосереднім впливом близькосхідної християнської думки перші мусульманські богослови познайомились із античною філософською спадщиною (платонізмом, арістотелізмом), яка спричинила розвиток раціоналістичних тенденцій у мусульманській теології (Абу-аль-Хасан, Хасан-аль Басрі, Васіл ібн Ата та ін.) В результаті виникла перша релігійно-філософська **школа мутазілітів,** яка розгорнула полеміку щодо місця і ролі розуму в інтерпретації мусульманського віровчення і активно застосувала в боротьбі із ортодоксами елементи античної діалектики. Мутазіліти виступили проти дослівного розуміння текстів Корану, антропоморфної уяви про Аллаха. Вони створюють вчення про свободу волі, моральну відповідальність людини за свої дії. Людина у своїх вчинках вільна у виборі в межах системи дій, створеної Богом. Звідси апеляція мутазілітів до "ваги діянь". Бог не може свавільно змінювати міру відплати, тому що вона відповідає земним справам людини.

Звісно, що ці ідеї мутазілітів викликали жорстку протидію ортодоксального мусульманства. Але, розгорнувши в IX ст. боротьбу проти мутазілітів, ортодокси змушені були все-таки сприйняти окремі мутазілітські ідеї та методи. На основі цього синкретизму стало можливим виникнення ортодоксального богослов'я - **каламу.** Його основоположником був Ашарі, відомий мутазіліт, який перейшов на позиції ортодоксального мусульманства. В каламі передвизначення і божественність походження Корану набувають значення догм, зберігається антропоморфна уява про Аллаха. Ортодоксальні мусульманські богослови - мутакаліми створили вельми чисельну і різноманітну схоластичну літературу. Розробка основних положень ашарітського каламу отримала своє завершення у творах відомого на той час філософа Бакилані (пом.1013 р.).

Ашарітам доводилось вести боротьбу не тільки із мутазілітами, але й із крайніми ортодоксами, які виступили проти схильності ашарітів до компромісів. Так, ашаріти перейняли мутазілітську атомістичну систему, яка була вільною інтерпретацією теорії Демокріта та Епікура. На думку метакалімів існують не тільки атоми простору, але й атоми часу. Безмежна їх кількість є основою всіх явищ Всесвіту. Але ці атоми не матеріальні, не мають маси. Кожен з них відокремлений один від одного абсолютною пустотою. їх рух, поєднання і зміни в них відбуваються дякуючи активній волі Аллаха. Аллах уявляється не тільки деміургом, творцем Всесвіту, що започаткував його словом "будь". Він знаходиться в стані безперервної творчої діяльності, створює одні атоми і знищує інші. Тому, наприклад, ріст і розвиток живих організмів, як і рослин, пояснюється тим, що Бог весь час творить нові атоми, а випаровування та вивітрювання тим, що він знищує окремі частини води і мінералів.

Мутакаліми заперечували наявність постійних властивостей і якостей речей, зв'язок між причиною і наслідком, а отже і будь-яку закономірність явищ.

Вони допускали тільки можливість звичайності, або "звички", що вкладена Богом у природу. Саме завдяки цій "звичці" регулярно відбуваються розливи Нілу та інших річок, в певні сезони мають місце мусони і т.ін. Але Бог у будь-який час може порушити таку "звичку", звершивши чудо. У зв'язку з цим заперечувались не тільки закономірність, але й вічність світу, який був створений у часі і загине в результаті Страшного суду.[1]

Але, незважаючи на це, школи мутазілітів та ашарі, апелюючи до античної філософії і намагаючись використати її в інтерпретації засад мусульманського віровчення, мимоволі створили благодатний грунт для виникнення і розквіту в IX-XII ст. арабської філософії (аль-Кінді, аль-Фараб, ібн Сіна, ібн Рушд), яка стала помітною ланкою у світовій філософській думці між античною філософією і європейською середньовічною схоластикою. Основним завданням арабської філософії залишалось те ж намагання теоретичного обґрунтування віровчення ісламу і його церковної догматики. Спочатку араби перейняли у греків ідеї Платона і неоплатоніків, але згодом їх увага все більше зосереджувалась на теоретичній спадщині Арістотеля, зокрема на його трактатах з метафізики, логіки та фізики. Щоправда арістотелізм у них не культивувався у чистому вигляді. Він, як правило, переплітався з елементами неоплатонізму, який більшою мірою відповідав інтересам теології. Ті ж окремі представники арабської філософії, які будували свої філософські системи в основному на арістотелізмі (ібн Сіна та ібн Рушд), неминуче приходили до жорсткої конфронтації з ісламською ортодоксією. Незважаючи на теоцентричність їх філософії, вони заперечують релігійну догму про творення Богом світу з "нічого", а єдиною основою буття, його вічним джерелом можливості вважають матерію. Богу, при цьому, відводиться лише роль вічного джерела дійсності. Відкинувши ідею потойбічного життя, безсмертя душі, воскресіння із мертвих, східні арістотеліки безсмертним визнають лише людство в цілому, його розумову діяльність. Щодо співвідношення науки та релігії, то ця проблема вирішується ними в площині теорії "двоїстої істини", згідно з якою наука дає конкретні, часткові знання, а релігія - загальну картину світобудови.

Реакцією на цю інтелектуалізацію ісламу в арабській філософії було виникнення арабського містицизму, представленого суфізмом, який виступив не тільки протисхідного арістотелізму, але й проти мусульманської ортодоксальної теології. Його ідеологія сприйняла елементи вчення і практики східного християнства, неоплатонізму і буддизму. Заперечуючи ортодоксальну обрядовість і не визнавши авторитету ортодоксального духовенства, пантеїстично зорієнтовані суфії, проповідували містичну, безкорисливу любов до Бога, бажання злитися з ним. Кінцевою метою вони вважають нівелювання індивідуальних особливостей людини та заміну їх божественними і повне

Мусави Лари Сайид. Бог и его атрибуты. - Баку, 1994.

єднання з божественною істиною. Релігійно-містична система суфіїтів була пов'язана з особливим набором вправ та прийомів, в якійсь мірі близьких вченню йоги. Суфій-аскет повинен очиститися від усього матеріального і шляхом містичного трансу злитися з Богом. При цьому велика роль відводиться медитації яка, згідно суфійського вчення, уможливлює досягнення внутрішньої "зосередженості", "просвітління".

Розвиток містичних вчень і популярність суфізму серед мусульман обумовили його визнання ортодоксальним богослов'ям. Один із фундаторів суннізму, відомий мусульманський теолог і філософ Абу Хамід аль Газалі (1059-1111 рр.), теоретично обґрунтував ідеї суфізму і ввів його в систему ортодоксального ісламу. Він визначає і розгортає суфійську систему містичного злиття з Богом шляхом трьох послідовних стадій: очищення, прозріння і єднання з Богом. Зосередившись на вірі, яку він протиставляє розуму, аль-Газалі заперечує арістотелівський принцип детермінізму в реальному бутті. Вогонь не може бути причиною пожежі. Він є мертвим, бездіяльним тілом. Пожежа детермінується Богом, а вогонь - лише наслідок Божої волі, а не його причина. Але пізнати Бога або раціонально осягти його дії неможливо. Можливе лише містичне злиття з Богом на шляхах одкровення.[1]

Але, незважаючи на те, що з XI ст. суфізм втрачає свій минулий опозиційний характер, офіційна доктрина ісламу ніколи (ні раніше, ні пізніше) не йшла на мирову із суфіями в питаннях інтерпретації текстів Корану, організаційних принципів, мусульманської обрядовості, ролі шейхів-дервишів як релігійних діячів тощо. Слід, проте, зазначити, що основні релігійно-філософські ідеї суфізму (пізнання Бога, фаталізм, ірраціоналізм) тією чи іншою мірою на різних етапах еволюції ісламу і мусульманської філософії мали й мають на них значний вплив. Помітно позначився він також на культурно-. політичній системі ісламу, на розвитку культу святих в ісламі тощо.

Становлення капіталістичних відносин у мусульманських країнах викликало суттєві зміни в ідеології ісламу. Його пристосування до цих відносин отримало форму мусульманської реформації в кінці XIX - початку XX ст.ст. Мусульманські реформи (зокрема Мухаммеда Абдо в Єгипті і Мухаммеда Ікбал в Індії) намагаються повернути до загальної логоцентричної культури. Спираючись на твори Г.Спенсера, О.Конта і деяких інших філософів та соціологів, вони прагнуть вписати досягнення європейської культури і техніки в коранічну систему світобачення. Характерною рисою нових релігійно філософських систем стає соціально-політична зорієнтованість. В площині філософської теології виникають школи релігійно-політичного спрямування, які будуються на ісламських цінностях (бахаїзм, панісламізм та ін.). Особливого значення в їх системах набуває синкретизм національних і релігійних цінностей

Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. - М., 1989.

та уявлень про мусульманську єдність, ґрунтованих на основі ідей ісламу про єдинобожжя (Саті аль-Хасурі). Центральною стає теорія "ісламського шляху" розвитку, яка широко пропагується багатьма міжнародними мусульманськими організаціями.[1]

Контрольні завдання і запитання

1. В чому особливості конфесійної філософії і взагалі релігійної філософії?
2. Назвіть вияви східної філософської традиції в буддійській філософії.
3. Які етапи у своєму розвитку пройшла православна філософія?
4. Чим відрізняються августиніанство і томізм як філософські течії?
5. Чим зумовлене велике різноманіття філософських течій в протестантизмі останніх століть?
6. Розкрийте природу органічного взаємозв'язку філософії і теології ісламу.

Тематика рефератів

1. Процес інтеграції філософії в теологічний контексті.
2. Проблемне поле буддійської філософії.
3. Етапи еволюції православної філософії.
4. Основні напрямки розвитку сучасної католицької філософії.
5. Протестантська філософія XX століття.
6. Основні школи мусульманської філософії.

Рекомендована література

1. Антология мировой философии. В 5-ти т. - Т. 1. - 4.2. - М., 1969.
2. Добреньков В.И. Современный протестантский теологический модернизм. - М, 1980.
3. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. - М., 1989.
4. Кузьмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. - Вильнюс, 1982.
5. Основные направления религиозной философии // Основы религиоведения. - М., 1994. - Разд. III.
6. Чертков А.Б. Православная философия и современность.-Рига, 1989.

Жданов Н.В., Игнатенко А.А. Ислам на пороге XXI века. - М., 1989.

ТЕМА XVI РЕЛІГІЯ В КОНТЕКСТІ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

У релігії того чи іншого суспільства по-своєму відображався життєвий досвід людей, зберігалася система емоційно-образних уявлень і переживань, норм людського буття. Всі релігії виконували одну й ту ж культурно-історичну роль - були засобом соціальної регламентації та регуляції, збереження і упорядкування традицій, звичаїв і обрядів.

Розклад традиційних форм виробництва і суспільного устрою завжди супроводжували зміни в релігійному світогляді, які спонукали до пошуків нових форм вірувань, духовних споглядань. Старі релігійні традиції й вірування не зникали безслідно, а переходили до нової системи релігійних поглядів, адаптовувались там і набували нової значимості, нового змісту. Саме шляхом руйнації і синтезу світоглядних елементів відбувається формування нової релігійної системи.

Релігійна свідомість проходить складний шлях свого формування від "чуттєво-надчуттєвого" типу надприродного (фетешизм, тотемізм, анімізм і т. д.), через демоністичний тип, провідною ідеєю якого є віра в духів, до теїстичного типу надприродного, в центрі якого перебуває Бог. Релігійна свідомість українського народу теж пройшла ці етапи розвитку, увібравши в себе всі риси, характерні для стародавніх суспільств, що існували на теренах української землі.

1. Дохристиянські вірування на українських теренах

Важливою особливістю генезису українського етносу є те, що територія, на якій піднялася його цивілізація, являла собою поле перехрещування культурних, політичних і релігійних впливів між Сходом і Заходом. Поставали і сходили з історичної арени України одні за одними могутні цивілізації киммерійців, скіфів, готів, гунів та інших народів, але їхнє багатоманітне культурно-релігійне надбання не загубилося у віках. Через вірування "літописних слов'ян" воно знайшло опісля своє відображення в релігійній свідомості українського народу.

У V—III тис. до н.е. значну частину території сучасної України заселяли хліборобсько-скотарські племена трипільської культури (назва від с Трипілля на Київщині, де в 1896 р. вперше були виявлені залишки цієї культури археологом В.Хвойкою). Саме трипільці вперше почали споруджувати добре сплановані протоміста і протофортеці.

Високорозвиненій суспільно-господарський системі трипільців відповідали складні релігійно-свідоглядні уявлення, що передусім були

хліборобського спрямування. Трипільці шанували Богиню-Матір, яка символізувала родючість і від якої залежало життя всього живого, а також божества грому, Сонця, неба, вітру тощо. Були в них свої духи-покровителі, поширювались культи вогню та бика - символів Сонця і чоловічої сили.

Релігійні вірування та культова практика трипільців знайшли своє втілення в т. зв. трипільській пластиці, де головне місце належить різноманітним глиняним жіночим фігуркам, що символізують ідею ототожнення землі із жінкою, вагітність яких є символом родючості. Космогонічно-релігійні уявлення трипільців можна спостерігати також в орнаменті побутового і ритуального посуду з зображеннями небесних світил, рослин, тварин і людей. Особлива увага приділялась темі дощу, що символізувався як молоко богині. Частково з темою дощу був пов'язаний культ змії, вужа - носіїв добра, охоронців дому і всього найціннішого.

Щоб захиститись від злих сил і зберегти добробут, трипільці хоронили померлих під житловими будівлями. Священним місцем у трипільських житлах була піч, біля якої розміщувались вівтарі, що мали прямокутну чи хрестоподібну форму.[1]

Трипільська культура, заклала міцний фундамент для високого культурного розвитку наступних етноплем'яних спільнот, зокрема, ранніх східнослов'янських племен, відіграла значну роль в історії України.

З проникненням степовиків на територію Правобережного Подніпров'я та Нижнього Подунав'я (IV тис. до н.е.) трипільська культура зазнає значних змін. Зі сходу запозичується звичай ховати покійників скорченими із посипанням їх вохрою. Племена, що ховали покійників у ямах у таких позах, мають умовну назву племен ямної культури або ж катакомбної (на території України від гробниць-катакомб). У релігійній системі цього населення спостерігаються близькосхідні культові елементи (обряд модельованих черепів, бальзамування померлих чи муміфікація). Серед катакомбних племен було поширене обожнювання Сонця і вогню і пов'язані з цим ритуали.

Населенню ямно-катакомбного періоду були притаманні й міфологічні уявлення. Зокрема, змієборчий космогонічний міф, пов'язаний з боротьбою бога сонця з темрявою та водною стихією, уособленими в образі хтонічної істоти дракона-вешапа. (У гроті Кам'яної Могили поблизу м. Мелітополя було знайдено скульптурне зображення вешапа, пов'язане з релігійним обрядом вбивства). Поширювалися серед племен катакомбної культури культи предків, домашніх тварин тощо.

Під впливом катакомбної міфології у стародавніх праслов'ян поширювалася віра в існування душі і потойбічного світу, також розповсюджувалися землеробські та скотарські культи, обожнення Сонця і

Космос древньої України: міфологія, філософія, етногенез. - К., 1992.

вогню.

Першим народом на території України, що мав власну назву, були киммерійці (IX - VII ст. до н. е.). Згадки про них є в "Одісеї" Гомера, "Історії" Геродота та деяких східних джерелах. Для їхнього релігійного світогляду характерною була віра в душу та життя після смерті. Відлунням релігійного культу ранньонеолітичної (дотрипільської) та трипільської доби у киммерійців був культ Богині-Матері. Це є та найхарактерніша риса, що свідчить про формування релігійної свідомості у багатьох народів. Глиняні жіночі статуетки з вираженими прикметами жіночих форм, фалічні зображення, чоловічі фігурки зі збільшеними ознаками статі, статуетки жінки з дитиною на руках свідчать про формування ще в ту епоху культу Роду і Роженицi, надто поширеного опісля в дохристиянських віруваннях східних слов'ян.

У VII ст. до н.е., із вторгненням скіфських племен в Північне Причорномор'я, киммерійці були витіснені в Передню Азію. Релігія скіфів досягла розвинутого політеїзму. Скіфи були близькі до створення національно-державної релігії. їхня релігійно-міфологічна система поєднувала в собі елементи зооморфної символіки звіриного стилю з антропоморфною міфологемою. Також скіфам були притаманні деякі вірування трипільської культури, елементи тотемів скотарської культури з впливом грецької міфології.

Верховенство у скіфському пантеоні належало Табіті - богині світла і вогню, що виконувала деміургічні й космологічні функції, а водночас була уособленням Великої Богині-Матері, символом жіночого начала в природі. Після Табіті скіфи вшановували Папая, якого вважали своїм прабатьком і чоловіком богині Апі, що уособлювала життєтворчі стихії - землю і воду. Трійця - Табіті, Папай і Апі - очолювала пантеон вищих скіфських божеств. Богинею життя і смерті була Аргімпаса. Гойтосир був охоронцем худоби. Особливе місце в релігійному світогляді скіфів посідав бог війни Арес, єдиний з усіх божеств, якому вони споруджували святилища. Зображенням Ареса був короткий скіфський залізний меч - акінак.[1]

Існували у скіфів своєрідні військові звичаї (випивали кров убитих ворогів, використовували їх скальпи, черепи тощо), обряд побратимства (клятвенно кров'ю освячений договір про дружбу). Релігійне значення у скіфів мав звичай куріння коноплі, що був своєрідною формою шаманства.

Значний вплив скіфських вірувань на становлення східнослов'янської релігійно-міфологічної системи відзначила Н. Полонська-Василенко: "Скіфи продовжують розробку трипільської міфології в образах фантастичного звіриного стилю і передають її через анто-слов'ян селу: це образи Матері-Богині, пастуха Геракла, одноокого циклопа, грифона, культового бика, коня,

[1] Бессолова С.С. Религиозные представления скифов.- К., 1983; Мурзин В.Ю. Происхождение скифов. - К., 1990

кабана тощо. Ще виразніше традиційний зв'язок дає наша хата з її піччю".[1]

Пов'язаному з піччю вогнищу скіфи приписували чудодійні сили покровителя Роду. Вони вірили, що від поєднання вогню з землею збільшується родючість. Тому піч була тим священним місцем, де жінка мала народжувати дитину. В той же час піч це - місце, де перебувають померлі члени роду. Взагалі вогонь виконував відроджувальну функцію; він асоціювався з Сонцем, яке дарувало тепло і світло; йому приписувались очищувальні й охоронні властивості.

Всесвітня гармонія фізично символізувалася скіфами в образі шлюбу вогнесвітла з водою. Це символічне дійство відбувалось опісля і у слов'ян в день Купала і було прообразом статевого злиття на Землі.

У скіфів і у слов'ян зображення водоплавних птахів мало культове призначення. Птахи виконували захисну та магічну функції і поєднувалися з ідеєю часу й простору. Як і скіфи, слов'яни поклонялися також мечу. В "Повісті врем'яних літ" згадується, що слов'яни шанували меч як бога війни.

У II ст. до н.е. скіфи були частково витіснені та асимільовані сарматськими племенами (язиги, алани, роксолани, аори, сіраки). Вірування сарматів мало чим відрізнялося від скіфських. Панівними у них були культи Сонця і вогню, Великої Богині-Матері, бога війни, уособленням якого був також меч. Поряд з цим у сарматів спостерігаються вияви чуттєво-надчуттєвого типу надприродного, виявляється поклоніння неживим предметам та наділення їх душею, віра в чарівну силу каміння тощо.

Ймовірно, що прийшлі скіфо-сарматські племена, взаємодіючи з православними, які жили на терені України, були асимільовані автохтонами. Значна кількість скіфо-сарматських паралелей у віруваннях давніх українців засвідчує симбіоз цих культур.

У релігійну систему стародавніх слов'ян увійшло також багато елементів від вірувань фракійських племен, які в I тис. до н. є. населяли південно-західну частину України, малоазійські простори, території нинішніх Болгарії, Румунії, почасти Сербії та Греції.

Базисом релігійних поглядів фракійських племен була віра в безсмертя душі та потойбічне життя. Фракійці вірили, що після смерті вони відходять до Бога Зальми (Залмоксіса). З релігійного погляду фракійців можна розділити на дві великі групи - діїв (шанувальників Дія-Діоніса) та пелазгів (шанувальників Аполлона). Дій був знаний у слов'ян і славився поряд з їхніми головними богами. У слов'янському середовищі були поширені культи фракійської богині місяця Мендіди (у слов'ян - Дана) та богині весни і кохання Лади. Фракійські богині долі, поезії, музики та танців Сивіли, з іменем яких пов'язані загадкові "Книги пророцтв" ("Книги Сивіл"), були знані в українців як богині-Вили.

Полянська-Василенко Н. Історія України. В 2-х т.- Т. 1.- К., 1993.- С. 59.

Пелазги вважали своїм верховним богом Пела, якого греки називали Аполлоном. Він уособлював сонячні сили. Пел у віруваннях давніх українців відомий як Білобог - творець води, землі й світла. Його вважали батьком Перуна. Білобогові протистояв Чорнобог - уособлення зла. В українському православ'ї Білобог трансформувався в образі святого Георгія - переможця злих сил, захисника народу.

Простежуються також матеріально-світоглядні взаємовпливи та єдність релігійних витоків у слов'ян і кельтів, які прийшли в Європу з Центральної Азії в першій половині V ст. до н.е. Кельти створили свій особливий стиль у культурі, що в археології має назву латенського (від назви місця Ла-Тен, де були знайдені залишки цієї культури).

Головним божеством кельтів, аналогом слов'янського Перуна, був бог блискавки та грому Тараніс. Велике значення в релігійних віруваннях кельтів мало вшанування бога Сонця та світла Беліна (Бела) та бога війни Белатукадора. Релігійні обряди та жертвоприношення здійснювали жерці-друїди, які мали абсолютну владу і були наділені правом призначати покарання.

У слов'ян і у кельтів природа є живою. Священні гаї заміняли їм храми. Житлом божества вважався дуб. Взагалі дерево було у них уособленням космогонічних і часових уявлень: його коріння йшло в глибини землі, в царство померлих, а стовбур символізував покоління живих, листя ж і крона - житло богів та духів.

Період з II до VII ст. увійшов до історії як епоха Великого переселення народів. Міграційні процеси, що охопили практично весь континент радикально змінили його політичний, культурний, етнічний, а водночас і релігійний вигляд. Головну роль у Великому переселенні відіграли германські, тюркські, фінно-угорські та слов'янські племена, які утворювали між собою етноплем'яні об'єднання. Такі перетурбації звичайно позначалися на системі вірувань союзних племен.

Для германських народів були характерними войовнича енергія та почуття нероздільності світу людей і богів. їхні боги уособлювали не тільки природні, а вже й соціальні сили. Глава германського пантеону Один - бог бурі, але він і вождь-воїн, що очолює героїчне небесне військо. Германці вважали, що боги і люди-герої ведуть постійну боротьбу зі злими силами.

Простежуються також паралелі у слов'янському та тюркському (гунни, болгари, хазари) релігійно-міфологічному світогляді.

Верховну небесну владу у гунно-болгар уособлював Тенгрі. Його витворами були молодші боги-демони - алпи чи диви (бог війни Барин-Бурі, громовержець Кубар, бог торгівлі Ташбаш та ін.), смерті Шурале, підземного світу Албастаму та ін. Слов'янського бога сонця Хорса нагадує божество вогню та ковальської справи алп Хурса.

У культурних взаєминах між Сходом і Заходом важливу роль

посередників відіграли хазари. Культурне значення Хазарії полягало в релігійній терпимості і толерантності щодо таких релігій, як буддизм, християнство, іудаїзм та язичництво. У столиці Хазарії Утилі вільно відправляли свій релігійний культ мусульмани, християни, іудеї.

Українському народу довелось пройти складний розвиток релігійних вірувань. Пережили українці й певний етап інтернаціональності, синтезувавши й увібравши до свого духовного світу багато елементів з релігійних систем народів, з якими перетиналися їх історичні шляхи. У цих віруваннях поєднувалося масивне нашарування архаїчних стереотипів практичного та інтелектуального освоєння світу. Вони були пов'язані з одушевлениям і одухотворенням природи, з наданням їй антропоморфних властивостей і рис, з вірою в життя після смерті. Це відображено в культах предків, героїв, вождів, в еротичних, поховальних обрядах. Об'єктами цих культів були вода, земля, рослини, тварини і Сонце, що символізували поєднання особистісного і природного, людського і божественного начал.

2. Українське язичництво

Дохристиянська релігійна культура населення України має кількатисячолітню історію, набагато давнішу від християнства. У сучасній науці дохристиянські вірування прийнято називати язичництвом.

Українське язичництво в широкому значенні постає як сукупність в їх еволюційному розвитку релігійних вірувань, які побутували на теренах України.[1] Воно включає: 1) релігію племен і народів найдавнішої доби, яких зазвичай вважають за предків українців як в етнічному, так і в культурно-історичному контекстах; 2) релігію східно-слов'янських племен Київської Русі, що була поширена ще до прийняття християнства як офіційної релігії; 3) народно-побутову релігійність, що існувала паралельно з офіційним християнством протягом останнього тисячоліття; 4) сучасне відроджене українське язичництво. Українське язичництво у вужчому розумінні означає релігію українців.

Формування язичницького світогляду далеких предків слов'ян, а значить і українського народу, припадає на час переходу індо-європейської людності до протонеоліту. У розвитку язичництва в житті й світогляді автохтонного населення території України можна виділити три епохи: 1. Досварожа ера, що мала два етапи (допотопний і післяпотопний) й припадає на кам'яний вік з груповим або нестійким парним шлюбом. Це приблизно 5966-3838 роки до н.е. (протонеоліт та неоліт). Оскільки предками народу є етноси, які заселяли його

[1] Рыбаков Б.Я. Язычество Древней Руси. - М., 1998.

етнічну територію з давніх давен,[1] то мусимо визнати, що для України це - трипільці, арійці та скіфи. 2. Ера Сварога припадає на час утвердження віку металу та моногамної сім'ї. Це - мідний вік (близько 3306 - 2774 року до н. є.). 3. Ера Дажбога (сина Сварожого) збігається вже з виникненням держави. Це - епоха бронзи (2774 - 1710 роки до н.е.).[2]

Язичницький світогляд пройшов етапи, які в цілому відповідають основним археологічним епохам. Для характеристики релігійних вірувань давніх дохристиянських часів учені використовують археологічні пам'ятки, оскільки писані джерела не збереглись (окрім хіба що "Велесової Книги", яку дехто з дослідників вважає культовою пам'яткою саме скіфо-слов'янської доби).

З врахуванням пам'яток Півдня України можна виокремити такі релігійно-світоглядні особливості наших предків епохи переходу від мезоліту до протонеоліту: зародження системи світогляду сучасного людства (докосмічна стадія); ототожнення історії племені з історією тотему, а світу загалом з тотемом; розуміння народження і смерті як виходу зародку душі із центру зародження (лона) і повернення в нього; ритуальне поховання окремих мерців на території житла або поселення як вид жертвопринесення; відсутність культу мертвих і спеціального поховального обряду (коли померлого пускають пливти за течією річки, сподіваючись, що його віднесе в недоступні місця); поховання в протонеолітичних могильниках; поява перших уявлень про закони Прави (ведійська Рита).

Дослідження пам'яток буго-дністровської культури періоду переходу від протонеоліту до неоліту дало змогу виявити такі еволюційні зміни язичницького світогляду: формування давньої системи світогляду сучасного людства (космічна стадія); визнання організованості Всесвіту й універсального закону Прави; наявність знання про Зодіак; утвердження культів творення; визнання того, що все живе породжує собі подібних; прийняття початку історії суспільства; віра у наявність світу мертвих; визнання родиною залежності посмертного шляху своїх родичів від їхніх моральних якостей; відсутність розвинутого поховального обряду і культу померлих; наявність ритуального поховання на території поселення; прийняття Права як гармонії всезагальної рівності.

Мідний вік характеризується змінами світогляду, що яскраво виражені в пам'ятках трипільської культури, а саме: перемога світогляду творення, закріпленого в культах; визнання визначної ролі жінки, що виявляється в культах Богині-Матері, Землі; поширення астрально-космічної символіки; розвиток уявлень про незалежну від тіла душу; визнання незалежного від людей спеціального суду над душами мерців як відображення вищої ролі жерця-

[1] Залізняк Л.Нариси стародавньої історії України. - К., 1994.
[2] Чмыхов Н. Истоки язычества Руси. - К., 1990.

старійшини (вождя) над громадою (общиною); наявність ритуальних поховань на території поселення, поява перших ознак особливого культу померлих (курган); розміщення у формі кола житла в поселеннях як відображення уявлень про універсальний закон; прийняття Права як гармонії рівних, але вже спеціалізованих у межах общини.

Бронзовому віку притаманні такі світоглядні ознаки: максимальне, тотальне обожнення природного циклу; утвердження образів верховних Богів; обожнення душі, поява культу мертвих і масових могильників, що є відображенням соціальної нерівності; зміцнення інституту сімейної власності й зростання ролі чоловіка; втілення в кургані ідеї центру (центральне поховання і досипні як відображення ієрархії суспільства); поява кургану як символу Всесвіту і законів Прави; визнання Божественного суду над душами померлих (одні отримують право на вічне блаженство, інші - на вічне перевтілення).

Вже для раннього бронзового віку характерне обожнення душ, які знають "Закон", тобто знатних за походженням, отже відбувається монополізація знань. Обожнювана душа (Душа-Бог) виступає в ролі постійного захисника своїх живих родичів, попереджає їх про небезпеку. Гарантія вічного безсмертя з'являється поки для знаті, для якої споруджується курган. У середньому бронзовому віці вічне блаженство стає можливим для всіх душ, корисних суспільству, а в пізньому - вічне блаженство отримує лише та душа, яка умилостивила Богів жертвою. Для бронзового віку характерне зростання ролі вогню в культах і Права як гармонії нерівності.

Залізний вік характеризується поступовим відділенням від основ природних релігій, переосмисленням символіки, зниженням ролі Зодіаку, забуттям багатьох наукових знань, внаслідок цього люди перестали вести екологічно здоровий спосіб життя. Головні акценти у тодішньому світогляді переносяться з природи (Бога) на людину (сина Божого), із законів космосу (Прави) - на закони соціуму. Таким чином, Права розглядається як гармонія соціально неоднорідного суспільства, позбавленого етнічної цілісності, відбувається світоглядний перехід до світових релігій.

Новий післязалізний вік, який настане, за прогнозами вчених, десь на початку третього тисячоліття, ознаменується своєрідним етнічним ренесансом, зародки якого можемо спостерігати вже сьогодні. Триває відродження етнічних релігій, повернення до знань предків вже на новому, вищому щаблі розвитку людства; екологізація моралі, людських відносин. Людина повертається до природності свого існування на Землі. Формується новий космічний світогляд; Права постає як гармонія етнічної різноманітності.

Отже, вчення про Праву є основою релігійного світогляду українського язичництва, на що звертають увагу волхви, віщуни - автори культової пам'ятки українців "Велесової Книги": "Права бо є невідомо уложена Дажбогом, а по ній, як пряжа, тече Ява, і та соутворює живоття наше, і та, як одійде, смерть єсть. Ява

тече і твориться в Праві, Нава бо є після них. До тої є Нава, і по тій є Нава, а в Праві єсть Яв", -так написано на першій дощечці цієї книги.[1]

Поняття про Праву, що сформувалась ще в часи індоєвропейської спільноти, ідентичне ведійській Риті, яка означає універсальний космічний закон, за яким невпорядкований стан (хаос) перетворюється в гармонійно упорядкований Всесвіт (Космос). Права дає лад кругооберту Всесвіту. Цей лад збігається з істиною. Права керує Всесвітом і ритуалом (пор. Рита - ритуал, Права - правило, обряд). Права невидима смертним. Вона, за Рігведою, є "закон, укритий законом". Це засвідчує "Велесова Книга". Права визначається не іззовні, а із самої себе (ізсередини). Вона визначає все, включаючи і саму себе. Навіть діяння Богів є окремими проявами Прави. Права регулює рух Сонця, дощ, життя рослин, тварин, людей, діяння Богів.

Другою світоглядною засадою етнічної релігії українців є поняття трьохвимірності світу, про що сказано вже на першій дощечці "Велесової Книги", а також у "Волховнику". Зокрема в ньому зазначено: "Триєдність буття відображена в ідеї священного дерева (Дерева Життя), коріння якого сягає підземних глибин, світу Предків, минулого часу, світу Нави (Нав'я) - це коріння нашого Роду. Стовбур і гілки священного Дерева уособлюють проявлене буття - світ живих людей, теперішній час, світ Яви. Крона і листя священного дерева є житлом Володарів вищого світу, світу Прави - світу Богів, які правують Всесвітом, та героїв, які загинули за свій народ і відійшли до Неба Богів, майбутній час, коли душі зливаються з Богом. При взаємодії небесної і земної сил народжується третя - Синівська сила. Так з триєдності буття постає Рід".

Віра в божественне народження народу ґрунтувалася на легендах про кровну спорідненість русичів-українців з Богом. Про неї згадується в "Слові о полку Ігоревім": русичі - "Дажбожі внуки", віщий Боян - "Велесовий внук". У "Велесовій Книзі" сказано: "Славимо Дажбога і буде він наш кровний заступник від Коляди до Коляди". Боги Прави тут "є нашими Праотцями, бо ж се ми походимо від Дажбога і стали славними від славлення Богів наших", бо ж "Боги наші суть великі родичі".[2]

Багатий пантеон Богів праукраїнсбкого язичництва свідчить про розвинуте богорозуміння, яке формувалося протягом кількох тисячоліть. Багатопроявність Божественної істоти відображається в постатях багатьох Богів, що мають розглядатися як багатоіменна цілісність чи множественна єдність, а не як абсолютний політеїзм (багатобожжя). Для слов'янина-язичника кожний прояв божественної сили мав бути названий словом: грім і блискавка - Перуном, весняне сонце - Ярилом, літнє - Дажбогом, водна стихія - Даною, Мокошею. В

Велесова Книга. Легенди. Міфи. Думи. Скрижалі буття українського народу. - К., 1994.-Дощ. 1. [2] Велесова Книга. -Дощ. 15-А, 24-В, 33.

його уяві творенням роду опікуються Род і Рожениці, родючістю поля - Русалки, Берегині і т.д.

"Велесова Книга" зберегла для нас повідомлення про сорок Богів, імена яких записані у 72 варіантах, а також імена покровителів місяців чи тижнів, які досі вважалися втраченими: дощич, листвич, сінич, житниць, пташич, цвітень та ін. Кожне Божество вшановується згідно календаря Коло Свароже, де Батько Сварог є небесним зодіаком, а його сини Сварожичі - зодіакальними сузір'ями, яких є тринадцять. Найголовнішими в цьому календарі є свята сонцестояння і рівнодення, а також проміжні між ними (всього вісім): Різдво Божича-Коляди, Колодій, Великдень, Дажбожий, Русалії, Купайло, Боги-Спаси, Світовид Осінній та Калита. Часом, як і календерем взагалі, керує Числобог. "І Числобог рахує дні наші, чи бути дню Сварожому, чи бути ночі", - записано на одній із дощечок "Велесової Книги".

Кожне з цих свят є певним етапом у сезонних господарських заняттях хліборобського народу, які починалися спеціальними благословіннями, моліннями, жертвопринесеннями. Поняття жертви має своє обґрунтування у "Велесовій Книзі": "Жертву тобі правим - вівсяне борошно, і так співаємо славу і велич твою"; "Боги Русі не беруть жертви людської, ані тваринної, лиш плоди, овочі, квіти, зерно, молоко, суру питну, на травах настояну, і меди".[1] Під час моління жертва кладеться у вогонь, а жертводавець спостерігає за тим, як Боги приймають його молитву (напрям диму, колір вогню тощо), решта жертви розподіляється між віруючими, роздається дітям та ін.

Українське язичництво має свої культи: Землі-Матері, Батька-Неба (Сварога), Живої Води, Вогню-Сварожича, Предків, Дерев, Лісу, Хліба та ін.

Українському язичництву притаманний світоглядний дуалізм, однак ставлення до нього відрізняється від привнесеного світовими релігіями. Добро і зло, день і ніч, вогонь і вода, чоловік і жінка (плюс і мінус) розглядалися в ньому як нерозривна єдність. Язичник не ставить перед собою проблему боротьби білого з чорним, розуміючи, що саме існування обох начал породжує гармонію Всесвіту. Ця мудрість була відома ще далеким пращурам слов'ян: "Це не може бути іноді, якщо хтось не втримався б і сказав нерозумне про Чорнобога, а інший у радощах про Білобога", або ж "Білобог і Чорнобог б'ються - і ті Сваргу (Небо) тримають, аби світу не бути повергнутому".[2] Єдність природного (матеріального) і духовного (ідеального, божественного) була основою життя і побуту язичників. Чистота тілесна має наблизити людину до чистоти духовної. Тут немає ні відречення від світу, ні чернечого аскетизму, оскільки він є неприродним.

Легенда про народження Дажбожих онуків передує християнському

[1] Там само. - Дощ. 31,24-Б
[2] Там само. - Дощ. 22, 11-А.

"непорочному зачаттю", яке навіть сучасними віруючими розуміється буквально. Язичницькі Рожаниці, запліднені Дажбогом (духовною субстанцією), народжують Дажбожих отрочат, яких приносить Велес (Бог земного, матеріального світу). Міфологема єдності духовного з матеріальним оформлена поетичною легендою, без якої немислима будь-яка релігія. її ідеальна чистота ще не примітивізована, не перенесена на конкретних "історичних" осіб, як зробили це світові релігії. Язичницькі таїнства і обряди, що збереглися, існуючи паралельно з офіційним християнством: творення роду (весілля, вінчання); священної жертви (причастя); смерті й безсмертя (поховання, перехід душі до царства Сварога), посвята (вікові та станові ініціації"); введення у віру (показ Богам новонародженого); наречения (надання імені) та ін.

Уявлення про душу сформувалось у слов'ян досить давно. Душа - це тонкий, неречовинний людський образ. За природою вона чимось подібна до пари, повітря чи тіні. Душа є причиною думки і життя тієї істоти, яку вона одухотворює. Вона володіє свідомістю і волею свого тілесного господаря в минулому й теперішньому. Душа здатна залишати тіло і швидко переноситися в різні віддалені місця простору. Вона невидима, але має й деяку фізичну силу. Душа з'являється людям під час сну або безсоння як привид, відділений від тіла, але схожий на нього. Матеріально душа пов'язана із зіницею ока, з пульсацією серця (кров'ю), легенями (диханням). Відтак слова "дихання", "дух", "душа" у всіх слов'ян вважаються синонімами. Душу також уявляють у вигляді вогню, зірки, пари, вітру, птаха, метелика тощо.[1]

Віра в потойбічне життя душі сформувалася в трипільському суспільстві і закріпилася вже в арійські часи (близько II тисячоліття до н. е.). У слов'ян безсмертя душі пояснювалось постійним обертанням душ через світи Права (Боги посилають душу на Землю),Ява (отримання тіла) і Нава (перехід до царства Предків), яке поступово вливається у світ Прави. Отже, кожна душа після смерті людини повертається до Сварога. Тіло - одяг душі, який дає Бог. Саме тому міфологема про божественних пряль - Богинь Долі, які тчуть людську сорочку, така живуча в ментальності українців. І досі існує поняття священної обрядової сорочки, якою сповивають новонародженого, весільної сорочки, яку вдягають на оранку або сівбу. Щоб оздоровити людину, язичники занурювали її у священні води джерела або обливали водою зі священної криниці, бо пошкоджену життєву тканину слід відновлювати живою водою того джерела, де живуть віщі прялі. Відомий також обряд спалювання сорочки хворого і вдягання його в нову сорочку. Подібний обряд здійснюють сучасні громади етнічної віри як відхрещення від чужовір'я. Обряди язичницької релігії виявилися надзвичайно живучими. Значна частина їх перейшла до

[1] Лозко Г. Українське язичництво. - К., 1994

християнської Церкви, надавши чужим божествам етнічного забарвлення.[1]

3. Прийняття і поширення християнства в Україні

До офіційного прийняття християнства як державної релігії, після охрещення киян князем Володимиром Святославовичем в 988 р. ця релігія вже більше століття поширювалася в Русі-Україні. Майже за 120 років до цієї дати існували на українській землі Тмутараканська архієпископія в так званій Азовській Русі і майже 100 - Перемишльська єпископія, не говорячи вже про християнство в чорноморських містах-полісах, які були грецькими колоніями і де християнство поширювалося ще з IV століття.

Складна конфесійна ситуація складалася в Києві протягом всього Х ст. Якщо взяти до уваги дослідження деяких українських істориків (зокрема М.Брайчевського), то перше хрещення на Русі відбулося ще в 860 р., коли прийняли християнство князі Аскольд і Дір. Згідно Ватиканських джерел, перше хрещення Русі відбулося десь між 853 і 889 роками, що відповідає і грецьким хронографам, які стверджують, що ця подія відбулася за часів імператора Михаїла і патріарха Фотія. Хрещення русів в цей час деякі історики (скажімо, М.Чубатий) відносять до хрещення Тмутараканської Русі.[2] Однак вже в 911 р. і 944 р. договори Русі з Візантією з боку русичів підтверджувалися клятвою з посиланням на Євангеліє і Перуна християнськими і язичницькими укладачами договорів з Києва. Ці факти засвідчують, що серед тодішньої київської верхівки, точніше серед руських дипломатів, були як язичники, так і християни, що підтверджує наявність у цей час певної міжконфесійної терпимості і рівноваги в колах київської правлячої еліти. Проте історія засвідчує, що ця рівновага була надто хиткою. По суті протягом всього століття - від Аскольда до Володимира - відбуваються постійні заворушення, насамперед серед князів, пов'язані зі зміною віри, та круті повороти їх від язичництва до християнства і навпаки. Так, християнина Аскольда зміщує язичник Олег. Після смерті Олега приходять християни Ігор і Ольга (деякі історики вважають, що князь Ігор теж прийняв християнство, хоча це є дуже дискусійним і майже не доведеним). Після цього знову править язичник Святослав, який після поразки у війні з Візантією (яку волхви пояснювали тим, що серед дружинників князя було багато варягів-християн, а тому руські язичницькі боги відвернулися від війська), повернувшись в Київ зруйнував храми християн, жорстоко переслідував тих, хто

[1] Волховник. Карби язичницького віровчення. - К., 1995.

[2] Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. - К., 1988; Стахів М. Христова церква в Україні (988-1596). - Л., 1993; Чубатий М. Історія Християнської церкви в Україні-Руси.- Нью-Йорк-Рим, 1965.

прийняв християнську віру заборонив навіть матері (Ользі) відкрито сповідувати свою християнську віру. Саме в цей час (після того, як кілька років тому Ольга звернулася до германського князя Отгона І з проханням надіслати в Русь священиків) до Києва прибув латинський єпископ Адальберт з місією, яка виявилася невдалою, оскільки саме в цей період на Русі перевага була на боці язичницької партії: Адальберт ледве врятувався від гніву язичників, а його супутників було вбито. Однак син Святослава Ярополк вже був християнином і, як деякі джерела засвідчують, прийняв християнство латинського обряду.

Володимирова релігійна реформа, який збудував пантеон язичницьких богів на Перуновій горі, не призвела до загальнодержавної централізації язичницького культу. Через вісім років сам Володимир наказав зруйнувати цей пантеон. Традиційно в українській історіографії панувала думка, що Володимир Святославович прийняв християнство від Візантії і саме за допомогою візантійської ієрархії провів масове хрещення киян. Торкаючись цієї теми, не збираємось заперечувати факту масового одноактного хрещення киян князем Володимиром. Йдеться зовсім про щось інше, істотніше. Чи могло, спираючись на церковні канони, здійснювати таку масову акцію охрещення візантійське духовенство і за дорученням Константинопольського патріарха? Зрештою, хто охрестив Русь-Україну?

Русь хрестили не в першому, а в десятому столітті, коли всі деталі християнського обряду вже були ретельно розроблені, у багатьох вікових суперечках обговорені і остаточно закріплені. Обряд хрещення вже тоді був канонізованим: він здійснювався індивідуально і тільки в храмі. Отже, відомі картини із зображенням того, як візантійське духовенство начолі з митрополитом стояло на березі Дніпра і хрестило киян, не тільки плід фантазії, далекий від історичних фактів, а ще й антиканонічна вигадка. Не випадково візантійські джерела мовчать про цю важливу подію.

Спираючись на літописні джерела, можна зробити висновок, що один із каналів поширення християнства в Київській Русі прокладався з теренів, де проводили свою місіонерську діяльність просвітителі слов'ян Кирило і Мефодій. Для кирило-мефодіївської традиції була характерна орієнтація на раннє християнство, вшанування апостола Павла як борця за рівноправ'я народів. Тому цілком закономірно, що ідею рівності всіх народів (що явно суперечило візантійській традиції насаджувати свій цезаропапизм і вважати народи, які приймали християнство від Візантії, своїми підданими) розвиває у своєму "Слові про закони і благодать" перший руський митрополит Іларіон і перший руський літописець Нестор. Орієнтацією на раннє християнство можна пояснити і єретичне для західної і східної Церкви масове одноактне хрещення киян у водах Дніпра.

Отже, можна припустити, що хрещення своєї країни Володимир здійснював не під опікою якої-небудь Церкви, а самостійно, керуючись ідеєю

створення незалежної, самочинної Церкви. Спочатку головними ідейними наставниками у нього могли бути корсуньські священнослужителі, яких необхідно відрізняти від візантійських, а також кирило-мефодіївська гілка християнства східного обряду, яка прагнула до створення самостійної церковної організації, не підпорядковуючись однобічно чи то Римському папі, чи то Константинопольському патріархові, а співпрацюючи в контакті з обома цими церковними центрами.

Покидаючи Корсунь після одруження на візантійській цариці Анні, Володимир, згідно літопису, "взяв царицю, і Настаса, і попів корсунських, і мощі святого Климента, і Фіфа, учня його, і взяв сосуди церковні, і ікони на благословення собі".[1] Літописець однозначно пише, що начолі Церкви в Русі після охрещення стояв "піп Анастас", який допоміг Володимиру захопити Корсунь, адже саме він послав стрілу з вказівкою на підземні водопроводи, що забезпечували місто водою. Навряд чи Візантії сподобалося піднесення в новоствореній Церкві власного зрадника - Анастаса. Але Володимир був людиною рішучою, сміливою і діяв енергійно, створюючи незалежну, самоуправну Церкву, на яку мусили зважати інші держави.

Свідчення перших літературних пам'яток - "Повість врем'яних літ", "Слово про Закон і Благодать" митрополита Іларіона, "Пам'ять і похвала князю Володимиру" Мніха Якова, "Сказання про Бориса і Гліба" - засвідчують те, що Київська Русь сміливо взялась за створення своєї самочинної і самоуправної Церкви і прагнула зайняти своє чільне місце в християнському світі, але не завершила своєї роботи в цьому напрямку. В 1039 році перший візантійський митрополит з'являється на Русі. В подальшому відбувається її злука з візантійським християнством. Відтепер розвиток Київської церкви відбувався вже в межах канонічного візантійського християнства.

В 1051 році, ще за одноосібного правління Ярослава Мудрого (1036-1054 рр.), собор єпископів у Києві зробив першу спробу обрати на митрополичу кафедру русича Іларіона, незважаючи на те, що константинопольський патріарх пригрозив карою за такі дії. Через це стосунки Руської і Константинопольської церкви в період, коли Рим і Константинополь зірвали церковну єдність (1054 р.), були перервані.

Повторну спробу проголосити автокефалію Київської митрополії було вчинено за великого князя Ізяслава. У 1147 р. Собор єпископів віддав митрополичу кафедру Климентові Смолятичу. Саме митрополит Іларіон і Климент були проповідниками теорії християнського універсалізму з чітко означеним змістом: поєднання здобутків Східного варіанту християнства із Західним на основі передхристиянської слов'янської культури. Разом з рисами християнської універсальності, толерантного ставлення до різних релігійних

Повість врем'яних літ. - К., 1990. - С 183.

центрів християнства, антимесіанства і антицезаропапізму, власного слов'янського обряду і богослужбової мови християнству перших століть в Україні були також притаманні ранньохристиянська орієнтація, паулінізм, патріотичність, євангелізм, софійність.

4. Українське християнство: особливості, віхи історії

Витоки Українського християнства - Київське християнство. Насамперед слід відзначити таку його світлу, привабливу особливість, як відкритість до Сходу і Заходу.[1] В ньому і після розколу Вселенської церкви в 1054 р. на східну (греко-православну) і західну (римо-католицьку) не вкорінюється релігійна нетерпимість, віросповідний фанатизм і ворожнеча до іновірців. На київському грунті твориться власний - руський, тобто український синтез християнства.

Іларіон, перший митрополит-українець і визначний богослов Київського християнства (1051-1072 рр.), найкраще з'ясував основи віри українського народу і християнське підґрунтя Української Церкви. Він фактично і став достовірним речником Українського християнства, філософія і ідеологія якого базувалися на наступних, ним обгрунтованих, принципах:

по-перше, не тільки кожна людна є відповідальною перед Богом, а і весь народ начолі зі своїми представниками-правителями повинен репрезентувати духовну відповідальність і творити християнську цивілізацію. Висновок із цього очевидний: кожний індивід повинен дбати про загальнонародні справи. На цій засаді ґрунтувався патріотизм Київського християнства. Незалежність в управлінні Церквою була його вимогою, бо саме так народ міг осягнути спасіння, бути щасливим;

по-друге, перед Богом всі народи рівні і рівноцінні. Цей принцип був цілком протилежний візантійській претензії на першість у християнському світі, тобто на "другий Рим", яким мав стати Константинополь. Також він іде всупереч пізнішим домаганням Москви стати спадкоємницею Візантії, тобто "третім Римом, після якого іншому не бувати". Отже, Київське християнство формувало таку духовну особистість, таку українську ментальність, яка б неприродним і чужим вважала будь-який шовінізм і расизм;

по-третє, в основі Київського християнства була обов'язкова норма будувати християнське життя на євангельських засадах, що зобов'язувало віруючих до соціальної справедливості, милосердя, добродійності;

по-четверте, митрополит Іларіон надавав особливого значення відносинам між Церквою і державою. Світська держава повинна дбати про світські, загальнонародні справи, а Церква, віронавчальна, пастирська влада - про добро

[1] Українська Церква між Сходом і Заходом. (За ред. П.Яроцького). - К., 1996.

душ. Однак при нагальній потребі духовні настоятелі повинні нагадувати і світській владі про її обов'язки. Духовна влада відповідає за моральний стан народу.

Запозичуючи зі Сходу обрядові і культові форми, Київське християнство не сприймає візантійську теократію, цезаропапізм. Українська церква в Київській державі не надає виключної уваги специфічним формам візантійської набожності, буквалізму, ритуалізму, що згодом знайшли сприятливі умови для розвитку на ґрунті Московського християнства (згадаймо хоча б безперервний ряд усіляких єресей і, зрештою, старообрядницький розкол, який майже не зачепив Україну). Київське християнство дивиться на західних християн не інакше, ніж на східних, незважаючи на посилену протиримську пропаганду з боку Візантії. Зв'язки з Римом і Заходом підтримувалися тривалий час ще й до хрещення Русі-України і продовжувалися до татарської навали: відбувався активний обмін посольствами, церковними діячами, йшло листування між Києвом і Римом за часів Ольги, під час князювання Ярополка (сина Святослава), Володимира Святославовича, Святополка, Ярослава Мудрого.

Водночас католицькі чернечі ордени домініканців і францисканців, які безперешкодно і толерантно з боку Київської церкви і князівської влади проводили на теренах Київської Русі місіонерську діяльність, змушені були залишити Київ та інші міста і були видворені за межі Української держави, оскільки намагалися перетягнути місцеве населення на латинський обряд. Замах на східний обряд розглядався як замах на національну культуру - складовий чинник києвохристиянської духовності.

Російський історик Г.Федотов вважає, що "Київське християнство було одним з найкращих способів здійснення Христової науки в цілому християнському світі. Воно не знайшло ніякого продовження в Московському християнстві, яке було зовсім іншим".[1] Однією з істотних особливостей Московського християнства була його схильність до обрядової, показової релігійності. Київське християнство - це насамперед, пріоритет внутрішнього змісту релігійності над його зовнішньою формою. Велику роль у цьому відіграв Печерський монастир, який став твердинею самоврядованості Української церкви, захищаючи її від візантізації митрополитів-греків, осередком яких був собор св. Софії.

Українська церква визнавала авторитет Константинопольського патріарха, але відкидала його зверхність у відносинах між Києвом і Костантинополем, які мали своєрідний характер. З усіх видів канонічної підлеглості практично існував лише один: поставлення патріархом митрополита, якого (явно всупереч канонам) обирали грецькі єпископи. Інші атрибути канонічної

[1] Fedotov George. The Rusin Rectons. Mind Kievan Whristianity. - Harvard University Pree, 1994.-P.5.

підпорядкованості (патріарший суд, обов'язкова участь київського митрополита у Константинопольських соборах) майже не існували. Константинопольські патріархи не втручалися у внутрішнє життя Української церкви. Жодним канонічним актом не було зафіксовано підлеглості Української церкви Константинопольській патріархії. Незалежність і окремішність Української церкви виявлялися і в тому, що, поруч з авторитетом Константинопольського патріарха, вона визнавала авторитет інших патріархів - Олександрійського, Антиохійського та Єрусалимського. Маючи рівні, привілейовані відносини з Римським Апостольським престолом аж до половини XV ст. Українська церква не вважала себе канонічно чи ієрархічно залежною від Римських пап.

Визначальним принципом внутрішньої організації й устрою Української церкви до першої половини XVI ст. були: 1) виборний принцип у формуванні ієрархічно-церковної структури; 2) широка участь світських людей, мирян у церковних справах. За цих умов Українська церква являла собою живий національний організм, виступала захисницею духовності народу, була провідницею його суспільно-політичного розвитку. Саме в поєднанні церковних та суспільних сил й містилося джерело внутрішньої динамічності, життєвості, спорідненості Української церкви і українського народу.

Протягом двох з половиною століть після введення християнства церковне життя в Русі-Україні розвивалося навколо свого київського центру і безперешкодно утверджувалося на Подніпров'ї і в Західній Русі, витісняючи залишки язичництва в північних (Володимиро-Суздальській і Новгородській) землях. Цей перший період в історії Української церкви - період Київського християнства - завершується татарською навалою і розоренням Києва. У Галицько-Волинському князівстві він тривав ще майже століття - до втрати Української державності в середині XIV ст.

Українська церква після занепаду Київської держави потрапила в складне геополітичне становище, довелось співіснувати з різними державними устроями, політичними та релігійними центрами. Вона перебувала під владою держав з різноконфесійною орієнтацією: Галицько-Волинського князівства, Польщі, Литви, Московського князівства, татарської Орди. Більше двох століть тривала міждержавна боротьба за митрополичу кафедру, в результаті якої єдина для православного Сходу Київська Митрополія ділиться на дві окремі - Київську і Московську (1458 р.). Весь цей період Київська митрополія була не тільки церковно-релігійним, а й національно-культурним (і певною мірою національно-політичним) центром, який об'єднував сформований український етнос.

Протягом трьох століть Церква в Україні існувала в умовах литовсько-польської державності, зберігаючи релігійну, культурну, національну ідентичність українського народу, підтримуючи його в боротьбі проти денаціоналізації і цілковитого виродження, дотримуючись традиційного східного обряду. Цей період завершується Берестейською унією 1596 р. і

початком викликаної унією міжконфесійної боротьби, в якій "Русь нищила Русь". Церковний досвід цих трьох століть є повчальним і дає багато фактів для роздумів і порівнянь, спонукає до прийняття виважених рішень в міжконфесійних і державно-церковних відносинах.

Однією з найбільших вад православної Церкви в Україні у XVI ст. був світський патронат над нею - надання королями так званих "столиць духовних і хлібів духовних", тобто ієрархічних становищ у Церкві, зокрема важливої, ключової для життєдіяльності Церкви митрополичої кафедри, а також посад єпископів, архімандритів монастирів, людям світським, привілейованим, заслуженим перед державою і королем, але не перед Церквою. Ці люди здебільшого не мали "духовного покликання", не завжди розуміли і цінували церковну службу, дбали лише про матеріальні вигоди, які давали їм високу церковні посади. Таким чином, скасовувалися принципи виборності, соборності і соборноправності в Церкві.

XVI століття - гнітюча епоха в історії православної Церкви в Україні. Митрополичі й єпископські кафедри дарувалися людям, недостойним цих високих духовних посад, цілком світським і часто аморальним. Беручи приклад з королів і князів, різні польські, литовські, українські магнати і шляхтичі зловживали правом патронату у своїх маєтках, в сфері своїх впливів щодо Церкви і духовенства. Внаслідок цього відбуваються деморалізація і розлад на нижчих щаблях церковного життя. Такий стан Українського православ'я в XVI ст. спонукав частину церковної ієрархії до висновку, що вихід із кризи можливий лише в унії з Римом, яка приведе до оздоровлення всього церковного життя. Вони вважали, що віросповідні розбіжності між православним Сходом і католицьким Заходом не такі вже й глибокі і непримиренні, а унія церков поліпшила б долю Української церкви і українського народу.

Уроки Берестейської унії свідчать, що є певна зловісна закономірність: те, що довелося витерпіти православним, не меншою мірою вистраждали, відчули на собі й греко-католики.

XVII століття: Православна церква без ієрархії; боротьба за відновлення, а потім багаторічна боротьба за її легалізацію; ієрархічне двовладдя; міжконфесійні конфлікти в сеймах; боротьба за володіння церквами в парафіях; козацькі війни з вимогою ліквідації унії в Україні. Зрештою, приєднання України до Росії відкриває шлях до ліквідації Київської митрополії і зведення її до ролі рядової єпархії.

XVIII століття: початок процесу уніфікації "купночиння" з Російською церквою, зросійщення українського православ'я; акція конфедератів задля насадження католицизму в Правобережній Україні, що викликало Коліївщину, яка залишила після себе мартирологію "уніатських мучеників" в Умані, Бердичеві, Білій Церкві та інших містах і селах України; антиуніатська політика більшості російських царів після розділів Польщі та поступова ліквідація греко-

католицької Церкви на українських землях, що були під Росією.

З відновленням своєї ієрархії у 20-х роках XVII ст. Православна церква в складній політичній і релігійній ситуації в Україні і довкола неї реформується, відновлює свою соборність і соборноправність. Це була могилянська доба Українського Православ'я, пов'язана з іменем славетного Київського митрополита Петра Могили - період ренесансу Українського Православ'я після 400-річного небуття української державності. Українська церква збагачує свій духовний і освітній потенціал, відіграє важливу роль у становленні української державності часів козаччини, Запорізької Січі, Гетьманської України. Це ще один яскравий і незаперечний урок того, що вільна Церква і незалежна держава - явища нерозривні, що розквіт першої і стабільність другої - процеси взаємопов'язані і взаємообумовлені.

Перебуваючи з кінця XVII ст. у складі Російської православної церкви Українське Православ'я майже до середини XVIII ст. збагачує своїми кадрами ієрархів і богословським науковим потенціалом Московську патріархію. Водночас воно поступово і неухильно втрачає свою інституційну самостійність, традиційну соборність, властиву їй українськість і натомість уніфікується і зросійщується.

Відбуваються складні міжконфесійні процеси в Правобережній Україні, вкрай загострюються і періодично драматизуються відносини між римо-католиками і греко-католиками, з одного боку, і православними - з другого на фоні геополітичного втручання в ці процеси державної влади католицької Польщі і православної Росії.

Ставши складовою частиною самодержавного духовно-ідеологічного механізму, українське духовенство стало тепер і знаряддям русифікації, денаціоналізації, асиміляції, дедалі більше втрачало зв'язки з народним підґрунтям, відчужувалось від нього. На колишніх козацьких землях, як і на Лівобережжі, Слободській Україні, чи не єдиним притулком для збереження етноконфесійних особливостей Церкви в Україні став первинний її осередок - релігійна громада. Вона виявилася найстійкішою в протидії уніфікаційним заходам самодержавно-синодального православ'я, остаточному перетворенню Церкви в складову частину великоросійських самодержавно-імперських структур.

Усе це змушувало багатьох в Україні, особливо в середовищі національної інтелігенції, зокрема українського письменництва (згадаймо ставлення Т.Шевченка до тодішнього православ'я), досить критично оцінювати не лише духовенство, а й офіційну Церкву загалом. Системою заходів щодо духовенства у першій половині XIX ст. (одержавлення церковних структур, розширення прав і привілеїв духовенства, наближення їх соціального статусу до дворянського, поліпшення матеріального становища за рахунок парафіян та ін.) царському уряду вдалося не лише поставити духовенство в залежне від монархії

становище, але й значною мірою звести стіну відчуження між православним духовенством і рядовими парафіянами в Україні, підірвати корені, що живили українське духовенство від народного ґрунту. Православне духовенство, в цілому православна Церква в Україні в кінці ХІХ - початку ХХ століття не знайшла в собі сміливості, подібно до національно свідомої і прогресивно мислячої інтелігенції, виступити проти політики асиміляції, зросійщення української нації, стати на захист її національної самобутності, культури, мови.

Щоб подолати негативні для одержавленої Церкви, як і взагалі для самодержавного ладу, негативні процеси другої половини ХІХ ст., Православна церква проводила цілу систему релігійно-церковних заходів (ювілеїв, з'їздів, канонізації святих та ін.), спрямованих на утвердження стереотипу Російського православ'я як єдиного історично можливого, якому має відповідати єдина нація - російська. Водночас відбувалося помітне падіння впливу офіційної Церкви на українських віруючих, особливо в містах і промислових центрах, зростання відчуження духовенства і парафіян, поступове розширення релігійного індиферентизму, вільнодумства, невір'я, атеїзму, відхід від православ'я в сектантські течії. Офіційна Церква реагувала на всі ці процеси однобоко, концентруючи свої зусилля не на посиленні релігійно-виховної, місіонерської роботи на місцях, серед парафіян, а зосередившись на заходах загальноцерковного або ж, за сприяння держави, - адміністративного заборонного характеру. Початок ХХ століття показав, що такі заходи не змогли зупинити чи нейтралізувати деструктивні явища у Православній церкві в Україні.

В Україні відразу ж після повалення царської Росії (з весни 1917 р.) починається рух за відновлення автокефалії Українського православ'я, втраченої в 1686 р. внаслідок включення Київської митрополії до Московської патріархії. У квітні-травні 1917 р. проходять єпархіальні з'їзди віруючих та духовенства, на яких порушуються питання про надання Церкві самостійності, утворення Всеукраїнського церковного центру, відновлення в богослужбовій практиці давніх українських обрядів і звичаїв, будівництво церков у національному стилі, налагодження богослужіння українською мовою. З цією метою в листопаді 1917 р. у Києві організувався комітет, який виступив з ініціативою скликання Всеукраїнського православного собору. Потім він реорганізувався у Всеукраїнську православну церковну раду (ВПЦР).

Шлях до здобуття автокефалії був складним і важким. Діяльності ВПЦР активно протидіяли прихильники Московської церкви. Центральна Рада теж байдуже поставилася до діяльності ВПЦР і не змогла оцінити великий потенціал Церкви як ідеологічного чинника у розбудові України. П.Скоропадський проголосив православ'я "первенствуючою в Українській державі вірою", але справа здобуття автокефалії за гетьманату так і не зрушилася з місця. В цей період відбувалося ряд сесій Всеукраїнського собору, на яких обговорювалися

пропозиції про автокефалію, але вони не були до кінця і остаточно зреалізованими.

І лише за Директорії 1 січня 1919 р. була проголошена автокефалія православної Церкви, декларувалася її незалежність від Московського патріарха. Вища церковно-законодавча, судова і адміністративна влада належала Всеукраїнському церковному собору. Денікінська окупація Києва у серпні 1919 р. призупинила діяльність ВПЦР, розпочалося жорстоке переслідування учасників українського церковного руху. Курс генерала Денікіна був активно підтриманий ієрархією і духовенством Московського патріархату в Україні.

Із встановленням більшовицького режиму в Україні ВЦПР відновлює свою діяльність. Знову відкриваються національно зорієнтовані парафії, але відсутність власного єпископату, достатньої кількості священиків стримувала розвиток автокефальної Церкви. Неодноразові звернення ВПЦР до єпископату патріаршої РПЦ в Україні перейти на автокефальні засади були відкинути. Це спричинило повний розрив українських громад з РПЦ і проголошення 5 травня 1920 р. автокефальної і соборноправної Православної церкви в Україні. Спроби висвятити єпископат для цієї Церкви традиційним чином не вдалися. 14 жовтня 1921 р. ВПЦР скликала перший Всеукраїнський православний церковний собор, який обрав і висвятив пресвітерським чином (через рукоположения священиків і мирян) на першоієпарха Української автокефальної православної церкви (УАПЦ) Василя Липківського та на архієпископа Київщини Нестора Шараївського, які на цьому ж соборі (з 25 по 30 жовтня 1921 р.) уже традиційним чином висвятили ще чотирьох єпископів.'

На соборі було ухвалено непохитно дотримуватися правил православної віри за зразком первісного, апостольського християнства. Було прийнято багато важливих рішень: постанови про одруження єпископів, про можливість перегляду українізації церковних служб і обрядів, про переклад українською мовою богослужбових книг та ін. Собор засудив приєднання до Московської церкви Київської митрополії у 1686 р., виступив проти єпископсько-самодержавного устрою Церкви, який утворився в Україні внаслідок такого приєднання, і проголосив всенародно-соборноправний устрій Церкви.[2]

5. Релігія і Церква в тоталітарну добу

Від самого початку встановлення комуністичної ідеологічної монополії і радянської влади в Україні ставлення до релігії і Церкви було постійно в центрі

[1] Зінченко А. Визволитися вірою. - К., 1997.

Історія Православної Церкви в Україні. - К., 1997; Українське Православ'я. - К., 1996; Православ'я в Україні. - К., 1997.

уваги партійно-державної політики. Залежно від внутрішньо- і зовнішньополітичних обставин корегувалися і відносини з Церквою. Це мало на меті створення привабливого та демократичного іміджу зв'язкам між Церквою і державою. В такій політиці можна виділити два "зрізи": внутрішній, підпорядкований ідеологічно-партійним програмам КПРС, і зовнішній, спрямований на "вибілювання", реабілітацію перед світовою громадськістю комуністичного наступу на релігію і Церкву.

Ідеологічним підґрунтям ставлення Комуністичної партії і Радянської держави до релігії, Церкви, віруючих були праці класиків марксизму-ленінізму, партійні програми, рішення з'їздів і пленумів КПРС. Суть ідеологічно сформульованих постулатів щодо релігійного питання була такою: несумісність марксизму-ленінізму і релігії; підпорядкування боротьби з релігією завданням, що зведуть до побудови комунізму; забезпечення свободи совісті задля утвердження єдності трудящих, віруючих і невіруючих, в боротьбі проти імперіалізму, за мир, демократію і соціалізм; формування наукового світогляду і подолання релігійних пережитків.

Отже, ця ідеологічна концепція дозволяла тоталітарному комуністичному режиму маневрувати, діяти, так би мовити, діалектично і диференційовано: релігія оголошувалася антинауковим світоглядом, а відтак і боротьба з нею ідеологічними, просвітницькими методами вважалася обов'язковою і безкомпромісною; Церква як інститут задоволення релігійних потреб певної частини населення, яке було віруючим, допускалася і навіть якоюсь мірою захищалася державою, але за умови, що та функціонуватиме строго у визначеній для неї державним законодавством площині і виступатиме з позицій лояльності і вірнопідданості режимові, більше того, виконуватиме його політичні замовлення як у внутрішній, так і зовнішній політиці; віруючих потрібно було "терпеливо перевиховувати" і готувати з них атеїстів, а до тих, які не погоджувалися "перевиховуватись" і проявляли релігійну активність, застосовувалися заходи іншого порядку - адміністративного і кримінального - під виглядом переслідування не за релігію, а за антирадянську контрреволюційну діяльність або за так зване "дармоїдство" (штамп, яким обґрунтовувалася "антигромадська" діяльність, яка полягала в ухиленні від суспільно-корисної праці і проведенні релігійної діяльності).

Ця концепція ставлення до релігії, Церкви, віруючих втілювалася в конкретну політичну практику. В Україні, як і в Радянському Союзі в цілому, боротьба з релігією мала ряд етапів.[1]

Від встановлення радянської влади до 1930 року здійснювалася так звана "кавалерійська атака" на панівну за самодержавного ладу Російську православну

Пащенко В. Православ'я в Україні. - Полтава, 1995; Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. - Полтава, 1997.

Церкву з метою її упокорення і доведення її до стану так званого "лояльного ставлення до Радянської влади". Ця визначальна тактика здійснювалася випробуваним методом "поділяй і владарюй". Репресивні органи ЧК і ДПУ сприяли розколу та інституційному розладу православ'я, утворенню кількох ворогуючих між собою паралельних православних церков. Іншим конфесіям, які до жовтневої більшовицької революції в Російській імперії характеризувалися як другорядні - "терпимі", "дозволені", "заборонені", - зокрема протестантським, на певний час було дозволене більш-менш толероване владою існування.

Від 1930 до 1943 року здійснювалася так звана масова атака на релігію: закриття діючих церков, арешти духовенства і активних віруючих. Релігійні організації, зокрема, національного кшталту, такі як Українська автокефальна православна Церква, оголошувалися "контрреволюційними, націоналістичними, антирадянськими". Вони підлягали скасуванню. В цей період в Україні інституційну церковність і масову релігійність було майже цілком знищено, а те, що залишилося, ледве животіло і контролювалося репресованими органами.

Починаючи від 1943 року, Й.Сталін застосовував тактику "відродження Церкви" з певною політичною метою: заспокоїти західних союзників з антигітлерівської коаліції і світову громадськість в тому, що в Радянському Союзі толерується релігія і Церква, а віруючим гарантується свобода совісті. Крім того, православній Церкві, яка відроджувалася, заздалегідь відводилася роль підсобниці комуністичного тоталітарного режиму у здійсненні його геополітичних планів в країнах Східної і Центральної Європи, які переходили у сферу його впливу. Також Церква повинна була підтримувати зовнішньополітичні акції СРСР на світовій арені, які здійснювались у контексті так званої "боротьби з імперіалізмом, за збереження миру і підтримку національно-визвольних рухів". Водночас вівся плановий наступ на релігію і Церкви та релігійні організації національної орієнтації, зокрема на ті, які були в юрисдикційно-канонічному підпорядкуванні закордонних релігійних центрів. Наслідком цієї політики було скасування і заборона Української греко-католицької церкви в 1946 р. та ряду протестантських конфесій, зокрема Свідків Єгови, які спеціальною постановою Ради Міністрів СРСР, підписаною Й.Сталіним в 1951 р., були заборонені й вивезені з України в північно-східні регіони Союзу.

Хрущовська "відлига" (1953 - 1964 рр.) поєднувала терпиміше ставлення до релігії і Церкви з активізацією антирелігійної пропаганди і атеїстичного виховання та жорстким курсом на обмеження сфери релігійного впливу в межах України та використанням Церкви на зовнішньополітичній арені. Російська православна церква стала інституцією, яка не тільки контролювалася КПРС і тоталітарною державною, але й слухняно та самовіддано йшла в фарватері комуністичних ідеологічних і політичних програм. Римо-католицька церква, протестантські конфесії були до мінімуму обмежені в своїй діяльності, постійно

контрольовані і розколюванні на дрібніші опозиційні групи внаслідок впливу КДБ.

70-90-ті роки характеризуються, послугуємося партійно-ідеологічною термінологією, "посиленням ідеологічної боротьби між соціалізмом та імперіалізмом", в якій релігії і Церкві відводилася особлива роль підсобниці комуністичної програми в "боротьбі з імперіалізмом, за відвернення ядерної війни і гарантування миру між народами". Всі зарубіжні релігійні центри і Церкви (особливо в українській діаспорі) оголошувалися виконавцями "імперіалістичної політики боротьби з соціалізмом", "клерикальними антикомуністичними центрами".

Відповідно диференціювалися Церкви і релігійні організації в Україні. До першої категорії відносився Український екзархат Руської православної церкви (РПЦ). До другої - заборонені і репресовані Українська греко-католицька церква, зарубіжні Українська католицька церква (УКЦ) і Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), римо-католицькі громади, які існували в невеликій кількості в Україні і намагалися підтримувати контакт з Апостольською Столицею, а також цілий ряд заборонених і переслідуваних протестантських конфесій. Серед них - ті ж Свідки Єгови, так звані "крайні п'ятидесятники" (штамп, витворений партійно-атеїстичною пропагандою), "ініціативники", або "розкольні", які вийшли із контрольованої тоталітарною владою Всесоюзної ради Євангельських християнських баптистів і утворили незалежну Раду церков ЄХБ, та деякі інші дрібніші сектантські утворення. Політбюро ЦК Компартії України, партійні з'їзди постійно обговорювали релігійну ситуацію в Україні і приймали рішення з метою нейтралізації засобами пропаганди, освіти, науки, репресивних органів релігійної діяльності.

У 70-90-ті роки боротьбу з релігією в Україні здійснювали, прикриваючись такими ідеологічними кампаніями як атеїстична контрпропаганда, метою якої було: викриття і нейтралізація так званого зарубіжного клерикально-націоналістичного впливу на український народ; припинення підривної діяльності зарубіжних антикомуністичних центрів (Ватикану, сіоністських, українських діаспорних національних і церковних організацій, протестантських конфесій). Тоталітарний режим турбувало і дискредитовувало релігійне дисиденство в Україні, протидія релігійних організацій і окремих священиків, зокрема протестантських конфесій, репресивним заходам з обмеження релігійної діяльності, скасування і так обмежених конституційних релігійних свобод в СРСР. Релігійне дисиденство і релігійний опір тоталітарному режимові проявлявся у різних формах. Серед них: масовий еміграційний рух п'ятидесятників за виїзд із СРСР; критика порушень свободи совісті, яку документально і аргументовано здійснювали Рада церков ЄХБ, адвентисти-реформісти, п'ятидесятники; політична і громадська протидія комуністичному режиму Свідками Єгови (відмова брати участь у виборах, бути

членами профспілок, служити в Радянській армії і д. ін.). "Залишки уніатства" - таким ідеологічним штампом тоталітарний режим намагався сором'язливо завуалювати діяльність постійно зростаючої і нещадно переслідуваної "катакомбної", тобто підпільної, Української греко-католицької церкви (УГКЦ).

Організаційно оформившись у жовтні 1921 р., УАПЦ одразу ж заявила про свій намір бути аполітичною організацією, займатися винятково вирішенням проблем церковного і духовного характеру.[1] Однак церковні структури УАПЦ постійно витісняли з усіх сфер суспільного життя. Органи ДПУ вели жорсткий контроль за всією церковно-канонічною діяльністю цієї Церкви. Православну церкву в Україні було вирішено розкласти зсередини шляхом підтримки так званої "прогресивної"" частини церковників і "нейтралізації реакційної"". З цією метою тоталітарним режимом в СРСР було штучно утворено так звану "Живу церкву" (або обновленський рух в православній Церкві), головним ідеологом якого був протоієрей О.Введенський. Влітку 1922 р. "обновленські" громади з'явилися в Україні. Чинення перешкод їхньому розвитку коштувало не лише кар'єри, але й життя багатьом клірикам і рядовим віруючим як тихонівської, так і автокефальної церков.

Архівні документи свідчать про активне втручання репресивних та партійних органів України в справи організації "Живої церкви". На початок 1925 р. кількість громад "обновленців" в Україні сягала біля 2900. Проте позиції тихонівської Церкви в Україні ще залишалися досить міцними. Вона мала близько 6 тисяч громад. Такий стан справ не влаштовував владні структури. ДПУ використало невдоволення певної частини національно зорієнтованого православного кліру нетрадиційністю єпископських хіротоній в УАПЦ і сприяло утворенню у червні 1925 р. так званого "Братського об'єднання Українських автокефальних церков" (БО УАПЦ). Ця Церква зуміла об'єднати більш як 300 парафій (в основному на Полтавщині та Поділлі). ДПУ постійно маніпулювало церковним життям в Україні, використовуючи вплив своєї агентури в різних церковних об'єднаннях, утворювало паралельні церковні структури, наприклад, "Діяльно-Христову церкву" в 1925 р.

Проте з 1927 року ДПУ уже не потребувало таких вишуканих методів розвалу УАПЦ, як розклад її з середини. Почався неприхований тиск на Церкву, зокрема відмова в реєстрації Статуту УАПЦ. Наприкінці 1927 р. репресивні органи відкидають опосередковані, агентурні методи роботи з Церквами. На другому Всеукраїнському церковному соборі УАПЦ, який відбувся у жовтні місяці, був поставлений ультиматум: або собор усуває з першоієрарха Церкви митрополита Василя Липківського, який, за висновком силових структур, вів в Україні "контрреволюційну діяльність", або собор негайно буде закритий. Тиск тоталітарного режиму на УАПЦ досяг апогею в кінці 30-х років, коли сотні

Воронин О. Історичний шлях УАПЦ. - Кенсінгтон, 1992.

кліриків і мирян УАПЦ були засуджені за "націоналізм і антирадянщину". Піком кампанії компрометації УАПЦ була справа міфічної "Спілки визволення України" (СВУ). У судовому процесі значне місце посідало звинувачення УАПЦ саме в тісних зв'язках з СВУ. Недоведеність цієї тези не зашкодила ДПУ розгорнути відкриту боротьбу проти цієї Церкви, підґрунтям якої було вороже ставлення тоталітарного режиму до ідеї розбудови національної Церкви. Наприкінці січня 1930 р. нашвидкуруч зібрані єпископи, що залишилися на волі, та біля 40 священиків оголосили себе "надзвичайним Собором" і одноголосно "засудили контрреволюційну діяльність" УАПЦ, яку нібито вона вела протягом десяти років, та ухвалили розпуск Церкви. Так було скасовано УАПЦ.

По суті, за таким же сценарієм здійснювалася в Україні акція нищення Греко-католицької церкви в 1946 році.[1] У квітні 1945 р. вся вища ієрархія УГКЦ - Й.Сліпий (після смерті митрополита А.Шептицького очолював Греко-католицьку церкву), єпископи М.Чарнецький, Н.Будка, Г.Хомишин, 1.Лятишевський - була репресована і, як це практикувалося в сталінські часи, трафаретно звинувачена в "зраді Батьківщині", "пособництві фашистським загарбникам". Заарештовано було також сотні священиків і ченців цієї Церкви. В атмосфері тоталітарного терору і страху організовано і проведено в березні 1946 р. Львівський собор Греко-католицької церкви. Його рішення, безумовно, були відпрацьовані і узгоджені заздалегідь, і не в церковних колах, а в державних інстанціях. Собор вирішив "скасувати постанови уніатського Берестейського собору 1596 року, ліквідувати унію, анулювати залежність від Риму і повернутися до нашої Батьківської Святої Православної віри і до Руської православної Церкви".

Львівський собор 1946 року - це не лише трагічна віха в історії Греко-католицької церкви в Україні. Однаковою мірою це й трагедія Православної церкви взагалі, бо саме їй в особі Московської патріархії тоталітарним режимом була відведена роль могильника іншої Церкви.

Греко-католицькі парафії після рішень Львівського собору 1946 р. автоматично були оголошені православними. Крім діючих православних церков, інші були закриті. Однак значна частина віруючих, колишніх греко-католиків, залишалася, вони не сприйняли нав'язуване їм православ'я. Оці "залишки уніатства", як стали їх іменувати і в православній, і в партійно-державній пресі, після 1946 р. змушені були відправляти свої богослужіння таємно, діяти нелегально. З часом вплив цих "залишків уніатства" не послаблювався серед віруючих, як на це розраховували партійно-репресивні органи. Навпаки, він зростав, як серед тих, хто не прийняв "воз'єднання" з Православною церквою, так і серед тих віруючих, які "з'єдналися", але у яких православна свідомість була слабкою.

[1] Українська греко-католицька Церква. - Львів, 1992.

Поступово з підтримкою Апостольської Столиці і зарубіжної Української католицької церкви, як став іменувати цю Церкву її глава Йосип Сліпий, у Львівській, Івано-Франківській, Тернопільській, Закарпатській областях сформувалися нелегальні, підпільно діючі структури Греко-католицької церкви: хіротонізувалися єпископи, висвячувалися священики, відновлювалися чернечі ордени, організовувалися "домашні церкви" і чернечі осередки. Все частіше в закритих колишніх греко-католицьких храмах "неофіційно" відправлялися богослужіння.

Починаючи з 1987 р., рух за відновлення Греко-католицької церкви набув організованого динамічного характеру. Створений "Комітет захисту Української католицької церкви" звертається до державних органів тоталітарної влади, яка заявила про "перебудову" своєї політики і "нове мислення", до зарубіжних релігійних центрів, зокрема Ватикану, міжнародних організацій, вимагаючи визнання існуючої де-факто Української греко-католицької церкви. Згодом, у 1987 - 1988 роках, відкрито заявила про себе створена у підпіллі і очолювана митрополитом Володимиром Стернюком ієрархія УГКЦ, обнародувавши низку звернень до вищих представників влади в СРСР, Папи Римського Івана Павла II, міжнародних організацій з проханням сприяти легалізації УГКЦ. Щоб привернути до проблеми легалізації УГКЦ увагу широкої громадськості в СРСР і. за кордоном, на підтримку цих звернень організується ряд акцій: масові демонстрації греко-католиків у Львові та інших містах, поїздки груп духовенства і віруючих в Москву для пікетування і відправлення богослужінь в людних місцях. Ці та інші масові акції збіглися з підготовкою і відзначенням 1000-ліття Хрещення Русі-України. Тоталітарний режим змушений був реагувати на цей масовий динамічний рух греко-католиків України. ЗО листопада 1988 р. Рада в справах релігії при Раді Міністрів УРСР зробила заяву про реєстрацію релігійних громад греко-католиків. Таким чином, УГКЦ після більш ніж 40-річної перерви офіційно відновила свої структури. Уже на 1 січня 1991 року у Львівській області було зареєстровано 907 греко-католицьких громад, Івано-Франківській - 375, Тернопільській - 392, Закарпатській - 129. Греко-католицькі громади поступово почали утворюватися в інших областях України, на її сході і півночі, а також в м. Києві.

Одночасно відродилася в Україні і Українська автокефальна православна церква, яка започаткувала своє нове існування ще при кінці тоталітарної доби.

Початком відновлення автокефалії Українського православ'я слід вважати вихід з-під юрисдикції Московського патріархату православної парафії у Львові, що мала своїм центром церкву св. Петра і Павла. Ця подія відбулася з ініціативи церковного комітету священиків В. Яреми та І.Пашулі і парафіян храму 18 серпня 1989 р. Отже, рух за автокефалію Православної церкви в Україні був ініційований церковними низами за підтримки близької до Церкви інтелігенції. Значущою подією для конституювання УАПЦ було звернення Львівського

собору священиків до єпископа РПЦ Івана (Бондарчука) з проханням очолити Церкву. Ці події відбулися між 11 та 20 жовтням 1989 року. Водночас, або дещо пізніше, було затверджено Церковну Раду УАПЦ в Україні, яку очолив священик В. Ярема. Цим органом, за участю вже архієпископа Івана, було прийнято ухвалу про умови прийому священиків та парафіян до складу УАПЦ. У документі зазначалося, що до УАПЦ можуть увійти лише ті парафії, де є згода між кліром та мирянами щодо розвитку соборності Церкви. Це передбачає вирішення проблем церковного життя на соборах представників ієрархії, духовенства та парафіян. Констатувалася повна незалежність Церкви від держави. Засуджувався акт 1686 року про передання Київської митрополії під юрисдикцію Московської патріархії та тотальне знищення УАПЦ в 30-ті роки XX ст. У цьому документі ставилася вимога повної реабілітації ієрархії цієї Церкви на чолі з митрополитом Василієм (Липківським). Своїм зверхником УАПЦ визнала митрополита Мстислава (Скрипника), який на той час перебував за межами України.

Період з лютого по листопад 1989 року був часом ідейного оформлення руху за автокефалію православ'я в Україні та певних кроків до практичної реалізації цих ідей. Автокефалія ще не сприймалася її опонентами як реальна сила, що здатна вплинути на релігійно-церковну ситуацію в Україні. Руська православна церква, наклавши рішенням Священного Синоду дисциплінарні стягнення на свого колишнього єпископа Івана та священиків, що підтримали його, схоже, ще не мала остаточного уявлення про характер і розмах автокефалістичних настроїв в Україні.

Започаткувавшись на Львівщині, етап інституалізації УАПЦ отримав там лише перший імпульс, симпатії віруючих у переважній більшості дісталися Українській греко-католицькій церкві. Керівництво УГКЦ, що вже не вбачало реальної сили в залишках структур РПЦ у Галичині, пройнялося тривогою щодо посилення наростання тут впливу УАПЦ. Протистояння УГКЦ та прихильників православної автокефалії дедалі зростало, незважаючи на лояльність з боку керівництва УАПЦ щодо греко-католиків. Дещо пізніше воно переросте в спроби співробітництва, які проте не знайдуть розуміння з боку УГКЦ. Попри існуючі труднощі в перші місяці своєї легалізації, яку намагався реформувати М. Горбачов, в умовах існуючої ще тоталітарної імперії СРСР, УАПЦ продовжувала нарощення свого впливу, щоправда, в основному в Галичині. Січень 1990 р. поклав початок активним діям Російської православної церкви і її Українського екзархату, очолюваного митрополитом Філаретом, з метою протидії чинникам національно-церковного відродження в Україні. Архієрейський собор РПЦ, що відбувався в Москві 30-31 січня 1990 року, поставив питання саме в такому ракурсі у зв'язку з проблемою протиборства з УАПЦ.

Подією, що мала безперечний вплив на становлення структур УАПЦ, став

її перший Собор, що відбувся в Києві 5-6 червня 1990 року. На ньому були присутні сім єпископів, один архімандрит, 247 священиків, п'ять дияконів, 287 мирян. Собор вітали представники національно орієнтованих суспільно-політичних формувань, художньої та наукової інтелігенції. Собор ухвалив постанови, що визначили основні напрями розвитку УАПЦ на тривалий період, та доклав зусиль до подальшого конституювання Церкви. На ньому було прийнято церковний Устав, який після доопрацювання зареєстровано 2 жовтня 1990 року Радою у справах релігій при Раді міністрів УРСР. Заочно обрано патріархом УАПЦ митрополита Мстислава (Скрипника) з титулом "Патріарх Київський та всієї України". Утворено Львівсько-Галицьку митрополію та Тернопільську й Івано-Франківську архієпископію. Прийнято ряд інших ухвал, які визначали подальшу динамізацію життєдіяльності УАПЦ.

Інтронізація патріарха відбулася 18 листопада 1990 року в Софіївському соборі Києва, а дещо раніше, 16 листопада, було утворено єдиний Священний собор єпископів УАПЦ, що об'єднав діючих ієрархів УАПЦ в Україні та представників єпископату діаспори. Всього до складу цього органу увійшло, разом з патріархом, чотирнадцять єпископів.

Динамічне становлення національних ознак православного релігійно-церковного комплексу УАПЦ, природно, виступило каталізатором аналогічних процесів в УПЦ, яку очолював митрополит Філарет. Першим таким кроком стало "Звернення єпископату Української православної Церкви до Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Алексія та Священного Синоду Руської Православної Церкви". "Звернення..." було прийняте на засіданні Синоду УКЦ у липні 1990 року, в якому говорилось, що у зв'язку з "ускладненням ситуації навколо Української католицької церкви", постали деякі питання "подальшої суверенізації православних церковних структур, що утворюють її", але в юрисдикції все ж таки Московської патріархії. 25 жовтня 1990 року митрополиту Київському і всієї України Філарету була вручена "Грамота" патріарха Московського і всієї Русі Алексія II. Цим документом рівень незалежності Української православної церкви по суті був прирівняний до статусу автономної Церкви, оскільки в цьому документі все ж відображено залежність Української православної церкви від РПЦ.

Порівняльний аналіз ситуації, що утворилася в обох складових частинах православної Церкви в Україні - УПЦ та УАПЦ - на час прийняття цього документу був не на користь УПЦ. Ідучи канонічним і традиційним шляхом до незалежності і національної зорієнтованості, УПЦ завжди відставала від свого опонента - УАПЦ і перебувала під вогнем критики її прибічників не лише з середовища Церкви, а й з боку суспільно-політичних організацій та партій національного спрямування. Вже тоді єдиною формою самостійності УПЦ, яка могла стабілізувати ситуацію всередині Церкви та привести її у відповідність із реальним процесом національного відродження, могла бути лише автокефалія.

Особливо гостро проблема здобуття автокефалії постала перед УПЦ після провалу серпневого путчу 1991 року і проголошенням Україною своєї незалежності.

6. Багатоконфесійність України. Міжконфесійні колізії-трагедія українського народу

Україна - багатонаціональна і багатоконфесійна країна. Тут, справді, зустрівся і зімкнувся не лише православний Схід і католицький Захід, а й Схід і Захід в масштабному, геополітичному вимірі. Починаючи з середини XVI ст., від часів Реформації, Україна стає притулком різних протестантських течій, хоча вкорінення протестантизму в українській землі відбулося значно пізніше - в кінці XVIII ст. Ще раніше, від часів Київської Русі, на українському ґрунті прижився іудаїзм, а згодом, з XIV ст. - й іслам. Нині маємо досить різнобарвну конфесійну карту України.

Найважливішою складовою релігійного життя в Україні є православ'я, яке загалом об'єднує понад 12 тисяч громад, що складає більше половини діючих в Україні релігійних об'єднань. Досить активно діє Українська греко-католицька церква, яка після свого офіційного відродження й з моменту легалізації в 1989 р. після 43-річного перебування в стані скасування, заборони, переслідування і підпілля, швидко відродилася і по суті вийшла за межі Галичини, де було її "історичне коріння", поширила сферу своєї діяльності на всю Україну. УГКЦ за кількістю парафій займає нині друге місце після православ'я.

Серед церков, що активно розвиваються, є Римо-католицька церква. Утворено Львівську архідієцезію, а також Житомирську, Луцьку і Кам'янець-Подільську дієцезії. У підпорядкуванні нунція (посла) Апостольської Столиці (Ватикану) діє структура РКЦ в Закарпатті. Парафії Римо-католицької церкви відновлюються в багатьох містах і областях східної і південної України.

Нині в Україні широко представлені різні протестантські Церкви. За станом на 1 січня 2000 р. вони об'єднували біля 5,6 тисяч громад, серед них найбільш численні - Євангельські християни-баптисти, Християни віри євангельської (п'ятидесятники), Свідки Єгови, Адвентисти сьомого дня, які, по суті, поширені у всіх регіонах і всіх областях України й постійно зростають.

Значно зросла в Україні кількість мусульманських громад, проте єдиної структури ця конфесія тут не набула, бо ж маємо три офіційно зареєстровані самостійні ісламські центри.

П'ять центрів керують діяльністю близько стап'ятидесяти іудейських громад. В Україні діють поки що нечисленні буддистські громади. Утворено Український центр буддистської культури.

З'являються й знаходять прихильників та активних послідовників нові

християнські і нехристиянські течії, серед яких є досить екзотичні, далекі від національної традиції і культури. Ними зокрема є громади харизматичного напряму, орієнталістські і синтетичні релігії, езотеричні об'єднання, сайєнтологічні рухи, неоязичництво і навіть сатанинські культи.

У правовій державі, демократичному суспільстві гарантується свобода світоглядного вибору, якщо це не виходить за межі загальнолюдської етики, не перешкоджає утвердженню особистості, інтелектуальному розвитку і моральному здоров'ю суспільства, цивілізованому співжиттю громадян.

Багатоконфесійність в Україні, яка намагається інтегруватися у християнську Європу, не повинна бути причиною міжконфесійних конфліктів. Найбільш задавнений і гострий міжконфесійний конфлікт в Україні сягає своїм корінням кінця XVI ст. Тут йдеться про унію як метод і форму об'єднання церков, що фактично не виправдала себе. Це нині визнають всі церковні авторитети, як православні, так і католицькі, які стоять на позиції екуменізму. Унія спричинила глибоку релігійну кризу, яка вийшла за межі XVI ст., гостро позначилася на всій історії українського народу, викликала довготривалі церковні і внутрішньонаціональні конфлікти.

Однак релігійна боротьба не була зовсім деструктивною. Два релігійні табори - уніати і православні - були поставлені перед необхідністю дбати про піднесення освіти, про мобілізацію інтелектуальних сил для літературної полеміки. Як одні, так і інші стали послуговуватися засобами гуманістичної культури, яка наближала до себе прихильників і противників релігійного об'єднання під зверхністю Римського папи. Необхідність виправлення, доповнення, продовження унії на новій основі - поєднання (а не злиття) обох церков українського народу на засадах Київського патріархату, єдиного для православної і греко-католицької спільноти - зрозуміли ще видатні ієрархи цих церков П.Могила та Й.Рутський, хоча здійснити ці їхні плани так і не вдалося.

Якщо тодішній церковний провід за несприятливих для України політичних обставин усе ж таки знаходив шлях до примирення Українського християнства, то чи не повинно це слугувати за взірець поліпшення міжконфесійних відносин і зближення та налагодження співпраці всіх українських християнських церков за умов незалежної Української держави? Причина невдач у реалізації цієї ідеї зовсім не вичерпується драмою, що її пережили Українські церкви, або відсутністю справді яскравих особистостей, здатних об'єднати Церкви. Треба, зрештою, визнати слушність точки зору, згідно з якою запровадження унії не було ані насильницьким, ані добровільним, а було спричинене ходою історії.

І якщо на терені України зустрілися дві християнські течії - Східна і Західна, то чому б їм не пити з двох і напрочуд багатих і повних джерел? Варто, здається, прислухатися до думки про необхідність для України осмислення природи Української церкви як іманентно-дуалістичної, що розвивається за

принципом доповнюваності, а не перейматися пошуками істинної віри чи конструюванням "єдиної національної Церкви".

Греко-католицизм для багатьох поколінь українців став традиційною, національною Українською церквою. Як і православ'я стало національною Церквою для частини колишніх греко-католиків, їх дітей і онуків, що були охрещені Православною церквою, яку вони не бажають залишити, щоб повернутися до греко-католицизму. І в цій ситуації потрібна усвідомлена толерантність, повага до конфесійного вибору віруючих. Адже самою історією визначено бути Україні багатоконфесійною країною, а близьким за Символом віри християнським Церквам - православній та греко-католицькій - співпрацювати для блага українського народу і Української держави. Нині відкриваються сприятливі умови для дійового екуменізму цих Церков та інших релігійних об'єднань в Україні, формулу якого чітко і недвозначно висловив Іван Павло II: православний Схід і католицький Захід - дві легені, якими повинне дихати сучасне християнство.

Спроба штучно творити якусь "єдину українську Церкву", "визнану державну релігію", стала б трагічною помилкою з тяжкими наслідками для загальної справи. Неправильно також розчленовувати Україну на сфери переважаючого конфесійного впливу: скажімо, Захід - Українська греко-католицька церква; Схід, Південь - Українська православна церква (що перебуває в канонічній єдності з Московським патріархатом); Центр - Українська православна церква Київського патріархату. Хоча вимальовується така конфесійна конфігурація: Українська автокефальна православна церква - терен переважаючого функціонування Галичина; територія рівного поширення парафій УПЦ і УПЦ Київського патріархату - Волинь; виключне функціонування УПЦ - Закарпаття.

Однак було б несправедливо і антидемократично, коли б лише за ознаками підпорядкованості тієї чи іншої Церкви або релігійної організації своїм закордонним центрам - Апостольській Столиці (Ватикан), Московській патріархії, протестантським чи іншим міжнародним центрам - ставити під сумнів їх українськість. Наша країна повинна бути вільною для функціонування будь-якої української Церкви, якщо та стоїть на засадах християнської моралі, української громадянськості, утвердження соборності Української держави. Цей критерій оцінювання "дозволеності" чи "недозволеності" тієї чи іншої релігії стосується всіх конфесій (і не лише християнських).

Українську громадськість не повинно турбувати, що Церква чи релігійна організація перебуває в динамічному стані завдяки своїй місіонерській активності на полі християнізації. Українські протестантські Церкви активно включилися в процес духовного і національного відродження. В протестантських громадах все голосніше звучить проповідь і поширюється релігійна література українською мовою. Віруючі цих церков не відмовляються

від історії, культури, духовності українського народу. Традиційний український протестантизм може стати важливим фактором міжконфесійної злагоди, підґрунтям екуменізму, оскільки саме ці конфесії (баптисти, п'ятидесятники, Свідки Єгови, адвентисти) найбільше постраждали за часів тоталітаризму. Саме вони цінують релігійну свободу, прагнуть зберегти релігійний мир і міжконфесійну толерантність в Україні.

Динамічний розвиток протестантизму в Україні, стрімке поповнення його громад новими членами не несе загрози так званим "історичним Церквам", насамперед православній. І не тому, що протестанти становлять незначну в порівнянні, скажімо, з православ'ям, частину української християнської спільноти. Всі християнські і нехристиянські конфесії в Україні здатні й повинні розвиватися паралельно на засадах взаємоповаги і взаємодоповнюваності, співпраці у здійсненні значущих євангельських і соціальних проектів. Повалення тоталітарного режиму відкрило можливості для соціальної розгерметизації протестантських конфесій, їхнього плідного включення у загальносуспільний, соціокультурний прогрес. Милосердницька доброчинна, культурно-просвітницька діяльність протестантських конфесій в Україні здобула для них повагу найширшої громадськості та керівництва країни.

Українська незалежна держава, патріотичні громадські формування, вся свідома українська громадськість можуть і повинні зробити все, щоб в Україні запанували релігійний мир, міжконфесійна співпраця. Екуменічний досвід - досить різноманітний за формами і багатий за змістом християнських дійств - мають Церкви, релігійні організації Європи і Америки. Українським церквам бажано запозичити його, щоб активно включитися в екуменічний процес. Це можна реалізувати, створивши постійно діючі організаційні структури, які б сприяли міжконфесійному діалогові і поступовому зближенню усіх Українських церков на ґрунті національного відродження України, духовного та морального оздоровлення суспільства. Міжконфесійне порозуміння можна було б здійснювати через періодично скликувані Всеукраїнські екуменічні конгреси, постійно діючу Конференцію чи Раду українських релігійних авторитетів і різних релігійних течій.

Українському екуменізму не стануть на заваді інші національні культури, світоглядні або конфесійні відмінності. Бо ж християнська культура, яка ґрунтується на Євангелії, має спільні корені з культурою іудейською, яка ґрунтується на Торі, і з ісламською культурою, яка в Корані увібрала багато сюжетів Старого і Нового Заповітів Біблії. Всі вони в конфесійному плані доповнюють одна одну і в багатьох аспектах - не лише провіденціальному і есхатологічному, а й культорологічному й етичному - можуть гармоніювати між собою. Це теж перспектива українського екуменізму, а отже - шлях мінімізації міжконфесійних колізій і стабілізації громадянського суспільства й зміцнення національної безпеки України.

7. Секулярні процеси в Україні і формування "нової релігійності"

Радянські історіографія та релігієзнавство надто перебільшували антиклерикалізм мас і їхню байдужість до релігій напередодні 1917 р. Інакше довелося б визнати, що колосальне зменшення інституційованої релігійності в країні в період між двома війнами було досягнуте шляхом насильству. З іншого боку, природний розвиток секулярних процесів у передреволюційній Україні значною мірою був обумовлений двома чинниками.

По-перше, станом Російської православної церкви, необхідність радикального реформування якої усвідомлювалася різними суспільними верствами. Перетворення Церкви як інституції на бюрократичну установу, невід'ємну складову машини державного примусу з потужними бар'єрами між трьома рівнями - єпископатом, кліром і мирянами, які не могли бути подолані завдяки особистим якостям окремих архієреїв чи священиків. Для України загальна церковна ситуація загострювалася ще й активним використанням церковних структур для викорінення "шкідливої самобутності малоросійських єпархій" і оросіянення населення. Ця політика здійснювалася послідовно і дуже жорстко (наприклад, напередодні 1917 р. жоден з 10 правлячих архиєреїв в Україні не був українцем) й сприяла відчуженню мас від Церкви. Як засвідчили згодом події 1917 - 1921 рр., більшість духовенства (не кажучи вже про єпископат) не співчувала українській справі.

По-друге, станом української інтелігенції, яка значною мірою під впливом соціалістичних ідей була налаштована здебільшого відверто антиклерикально. Хоча радикалізм максими: "Обійдемося без попів!", сформульованої М.Грушевським у часи української революції двадцятих років поділяли не всі представники української інтелігенції, але важко повірити, що поряд з такими застереженнями могли б розвинутись ініціативи про пошук спільної мови з духовенством. Майбутнє України інтелігенція найменшою мірою пов'язувала з Церквою.

Відмінною була ситуація в Галичині, де греко-католицька Церква відіграла роль важливого чинника етнічної ідентифікації і реального засобу проти полонізації. Така її роль значною мірою послабила розвиток секулярних процесів у краї, який, до того ж, значно відставав у темпах індустріалізації від Наддніпрянської України.

Розвиток подій після падіння самодержавства засвідчив вичерпаність тієї конфесійної моделі, яка існувала в Російській імперії. Після скасування Тимчасовим урядом обов'язкових відвідин Церкви військовослужбовцями, їхня участь у релігійних обрядах зменшилася майже на 90 %. "Від віри майже нічого не залишалося, - писав тоді В. Розанов. - Наче водою в лазні змили".

Очевидно, йшлося не про релігійну віру, а про супротив державно-церковному примусові, який дуже часто здійснювався у потворній формі. Вже

на 1919-1920 рр. припадає розвиток процесів, котрі деякі дослідники визначають як "релігійне відродження". За всієї операційності терміну "релігійне відродження" і його нечіткості треба визнати, що елементи нової світоглядної парадигми дійсно накопичувалися у суспільній свідомості і, зокрема, в свідомості інтелектуальної еліти початку XX ст.

Іншим виявом стали, за словами М.Зерова, "чотири чудових перевтілення", тобто звернення до християнства чотирьох ліберальних марксистів, які значною мірою були втіленням духовних настроїв цілої суспільної верстви. Це - П.Б.Струве, С.М.Булгаков, М.О.Бердяєв та П.Б. Франк, які народилися в 70-ті рр. XIX ст., почали свою діяльність як революціонери і зрештою повернулися до православ'я. Ознаками "релігійного відродження" стали вияви так званого "народного християнства" - численні оновлення ікон, вселюдні прощі до святих місць тощо.

Як бачимо, перші півтора десятиліття XX ст. увібрали в себе дуже відмінні вектори соціально-релігійного розвитку.

Проте установлення в країні більшовицької диктатури, поразка Української революції не дозволяє розглядати релігійні процеси, які відбувалися після 1917 року, як такі, що розвивалися за іманентно притаманними їм законами. Політика радянського режиму була зорієнтована проти інституційованої релігії і спрямована в першу чергу на придушення православної Церкви як структурного елементу старого ладу. Ця політика здійснювалася з винятковою жорстокістю: за перші 45 років радянської влади загинуло (було розстріляно і померло в концтаборах) не менше 50 тисяч, священнослужителів. Наприкінці 1936 р. в Україні діяло 9% церковних і молитовних споруд від їхньої дореволюційної кількості. Жодної православної Церкви на початку 40-х р. не залишилося у Вінницькій, Донецькій, Кіровоградській, Миколаївській, Сумській областях, по одній - у Полтавській, Луганській і Харківській.

Радянська церковна політика разом із тим не була послідовно односпрямованою впродовж усіх 70 років. Вона коливалася поміж двома полюсами - прагматичним та ідеологічним. Прагматичний передбачав інструментальне використання релігійних інституцій для досягнення тих чи інших політичних і пропагандистських цілей, ідеологічний - вимагав безкомпромісної боротьби з релігією. У періоди, коли прагматичний підхід брав гору (військова загроза, яка вимагала консолідації народу, звернення до близьких і знайомих йому обрядів або розрядка, коли необхідно було створити привабливий імідж СРСР на зовнішній арені), тиск на Церкву послаблювався і їй дозволялося діяти в дуже обмеженому колі під суворим державним контролем. У даному контексті нас більше цікавлять періоди, коли ідеологічні постанови в їхній ленінсько-сталінській, далекій навіть від Марксового розуміння, редакції беззастережно використовували. Аналіз тієї системи

індоктринації населення, яка здійснювалася в ті часові відтинки, свідчить, що вона, по суті справи, являє собою процес вкорінення певного квазірелігійного сурогату. Саме ця обставина найкраще пояснює непримеренність режиму до релігій, яка часом набирала ірраціональних форм. Адже, як влучно зауважив М. Бердяев: "Тоталітаризм сам воліє бути Церквою".

Квазірелігійна система має свою власну есхатологію ("комунізм"); чітку віроповчальну доктрину, положення якої не могли піддаватися сумніву і критикуватися "знизу"; власну культові і обрядову сферу. Навіть, коли система розкладалася і поширювався всезагальний скепсис і зневіра в офіційні постулати, вона (як, до речі, і в часи занепаду Римської імперії) - вимагала принаймні формальних ознак шани і сповідування квазірелігії.

За умов, коли традиційні релігії було перетворено в позасистемний елемент, досить важко здійснити історико-соціально реконструкцію і виокремити дію власне секулярних процесів, які, звичайно, не могли не розвиватися в країні. Масове "розселення", зруйнування традиційного побутового архетипу, форсована індустріалізація, знищення національних еліт, викорінення класичної гуманітарної освіти і послідовне формування технократичного мислення - все це, поза власною релігійною політикою, були складниками радянської моделі секуляризації. Як і в інших країнах, секулярні процеси в Україні розвивалися не лінійно. Вони посилювалися синхронно із зростанням досягнень науково-технічного прогресу (освоєння Космосу, створення потужного військово-промислового комплексу) і послаблювалися в час гострих суспільно-політичних і моральних криз (друга світова війна, доба "стагнації"). До того ж, у кризові періоди нова квазірелігія виявляла свою недостатню спроможність дати відповідь на екзистенційні запити, потреба в яких загострювалася в суспільстві саме в цей час.

Релігійність населення України впродовж усіх років радянської влади залишалася набагато вищою, ніж в інших республіках Союзу, а успіхи антирелігійної пропаганди - набагато меншими, ніж про це оголошувалося в офіційних інформаційних джерелах. Ми не маємо нині абсолютно надійних емпіричних матеріалів, які б засвідчили реальний стан динаміки релігійності в Україні радянського періоду. Тут слід враховувати те обмежене коло питань, які через ідеологічний диктат могли піднімати тогочасні соціологи релігій, а також жорсткість у впровадженні марксистського, а ще більше - ленінського розуміння релігії, що значною мірою позначалося на наслідках соціологічних дослідженнях, об'єктивності і надійності зібраних тоді результатів. Закритість радянського суспільства, прагнення багатьох віруючих, особливо інтелігенції, і тих, хто займав відповідальні суспільні посади, підпорядкованість вивчення релігій завданням подолання їх і, зрештою, відверта фальсифікація результатів проведених соціологічних досліджень - все це також спотворювало реальну світоглядну орієнтацію різних суспільних верств українського суспільства

тоталітарної доби.

Але, навіть аналізуючи емпіричний матеріал, одержаний тогочасними конкретно-соціологічними дослідженнями, В.Флетчер дійшов висновку, що для СРСР 45 % є достатньо вірогідним показником релігійності і що "хоча радянські соціологи вважають нібито релігія - явище минулого, що з часів Жовтневої революції вона слабшає і відмирає, проте існує чимало свідчень протилежного". Водночас, за підрахунками В.Флетчера, 45 % - це "середній" показник, який для Росії є зависоким, але для деяких республік Союзу, в т.ч. і для України, - занизьким.

Навіть не маючи точних цифр щодо різних періодів радянської історії, ми можемо вказати на значну кількість опосередкованих свідчень того, що Україна, як і інші радянські республіки, ніколи не була "країною масового атеїзму". Справедливим буде також висновок, що викорінення релігійних інституцій більшою чи меншою мірою впливає на характер і форми релігійності, але це не призводить до її абсолютного витіснення, навіть радикального послаблення.

Достатньо зазначити, що після винищувальних сталінських п'ятирічок, відразу ж після початку війни на окупованих територіях масово починають відкриватися зачинені храми (загалом у німецькій і румунській окупаційних зонах на території СРСР їх було відкрито 7547). Так, лише в Київській єпархії до 1943 р. було відновлено діяльність половини дореволюційної кількості православних храмів. За повідомленнями німецького СД лише в Криму і тільки впродовж грудня 1942 р. було охрещено 200 тис. осіб.

Свідченням доволі високого рівня релігійності протягом всього періоду радянської влади є таємні і закриті документи партійних і радянських архівів, органів держбезпеки і Ради у справах релігій. З них ми дізнаємося зокрема, що в 1985 р., коли в СРСР було прочитано близько мільйона атеїстичних лекцій, лише в Україні понад 26 % новонароджених було охрещено. Характерно, що саме такий відсоток новонароджених у тому ж році був охрещений Римо-католицькою церквою в Нідерландах. Між тим для України ця цифра є надто заниженою.

Отже, соціально-економічний і суспільно-політичний розвиток України в ХХ ст. не міг вилучити її з глобального процесу секуляризації. Однак зауважимо на тому, що квазірелігійний експеримент із винищення в ній традиційної релігійності зазнав краху. Провал цього експерименту також і в інших країнах, навіть тих, де він ставився в "чистому вигляді", дає підставу розглядати релігію як першофеномен, що вкорінений у самій людській природі.

Контрольні питання і завдання

1. В чому особливість вірувань народів, які населяли давні українські терени?
2. Вичленіть і охарактеризуйте пантеон давньоруських богів.
3. Що послужило причиною і мотивом прийняття князем Володимиром християнства?
4. Які риси характеризують Українське християнство?
5. В чому особливість буття релігії і Церкви за умов тоталітарної доби?
6. Що служить причиною міжконфесійних колізій в нинішній Україні?
7. Назвіть особливості і причини секулярних процесів в Україні ?

Тематика рефератів

1. Особливості вірувань і обрядодіянь давніх жителів українських теренів.
2. Світоглядні засади етнічної релігії українців.
3. Шляхи поширення християнства в Україні-Русі.
4. Особливості Українського Православ'я.
5. Уроки Берестейської унії.
6. Міжконфесійні відносини в Україні і шляхи їх толерантизації.

Рекомендована література

1. Власовський І. Нариси історії Української Православної Церкви. В 4-х т. - Нью-Йорк-Київ, 1990.
2. Історія Православної Церкви в Україні. - К., 1997.
3. Історія релігії в Україні. В 10-ти т. - К., 1996-2001.
4. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. В 3-х т. - К., 1994.
5. Істрія релігії в Україні (за ред. А.Колодного і П.Яроцького). - К., 1999.
6. Історія релігії в Україні. В 10-ти випусках. - Львів, 1991 -2000.
7. Історія християнської Церкви в Україні. - К., 1992.
8. Липинський В. Релігія і Церква в історії України. - К., 1993.
9. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. - К., 1996.
10. Панас К. Історія Української Церкви. - Львів, 1992.
11. Пащенко В. Православ'я в Україні. - Полтава, 1997.
12. Релігія в духовному житті українського народу. - К., 1994.
13. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. - Київ-Тернопіль, 2000.
14. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. - Торонто, 1990.
15. Мудрий С Нарис історії Церкви в Україні. -Львів, 1995.
16. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. - Рим-Нью Йорк, 1965.

РОЗДІЛ IV
СУСПІЛЬСТВОЗНАВЧЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

ТЕМА XVII РЕЛІГІЯ ЯК СУСПІЛЬНИЙ ФЕНОМЕН

Проблема "релігія і суспільство" має неозору літературу. І попри звернення до неї як класиків соціології релігії, так і сучасних релігієзнавців, ця тема лишає в центрі наукових дискусій, адже запропонувати скільки-небудь задовільну модель взаємодії цих феноменів можна лише попередньо визначившись в тому, що таке релігія і, відповідно, що являє собою суспільство. А дефініцій тут є величезна кількість, як і конфесій.

1. Релігія і суспільство

Важко не погодитися з реальністю невідокремленості релігії від тканини суспільного буття. Між тим кожне суспільство стикається з необхідністю трансляції об'єктивованих значень наступним поколінням. У процесі такої трансляції (соціалізації) нова генерація засвоює суспільну програму, але успішність цього засвоєння залежить від того чи знайдено гармонію між об'єктивною реальністю суспільства і суб'єктивною реальністю індивіда. Американський соціолог релігії П.Бергер пропонує розглядати соціально побудований світ як упорядкування досвіду. Значущий порядок, який він називає номосом, також привноситься в досвід індивідів; порядок-номос постає основою кожного суспільства. Коли номос сприймається як щось іманентне, сприймається космологічно і водночас антропологічно, то він здобуває таку стабільність, яка виходить з більш потужних джерел аніж ті, що їх здатні забезпечити людські зусилля. І саме тут, на думку П.Бергера, необхідно вводити поняття релігії. Релігія стає такою дією людей, якою забезпечується Священний Космос.[1] Цією якістю-святістю можуть наділятися природні об'єкти, тварини, люди, простір і час, зрештою вона може втілюватися в священних сутностях. Релігія стає забралом, що захищає від сил хаосу, певною узаконюючою силою.

Вміщуючи соціальні інституції в священну і космічну структуру відносин, релігія виявляється історично найпоширенішим і найбільш ефективним засобом узаконення, адже завдяки їй ці інституції отримують надійний онтологічний

[1] Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество.- М., 1996.- С.346-356.

статус. В ієрархії космічного порядку соціальні інституції стають вищими за реальні феномени, що діють у повсякденному житті і на яких відображається плин часу й вплив земної кон'юнктури. В такий спосіб соціальні інституції, в певному сенсі, стають безсмертними.

Обґрунтування розуміння релігії як чинника стабільності суспільства було здійснене одним з найбільш відомих в наш час соціологом Т.Парсонсом (1902-1979 рр.). За концепцією Парсонса, відомою в літературі як схема AGIL, визнається, що стабільність суспільства залежить від виконання відповідних функцій на чотирьох рівнях: "A" - забезпечення адаптації; "G" - усвідомлення мети (англійською "goal attainment"); "I" - інтеграції суспільства і "L" ("latency"), який надалі Парсонс замінив більш зрозумілим терміном "підтримання інституалізованих культурних взірців" ("pattern maintenance"). Саме останній елемент цієї структури має безпосереднє відношення до релігії.

Якщо адаптація - це пристосування суспільства до довкілля в найширшому розумінні, то це завдання виконує економічна підсистема. Усвідомлення мети забезпечується політичною підсистемою і родиною, які мають узгоджувати суспільні та індивідуальні інтереси, регулюючи неминучий конфлікт між ними. Інтеграція блокує можливість атомізації суспільства, подальше зіткнення його окремих фрагментів шляхом створення такої структури, яка сприяє взаємодії і взаємообміну між окремими її елементами. Цю функцію виконує правова підсистема, яка унормовує соціальну ієрархію і визначає рольову структуру суспільства. І, нарешті, важливою складовою стабільності суспільного організму є визначення всієї системи унормування, відношення до установлень, які виходять за мирські рамки. Тобто знову ж йдеться про норму, яка виходить за межі емпіричного людського досвіду, і є, за Т.Парсонсом, кінцевою дійсністю. Саме цю функцію соціолог і відводить релігії.[2]

Зв'язок між релігією і суспільством однак є дуже складним і по-справжньому діалектичним. Релігія тісно вкорінена в суспільну дійсність, однак вона не є механічним, хоч і опосередкованим, віддзеркаленням суспільних процесів. На думку того ж П.Бергера, саме діалектичність зв'язку між релігією і суспільством перешкоджає доктринерському підходу до "ідеалізму" чи "матеріалізму". Історія людства знає чимало прикладів того, як релігійні ідеї, навіть дуже важкі до розуміння, призводили до змін соціальної структури. Відомі також приклади, коли структурні соціальні зміни призводили до помітних змін у релігійній свідомості.

Говорячи про соціальну реальність релігії і про її зв'язок з суспільством на теоретичному рівні, не можна не дійти висновку, що релігія не тільки стабілізує суспільство і постає силою, яка утверджує в ньому порядок, але й тим чинником,

Див.: Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймову теорию религии // Там само. - С170-189.

який цей порядок підтримує. Релігія розглядає соціальні інституції з точки зору вічності, але саме з цієї точки зору вони виглядають відносними і тлінними. Релігія була і залишається щитом проти аномії, і водночас агентом відчуження, бо стверджує наявність сторонніх людині сил і сутностей.

Релігія, будучи інтегративним консолідуючим чинником, що сприяє самовизначенню людини, засобом усвідомлення людством себе, як моральної спільноти, зцементованої спільними поглядами на те, що є "добро" і "зло", поза всяким сумнівом лишається реальністю. В чистому вигляді ця реальність зумовлена традиційним доіндустріальним суспільством. До того ж, за умов релігійного плюралізму жодна з релігій не може виконати цю функцію цілком і повністю.

Проблема "релігія і суспільство" розкривається також через зв'язок і взаємодію релігії з різними сферами суспільної діяльності - політичною, економічною, сімейною. Цей зв'язок значною мірою залежить від рівня розвитку суспільства. Соціальний фокус релігії змінюється відповідно до досягнень суспільством певних рівнів розвинутості. Так, на думку соціолога релігії Дж.К.Бурга, в аграрному типі суспільства релігія - це засіб виправдання людського існування, а в індустріальному - вже пов'язана з соціальною ієрархією і підтримує в ньому встановлений порядок. Для пості ндустріального суспільства ця функція релігії стає вже проблематичною, оскільки праця як необхідність, дедалі більше замінюється працею як засобом самовияву і творчості; виробничий сектор поступається невиробничій сфері діяльності - освіті, обслуговуванню, науці, охороні здоров'я. В такому суспільстві релігія більш тісно пов'язується з безпосередніми потребами людей.

Водночас змінюється також зв'язок релігії з іншими сферами суспільної діяльності, відповідно до соціальної диференціації і різних ускладнень, що притаманні соціальному організму. Якщо ми прослідкуємо взаємодію релігії й політики, то побачимо, що для традиційного суспільства релігійні інституції були носіями сакрального авторитету, який ніяк не міг бути оскарженим. Влада, яку мали ці інституції, була значимою цілком і, як така, могла поставати лише в ролі транслятора і знаряддя могутніх надприродних сил. Звідси випливало, що влада знаходиться в руках тих, хто є носієм сакрального авторитету. Світський монарх легітимізує свій статус шляхом "помазання на царство". Це стало традицією з часів біблійного царя Саула аж до європейських монархів XX ст.

Варто підкреслити, що відносини між релігією і політикою майже завжди складалися напружено - як відносини між горнім і долішнім, сакральним і профанним. Цей антагонізм лишається попри те, що влада президентів сучасних держав докорінно відрізняється від влади, скажімо, візантійських імператорів - не лише обсягом повноважень і механізмами реалізації влади, а й тим, що вона є вже не священною, а суто світською.

Однак конфлікт між релігією й політикою в сучасних демократичних

суспільствах укорінений насамперед в різних уявленнях про природу авторитету. Для демократії воля народу є вищим джерелом цього авторитету; для релігії найвищий авторитет принципово не може бути в самому суспільстві, а постає чимось зовнішнім щодо нього і має взагалі трансцендентний статус. Взаємодія релігії й політики лишається дійсною і для постіндустріальних суспільств.

Проте гострі дискусії ведуться щодо суголосності політики й християнства, яке, як відомо, виокремило себе із "світу цього" і встановило, на відміну від деяких інших релігій, певну дистанцію щодо політики. Так, відомий французький богослов ІвЛедюр зауважує, що Євангеліє не закликає уникати будь-якої політики, навпаки аполітичність, якщо ми візьмемо це поняття в тому значенні, яке йому дійсно належить, тобто байдужість до того, що відбувається навколо, не відповідає духові Євангелія. Політична вимога християнського звернення засвідчує той факт, що свобода і справедливість випливають одне з одного: не можна заради одного руйнувати інше, бо свобода особи можлива лише за наявності справедливості.

Християнське осмислення політичного дискурсу зрештою об'єктивувалося в соціальних доктринах релігійних інституцій. Так, в римо-католицькій церкві, чия соціальна доктрина вважається однією з найбільш розвинених, під цим розуміють сукупність настанов, вчень та розвідок, запропонованих церквою в соціальній сфері впродовж останнього століття, починаючи від енцикліки папи Лева XIII "Rerum novarum" 1891 року.

Природно, що зазначені соціальні настанови (які, однак, не можна порівнювати з політичними програмами) відносяться не лише до політики, а й до всього спектру суспільної реальності і, зокрема, господарювання. Питання зв'язку економіки з релігією і навіть з релігійною ментальністю викликають гострі дискусії фахівців уже майже століття, власне, з часу виходу в світ в 1905 році книги М.Вебера "Протестантська етика і дух капіталізму".[3] Ця книга зробила автора знаменитим. В ній і в інших своїх працях, зокрема в книзі "Господарча етика і релігії світу", М.Вебер намагається встановити характер зв'язків між релігією і способами господарювання.

Насамперед його цікавить питання: чому поза західним ареалом ніде не було встановлено раціональної моделі суспільного життя? В "Протестантській етиці..." мислитель доходить висновку, що саме протестантизм і передовсім кальвіністське вчення про напередвизначення дали потужний імпульс розвиткові капіталізму. Професійна діяльність лишалася для послідовника ідей Ж.Кальвіна ознакою обраності. Праця стала самодостатньою річчю, а успіх в ній передумовою спасіння. Капіталізм став можливий лише завдяки тому духовному стимулові, який походив від релігії, в даному випадку - від протестантизму.

На подальший розвиток досліджень зв'язку між релігією і економікою

" Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. - К., 1994.

вплинула праця Р.Белла "Релігія Токугава" (1957 р.), яка стала сенсацією. Автор доводить, що буддизм, синтоїзм і конфуціанська етика відіграли величезну роль в процесі модернізації Японії, індустріалізації країни і перетворення її на одну з найрозвинутіших країн світу.

Розуміння зв'язку релігії й суспільства з необхідністю вбирає в себе також з'ясування взаємовідносин між релігією і сім'єю, як найстарішою соціальною інституцією, між релігією і соціальною мобільністю.

2. Форми соціально-функціональних виявів релігії

Вище вже говорилося про соціально-функціональні вияви релігії. Більшість дослідників погоджується, що релігія відіграє в суспільстві сенсотворчу, інтегративну, легітимуючу, регулюючу, ціннісно-орієнтаційну і нормативну функції. Водночас для більшості дослідників спільною є думка про те, що ці функції не вичерпують соціального виміру релігії, бо ж вона здатна виконувати ще й функції, які прямо або опосередковано протистоять згаданим. Так, інтегруючій функції релігії цілком очевидно протистоїть її дезінтегруюча функція. Релігійний ексклюзивізм (англ. exclusive - винятковий), притаманний багатьом (хоча і далеко не всім) релігіям, виходить з істинності лише одного шляху до істини, а відтак - і до спасіння. В цьому приховане найпотужніше джерело суспільної дезінтеграції, яка може розпочатись на релігійному ґрунті. З одного боку, релігія забезпечує зв'язок індивіда зі світом як цілісним організмом, допомагає саме такому його сприйняттю, створює загальну систему координат і моральних орієнтирів, котрі сприяють людській єдності. З іншого ж боку, на більш низькому структурному рівні, вона постає могутнім чинником "вузької" ідентифікації, а відтак - і протиставлення представникам інших ідентифікаційних систем і взагалі - цілим системам.

Релігійні конфлікти, а також соціальні конфлікти на релігійному ґрунті або політичні та міждержавні конфлікти, які набирають релігійного забарвлення, є константою суспільного розвитку і так чи інакше притаманні всім станам людської історії. Однак в процесі соціальної диференціації і розвитку секуляризації релігійний компонент конфліктного ядра безумовно що зменшується. Він з очевидністю виступає вторинним щодо політичних, економічних і соціальних чинників появи конфлікту навіть тоді, коли конфлікт спалахує між спільнотами або державами з відмінною релігійною орієнтацією.

У другій половині XX ст. підпорядкування релігійного компоненту суспільного конфлікту іншим його складовим виявлялось найбільш очевидним тоді, коли конфліктуючі сторони активно експлуатували релігійні символи і риторику (війна між Іраном та Іраком, війна в колишній Югославії тощо).

Поруч зі стабілізуючою функцією, релігії також притаманна й функція

соціальних змін. Релігія, як вже зазначалося, відіграла серйозну роль у становленні капіталізму в Європі, в модернізації групи далекосхідних країн (т.зв. "азійських тигрів"), у формуванні феномену Сполучених Штатів Америки. Природно, релігія може відігравати і зворотню функцію - функцію супротиву соціальним змінам. На думку деяких дослідників, саме таку функцію відіграло православ'я в Росії і деяких балканських країнах.

Відомий історик А.Тойнбі в своїй знаменитій праці "Дослідження історії" відзначав, що релігія відігравала помітну функцію у безперервному процесі народження й загибелі цивілізацій, хоч і відводить їй в цьому роль "вторинного феномену". Вона займає стабільне місце в тойнбівській шкалі критеріїв змін цивілізацій. Класифікація за релігійним критерієм дала змогу А.Тойнбі сконструювати такий історичний ряд суспільств, що змінюють одне одного: "По-перше, суспільства, які жодним чином не пов'язані ані з наступним, ані з попередніми суспільствами; по-друге, суспільства, ніяк не пов'язані з попередніми, але пов'язані з наступними суспільствами; по-третє, суспільства, пов'язані з попередніми, але менш безпосереднім, менш інтимним, аніж синовній зв'язок, через вселенську церкву, зв'язком, обумовленим пересуванням племен; по-четверте, суспільства, що пов'язані через вселенську церкву з попередніми суспільствами синовніми узами; по-п'яте, суспільства, пов'язані з попередніми зв'язком більш глибоким, ніж батьківсько-синовній, а саме - через передання, з незначними змінами або й без них, організованої релігії керуючої меншості.[4]

Поруч з функціями стабілізації і продукування соціальних змін у релігії є й "серединна", похідна від перших двох функцій - функція пом'якшення наслідків соціальних змін, залагодження і врегулювання конфліктів. Щодо християнства, то ця функція, за образним висловом теолога А.Швейцера, полягає в тому аби залагодженням і примиренням перетворити революцію на еволюцію.[5]

Але, говорячи про соціально-функціональний вияв релігії, ми розуміємо, що він не може бути абсолютно тотожним для різних типів суспільства. Можливо, що ці відмінності не варто перебільшувати. Так, деякі автори, зокрема американський соціолог Е.Грілі, вважають, що соціальні зміни під впливом релігії є мінімальними. З цієї точки зору найбільш важливою є доба неоліту: саме тоді людина твердо стала на шлях освоєння природи. До того ж, різниця між соціальними функціями релігії в традиційному і сучасному суспільствах все ж є істотною. Для традиційного суспільства з його безпосередністю контактів, майже тотальним соціальним контролем групи, спільноти, суспільства за життєдіяльністю своїх членів, ізольованістю соціального оточення особи від інших соціальних колективів та ін., інтегративна функція релігії в рамках певного

Тойнбі А. Постижение истории. -М, 1991. [5] Швейцер А. Вопрос об историчности Иисуса // Классики мирового религиоведения. -М., 1996.-С.372-390.

суспільства є очевидною. В такому суспільстві індивід успадковує звичні моделі соціалізації, всілякі зміни в ньому відбуваються надзвичайно повільно. Сама ця незмінність набуває вже сакрального значення.

Суспільство Нового часу відзначається раціоналізацією, сегментацією суспільного організму, індивідуалізмом, витісненням безпосередніх контактів опосередкованими, високою мобільністю і суспільними рухами або способами мислення, які самі претендують на сакральний вимір. Якщо говорити стисло, то це надто плюралістичне суспільство, в якому традиційна релігія втрачає функції, що були для неї до цього часу дуже важливі, вірніше, ці функції переносяться з суспільного рівня на індивідуальний. Суспільна диференціація, ціннісний плюралізм і секуляризація викликають до життя процес, який в соціології релігії отримав визначення приватизації релігії. Ідентичність релігійного вияву зміщується з централізованої, ієрархічної, інституалізованої сфери до сфери особистісної. Людина сама вирішує те, чи бути їй релігійною. Відтак визнання релігії перестало бути обов'язком, а стало проблемою особистісного вибору. Водночас особа може вибірково приймати настанови тієї релігійної інституції, до якої вона належить. Як свідчать дослідження, проведені в багатьох європейських країнах, така вибірковість відноситься не лише до соціального вчення церкви, але й наріжних догматів. Результатом процесу приватизації релігії є приватна релігія, яка, однак, не існує в чистому вигляді (як не існує в чистому вигляді релігія інституційна), бо релігія є значною мірою суспільним, а не лише індивідуальним феноменом.

3. Інституалізація релігії. Типологія релігійних інституцій

У первісних суспільствах ми ще не зустрічаємо виокремлення з них певних релігійних організацій. Релігійна група, по суті справи, повністю співпадає з групою плем'яною, релігійні і суспільні рамки є тотожними. Отож розглядати релігію як специфічний соціальний феномен, який вирізняється в низці інших - мораль, мистецтво, право тощо - щодо цього періоду було б передчасним.

Соціальна організація релігії нерозривно пов'язана з історією соціальної диференціації. Теорію еволюції релігії в рамках світової історії розробив американський соціолог Р.Белла.[6] Він виокремив п'ять головних етапів, кожний з яких відрізняється від попереднього ступенем диференціації релігійних символів.

Перший етап - це так звана "примітивна релігія", якій притаманна міфологічна нерозчленована свідомість, де природне не 'відокремлене від сакрального. Відповідно "природний" колектив не виокремлює зі свого середовища якусь групу, прагнення й очікування якої були б скеровані на іншу,

[6] Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Общество и религия. - С.665-676.

не посейбічну реальність.

Другий етап - це "архаїчна релігія", яка відзначається більшою диференціацією та систематизацією релігійної свідомості і культу. Тут по мірі розподілу праці з'являються особи, які посідають особливі суспільні позиції. Загальновідомим прикладом є роль батька родини (pater femilias) в індоєвропейських суспільствах, який водночас був і священиком свого роду. Проте, як бачимо, суспільна диференціація на цьому етапі розвинута ще дуже слабко.

Ось лише на третьому етапі еволюції релігії за схемою Р.Белли - "історичні релігії" - сфера мирського і священного розрізняються цілком виразно. До "історичних релігій" він відносить іудаїзм, християнство, іслам. На цьому етапі священство не тільки постає як окрема верства з чітко визначеними функціями, але й формується ієрархія позицій всередині цієї верстви. Поділ праці, професіоналізація, делегування специфічній групі функцій і видів відповідальності, які належали раніше всім - такий процес пришвидшує формування організації, яка виокремлюється з цілого суспільства.

Остаточно організація формується, очевидно, з появою спеціальних сакральних об'єктів (стаціонарних святилищ, храмів), які потребують сталої опіки. На думку дослідників, найяскравішим і найкраще задокументованим прикладом тут може стати Єрусалимський храм доби царя Соломона і пізніших часів. У часи Ісуса Христа кількість священиків Храму сягала 7 тисяч, а Левітів - 9 тисяч осіб. Але, як це справедливо підкреслює німецький соціолог Г.Кехлер, це ще не була соціальна інституція, яку нині визначають як Церкву. Бо високоорганізованою і структурованою тут є лише священицька верства; миряни до цієї організації не належали. Релігійна організація, яка обіймає і священиків, і мирян, інтегруючи їх у єдину структуру, постає вже серед іудеїв діаспори, які гуртувалися навколо синагоги. Релігійна громада постає з часом лише як частка того світу, в якому вона функціонує, а іноді - як то було у ранньому християнстві - як частина, що знаходиться в конфлікті з цілим.

Наступний, четвертий етап за класифікацією Р.Белла - "ранньосучасна релігія". Цей етап найбільше об'єктивований у протестантизмі, характеризується подальшою, динамічною диференціацією релігійних організацій. їхня множинність стає своєрідною передвісницею сучасного, тобто п'ятого етапу еволюції релігії, який, на думку Р.Белла, вирізняється релігійним плюралізмом. Релігійність дедалі більше індивідуалізує вибір релігійних символів і стає скоріше добровільним актом. На думку деяких дослідників, на цьому етапі ми можемо стати свідками своєрідної деінституалізації релігії, втрати значущості організаційної релігії перед релігією приватною.

Отже, процес інституалізації релігії пов'язаний з її історичним розвитком, кодифікацією релігійної доктрини, становленням і ускладненням культу, розбудовою релігійної організації. В об'єктивному вимірі, як це відзначає

польський соціолог релігії І.Боровик, інституалізація релігії є певним етапом розвитку всього релігійного комплексу, а на суб'єктивному рівні цей процес постає як інституалізована (церковна) релігійність. Приватизація ж релігії також є об'єктивним процесом, що спирається на такі явища як подальша соціальна диференціація, ціннісний плюралізм і секуляризація. Виразом приватизації релігії стала не лише свобода релігійного вибору, але й вільне еклектичне формування особистістю "власної" чи "приватної" релігії, вибіркова орієнтація у рамках релігійної доктрини (вірю в Бога, але не бажаю вірити в пекло). Така селективність для багатьох ще не означає, що вони перестали бути католиками чи православними.

Процеси інституалізації і приватизації зрештою не є взаємозаперечуючими хоча б тому, що в чистому вигляді ані інституалізація, ані приватизація релігії не існує. Інституалізована релігія існує лише через і в діяльності вірних християн, мусульман чи індуїстів, тоді як приватна релігія також об'єктивується в їхніх діях і, зрештою, більш або менш розвинутих формах.

Надзвичайно важливим етапом інституалізації релігії є усвідомлення членами тієї чи іншої релігійної організації власної самобутності, відмінності від інших і потреби встановлення певних стосунків з соціальним оточенням, які б (стосунки) не здатні були руйнувати групову ідентичність. Водночас надмірний ригоризм групи створював загрозу втрати нею своєї суспільної значущості. Ця проблема найбільш гостро постала свого часу перед християнами, викликаючи запеклі дискусії між прибічниками інтеграції у "цей світ" і тими, хто відстоював необхідність різкого дистанціювання від нього. У своїх крайнощах ці дві настанови призвели до появи двох форм організації, котрі можуть бути представлені як "Церква" і "секта", але в такому вигляді ці типи є "типами ідеальними".

Вже у ранній період християнство існувало в різних організаційних формах: поруч з відносно стабільними спільнотами, які перебували в рівновазі з суспільством і не висували до своїх членів якихось надзвичайно суворих вимог, діяли радикальні угрупування, які не визнавали якихось компромісів з довкіллям і рішуче рухались своєю дорогою. Останніх називали єретиками, есхуматами, сектантами тощо.

Наукове обґрунтування ця дихотомія знайшла насамперед у Е.Трьольча, який 1912 р. звернув увагу на дві форми функціонування християнської релігії — церковну і сектантську. Він же зауважив, що кожну з них не можна зрозуміти без врахування іншої.[7] Згодом М.Вебер вказав на низку рис, які вирізняють секту і церкву. Він виокремив такі індикатори як універсальність, членство, ставлення до світу, організаційну будову тощо. Якщо членами церкви потенційно є всі люди, то для секти - це група обраних; секта відкидає будь-які домовленості з

[7] Трельч Э. Церковь и секта // Религия и общество. - С.226-237.

оточенням, церква скерована на компроміс; церковна дисципліна є гнучкою, сектантська - надто жорсткою.[8]

Секта в своїй суттєвій формі, відзначає американський соціолог В.Старк, є релігійною опозицією або опозиційною релігією. Вона є притулком для всіх відступників, які висловлюють у релігійній формі власне відчуження від світу.

Кожна епоха, кожне століття мало специфічний ґрунт для релігійного протесту і витворювало свої секти. Сектоутворення не є процесом детермінованим виключно соціально-економічними чинниками. Джерелами релігійного радикалізму можуть бути як політичне приниження, етнічна чи расова дискримінація, відчуття меншовартості і приниження, так і незадоволення наявною напругою релігійного життя, його бюрократизацією, формалізмом, ієрархієзацією.

Початковий етап розвитку секти, як правило, пов'язаний з напруженим очікуванням кінця світу - який настільки поганий, настільки гріховний, що Бог не дозволить йому надалі існувати. Все життя членів секти обертається навколо встановленої дати кінця, але секта, яка існує скільки-небудь тривалий час, вимушена визначитися у своєму ставленні до оточення. Вона діє в суспільстві і водночас проти суспільства. Це ставить її членів перед необхідністю вибору.

Залежно від спрямованості цього вибору дослідники вирізняють підтипи сект. Перший - це прийняття соціуму без супротиву, за умови незлиття з ним. Секта не викриває навколишній соціум, але його вади вбачає у недостатній вірі. Другий етап - це агресивний супротив суспільству, прагнення перебудувати його на засадах релігійного радикалізму.

З сектою генетично пов'язаний і такий різновид релігійної організації як культ. Він виникає на ґрунті об'єднання прихильників якоїсь конкретної особи, котра проголошує себе і визнається іншими як носій особливої харизми. Засновник і керівник такої організації оголошується богом або його посланцем. Культи, як правило, є нечисленними, але вирізняються підвищеною екзальтованістю, містицизмом та ізоляціонізмом своїх членів, фанатичною відданістю лідерові.

Опозиційна спрямованість таких груп доволі швидко призводить до їхньої руйнації або переходу до третього підтипу. Виразною рисою його є ескапізм (англ. escape - спасатися, бігти). Неможливість удосконалення світу викликає захисну реакцію і нею стає прагнення втекти від суспільства, перенести центр своїх очікувань на потойбічний світ, знецінити вартісність земного існування. Еміграція з суспільства може здійснюватися і буквально - в історії ми постійно зустрічаємося з намаганнями втечі сектантів за кордон або в глухі куточки своєї країни.

[8] Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. - М., 1994.

Як зазначає В.Старк, загибель секти на шляху змирщення закладено у самій меті її заснування: роди тут є водночас і смертельним ударом. Коли секта еволюціонує, вона насамперед майже завжди розколюється. Одна частина йде шляхом інституалізації, інша - чинить опір інституалізації. Однак інституалізація супроводжується більш-менш інтенсивною інтеграцією в суспільну структуру, а це вже процес протилежний сектоутворюючому. Нерідко радикально орієнтована частина секти з часом повторює шлях поміркованої частини.[9]

Кінцем секти є те, що Р.Нібур визначив як деномінацію. У контексті дихотомії між церквою і сектою він, крім всього іншого, взяв до уваги фактор часу. Власне, вже М.Вебер поставив питання про рутинізацію харизми, але Р.Нібур пішов далі і поставив питання: чи секта здатна пережити першу генерацію? Чи не з'являється по мірі соціалізації другої генерації також і певна рутинізація? Він вважав, що секта може існувати лише в рамках першої генерації, перетворюючись потім у щось інше, в деномінацію.

В.Старк досить образно визначає деномінацію як секту, що примирилася зі своїми ворогами. Звичайно, вона ще зберігає в собі щось від своєї минулої сектантської історії - інакше б вона зовсім зникла. Але це вже не той полум'яний дух бунтарства, який був притаманний її прабатькам". Деномінація ще зберігає принцип добровільності, суворого контролю за різними сферами життєдіяльності своїх членів, елементи винятковості, дистанції між своїми членами і зовнішніми, але вона вже достатньо централізована і структурована і поступово відмовляється від політики ізоляціонізму.

Найбільш структурованою з-поміж релігійних організацій є Церква, де вже виразно окреслено керуючу і керовану підсистеми, взаємини між якими здійснюються за допомогою організаційно-інституційних норм. Церква має складну, чітко централізовану систему, ієрархізований механізм взаємодії між двома підсистемами, високу ступінь згоди з суспільними цінностями і традиційну модель рекрутування вірних. Вже самим фактом народження в тому чи іншому середовищі (етнічному чи конфесійному) особа через посередництво специфічних таїнств (або обрядів) стає членом церкви. Членство дуже часто є номінальним і у більшості випадків реально допускається мінімальна участь у функціонуванні організації. Церква не наполягає на виконанні всіх своїх принципів всіма своїми членами.

Американський соціолог Дж.Йінгер запропонував до дискусії три змінних, на основі яких він склав власну типологію релігійних організацій: 1) вимір участі членів суспільства у тому чи іншому визнанні; 2) вимір згоди з суспільними цінностями; 3) вимір організаційного устрою. Спираючись на цю модель, він запропонував вирізняти універсальну церкву, яка охоплює всіх членів

Stark R. and Bainbridge W. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation.- 1985.

суспільства, сприяє інтеграції соціуму, задовольняє більшість індивідуальних запитів членів суспільства на різних соціальних рівнях. Універсальна Церква характеризується своїм інтернаціоналізмом та інклюзивністю (включеністю). Класичним прикладом універсальної церкви можна вважати католицьку церкву XIII ст.

Інший тип церкви - екклессія - визначається Дж.Йінгером як "універсальна Церква в стані закостеніння". Вона не в змозі підтримати "рухливу рівновагу" в суспільстві в такий спосіб як універсальна Церква і більшою мірою пристосовується до потреб пануючих верств. Екклессія радше здатна употужнювати вплив названих механізмів соціальної інтеграції, аніж виконувати ті функції релігії, що звернуті безпосередньо до особистості. Вважається, що до екклессіонального типу тяжіють національні церкви (але, звичайно, не всі). У крайньому вияві екклессія прагне злитися з державою. Вона тісно пов'язана з інтересами нації.[10]

Проблема типології релігійних організацій викликає жваву дискусію в наукових колах. Вона особливо пожвавилася, починаючи з 70-х років, коли у центрі уваги опинилися новітні релігійні утворення.

4. Аксіологічний статус релігії

В енциклопедії "Dominuem et vivificantem" ("Господа животворящого", 1986 р.) папа Іван Павло II відзначає, що сучасна цивілізація стає все більше пронизаною гнітючими рисами матеріалізму, який створює загальну картину смерті. Вона прослідковується і в гонці озброєнь, що може спричинити ядерне самознищення людства, і в розгулі міжнародного тероризму, і в голоді й бідності народів слаборозвинених країн. Чинником, який зумовлює всі ці катастрофічні явища, на думку Папи, є матеріалізм, який за своєю сутністю відноситься до "ідеології смерті". А це тому, що такий погляд не сприймає концепцію "існування після смерті" і вважає смертними як окремих індивідів, так і все людство вцілому. Матеріалізм віддає перевагу насамперед матеріальному, духовним і моральним цінностям він відводить другорядну роль. Ми не можемо повністю погодитися з подальшою думкою папи, що високоморальною може бути лише людина віруюча. Адже і серед атеїстів - багато людей високої моралі (і навпаки - аморальних серед віруючих). Але досить слушним є його міркування, що насамперед релігія і Церква за нинішніх умов здатні відігравати визначальну роль в духовному відродженні людської спільноти, її моральному розвитку.

Релігія з давніх-давен була регулятором морально-етичного життя

[10] Yinger J.M. Sociology Gooks at Religion. - New York, 1963.

суспільства. В кожній релігії є система моральних настанов, які складають основу релігійної моралі. Як правило, релігійна мораль стверджує, що духовні цінності даровані людству з Вищого світу і є обов'язковими для людського виконання. Потім вони фіксувалися в священних книгах релігій і передавалися із покоління в покоління. Так, згідно Старого Завіту, пророк Мойсей одержав на горі Сінай готовий кодекс моральної поведінки - Скрижалі із заповідями Декалогу. В Новому Заповіті Ісус Христос особисто звертається до народу з моральними проповідями, найбільш яскраво це виявляється в його Нагорній проповіді. В мусульманстві пророк Мухаммед також отримує духовні настанови через ангела Джебраїла від самого Аллаха. В буддизмі Будда в процесі просвітлення осягає вищі духовні цінності, які потім передає своїм послідовникам у вигляді повчань і притч.

Таким чином, релігійна мораль створює систему цінностей, які мають божественне походження і обов'язкові для кожного віруючого. Важливою особливістю релігійної моралі є її подвоєність. Оскільки в релігійній картині світу наявні і світ земний і світ небесний, то й в релігійній моралі існує дві групи цінностей - земні, людські і небесні, божественні. При цьому земні цінності підпорядковані вищим цінностям - Божественним. Це досить чітко проглядається в Декалозі, перші чотири заповіді якого характеризують відношення людини до Бога. В них відстоюються принципи монотеїзму (єдинобожжя) і необхідність тижневого спілкування з Богом у відведений для цього вихідний день. Потім уже йдуть інші шість заповідей, які постулюють моральну поведінку людини в суспільстві і в спілкуванні з іншими людьми.

Релігійна мораль узагальнювала досвід побудови морально-етичних цінностей, вироблених людством за весь період його розвитку. Вона регулювала принципи соціального життя, правила відносин людини з природою, узагальнювала спостереження над вічними моральними проблемами, а головне - давала вирішення таких глибинних питань, як "в чому сенс буття?", "що є добро та зло?" та ін.

В релігійних формах людство тисячоліттями накопичувало поняття про такі духовні цінності як милосердя, любов, благоговіння, втішення, формувало почуття відповідальності і обов'язку перед людьми та Богом, які потім набували значення богоданних.

Розглядаючи систему релігійних цінностей, можна виділити такі основні їх групи. Вищу групу благ репрезентує Божество, яке в ролі ідеалу вважається цінністю абсолютною і для віруючого раціонально недосяжною. Другу групу складають "потойбічні цінності" - Царство Боже, рай, безсмертя душі, які постають для віруючого як мета, ідеал. Третя група цінностей, які функціонують у земному житті, виступає засобом досягнення "Царства небесного". Ними є Церква, віра в надприродне, цінності релігійних обрядів тощо. Четверта група - цінності життя як такого, життєві цінності.

В основі релігійної системи цінностей лежить ідея теоцентризму. Згідно неї, Бог постає як основа і центр усього існуючого. Природа цінностей релігією містифікується, визначає смисл всього світу в цілому, і кожної особи, кожної події зокрема.

Важливими релігійними цінностями є терпіння, страждання, смирення, аскетизм, жертовність. Богослови стверджують, що людина є гріховна істота, бо ж покарана за першогріх своїх прабатьків Адама і Єви. Але завдяки жертовній смерті Ісуса Христа і проходженню через цілій ряд випробувань й страждань людина зможе досягти Царства небесного і зрештою здобути вічне спасіння.

Одними із основних в релігії постають ще й такі цінності, як віра, надія, любов - віра в Бога, надія на спасіння, любов до ближнього. Вони розглядаються богословами як умова наближення до Бога і спасіння людини.

У земному житті християнина ці три доброчесності необхідні насамперед для спасіння душі.

Критерієм релігійних цінностей виступає воля Бога, тлумачами якої є релігійні організації. Тому на Землі "воля Бога" реалізується в церковних навчаннях і настановах. Людина повинна надати можливість самому Богу визначати, що є добро, а що - зло, і діяти у відповідності до його настанов - тих моральних приписів, які дають священні книги. Але вона також має і свободу волі, яка отримана нею від Бога. Тому вона може поступати також всупереч божественній волі, проявляючи цю свободу. Проте такі вчинки зможуть привести до духовного падіння людини і її загибелі. Російський релігійний філософ В.Соловйов також вважав, що свобода людини проявляється у її здатності відходити від божественної передвизначеності, яка полягає в тому, що людина, згідно своєї суті, повинна творити тільки добро.[1]'

Богословська думка стверджує, що релігійні цінності не формуються в процесі діяльності, а, як вічні і незмінні істини, самі визначають життєдіяльність людей. Прагнення до цінностей і сприйняття явищ довкілля як цінностей притаманні людині тією мірою, якою вона виступає спадкоємницею божественної сутності в акті творіння. Відтак релігійна цінність розглядається як усвідомлене благо.

Релігійні цінності - це засіб евфоризму, тобто наближення до Бога і Царства Божого. У системі релігійних цінностей людина є вищою за будь-які матеріальні тіла цього світу. Цінність її релігійні аксіологи вбачають у тому, що людина створена за образом і подобою Божою. Крім того, душа людини має також божественне походження і спрямовує людину до Царства Божого.

Богослови визначають та^сож ієрархію особистіших цінностей. Людина, яка керується лише матеріальними цінностями, відноситься ними до нижнього ступеня цієї ієрархії. Наступний ступінь складають задатки людського розуму,

[1]Див.: В.С.Соловьев "Оправдание добра". - М, 1996.

людський геній. Вершиною ієрархії релігійних цінностей є переважаюче своєю цінністю все інше Божественне начало, втілене в Христі.

Але не слід вважати, що система релігійних цінностей різних конфесій була весь час незмінною і непорушною. З розвитком людства змінювалися соціальні й економічні чинники формування суспільного життя. Відповідно цьому змінювалися і деякі релігійні цінності. Зокрема, з початком формування буржуазної системи відносин у суспільстві виникають нові вимоги до людини і до системи її цінностей. В цей час виникає протестантизм, система цінностей якого повністю відповідає вимогам нової системи господарювання. Досить важливе місце в цій системі займають такі цінності як працелюбство, активність, ініціативність, організованість та організаторські здібності, що відповідають рисам підприємливих ділків, які хотіли б побільше займатися своєю справою і в той же час не входити в конфлікт із своєю релігією, для якої головне - це насамперед внутрішня віра. Зовнішня атрибутика (споруди, обряди і т.п.) відіграють в цьому тільки допоміжну роль.

Провідній ролі релігії у формуванні системи цінностей приділяється значна увага у багатьох сучасних філософських і релігійно-філософських працях з аксіології. Зокрема, представники неокантіанства Г.Ріккерт та В.Віндельбанд відзначали, що в ієрархії цінностей найвище місце належить релігії. Щоб звільнити існування суб'єкта від недосконалості, необхідно і особистий і соціальний моменти винести за межі тимчасового, віднести їх до Божества як досконалої цінності особистості. Тільки релігія, твердить Г.Ріккерт, підтримує і змінює життя в теперішньому і майбутньому, надаючи йому цінності.[12]

Подібні погляди на релігію мав і представник філософської антропології М.Шелер. Сутність людини він вбачав у дусі як особливому онтологічному і аксіологічному принципі, що протистоїть емпіричному буттю. Людина у нього - це особистість, яка є центром вищих емоційних актів, єдина істота, яка "не байдужа до багатства із царства цінностей", вищою духовною цінністю серед яких є Бог. Основна особливість людини, за М.Шелером, - це спрямованість до Бога, уявлення про якого пов'язане з переживанням абсолютної цінності. Віра у його поглядах постає вічним антропологічним ядром особистості, первинним щодо суспільства.[13]

Цікаві аксіологічні погляди також має і Е.Трьольч. Він вважає, що пізнання культури здійснюється з певних світоглядно-ціннісних позицій, але для цього потрібно мати точку опори - ту галузь життєдіяльності, яка дає змогу витлумачувати всі інші явища і процеси. У розумінні Е.Трьольча, таку роль може виконувати тільки релігія. Культурно-історичний розвиток, згідно міркувань

Див.: Риккерт Г. Философия жизни: Введение в трансцендентальную философию. - Киев, 1998. [13] Див.: Шелер М. Избранные произведения. - М., 1994.

філософа, можна розглядати тільки на основі релігійних цінностей.

Представники релігійної думки МБердяєв, В.Соловйов та інші також закликають до створення нової системи цінностей, яку може здійснити лише християнська Церква, що є "організмом істини і любові". Саме в колі церкви, в лоні "соборності" зможе зародитися нова боголюдина, яка прокладе дорогу людству до Царства небесного, де поєднується Божественне і людське, небесне і земне, природне, світське входить як матеріал у ту боголюдську будову, яка іменується "Царством Божим".[14]

Проте світ, в якому функціонує релігія, не є незмінним. Саме тому, виконуючи протягом всього свого історичного розвитку важливі культурно-творчі та ціннісно-зберігаючі функції, релігія на сучасному етапі історії повинна по-новому осмислювати свою роль в духовному відродженні людства і дієво виявити весь свій ціннісний потенціал в процесах становлення нової людини. В основу цього мають бути покладені універсальні, вищі духовні цінності релігії.

5. Природа і особливості світських релігій

Про існування світської релігії можна казати тоді, коли в межах певного суспільства чи держави відбувається сакралізація окремих соціальних груп, індивідів, суспільних структур, відносин тощо. Світська релігія є суто соціальним феноменом, виникає за підтримки держави і є державною ідеологією. Тому її потрібно відрізняти від релігії громадянської, оскільки, на відміну від неї, світська релігія протистоїть релігійному синкретизму, а як суспільне явище, для якого є характерним перебирання державою на себе функцій церкви, вона протиставлена і позацерковній релігійності. В її межах виникають і діють цілі інституціональні установи, які борються з характерною для громадянської релігії тенденцією до приватизації релігійного життя. Світська релігія відрізняється також і від теократії, оскільки не є владою духовенства, церкви взагалі, а навпаки, в ній представники влади виконують функції священнослужителів. Світська релігія має свій культ, релігійні свята, які відзначаються як загальнодержавні, священиків (так званий "світський клерикалізм"), систему ритуалів, священне писання та традицію, яка виступає як священна історія, має розроблене віровчення та своєрідну етику. Становлення та утвердження світської релігії в суспільстві супроводжується паралельним процесом секуляризації всіх сфер суспільного буття, оскільки викорінення принципу трансценденції священного із свідомості, створює умови для наділення сакральними рисами певного сущого.

Протягом історії окремі риси світської релігії виявлялись і в релігійній

Див.: Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т.-Л., 1991.

реформі єгипетського фараона Ехнатона (Аменхотеп IV), і в обожненні римських імператорів, і в наділенні імператора надлюдськими силами в Японії, де принцип "сайсей ітті" (єдності відправлення ритуалу та керування державою) є одним з головних. Але вперше вона встановлюється після Великої французької революції наприкінці XVIII ст. Революційна держава перейняла на себе всі церковні функції та замінила християнство "культом розуму". Тут вже свідомо заперечувалось божественне походження світської влади, а герої та ідеали революції сакралізувались. У XIX столітті відомий французький філософ О.Конт розробив систему нової світської релігії, так званої "релігії людства", в якій любов до Бога була замінена на любов до Людства. Найбільш яскравим прикладом світської релігії є марксизм.

Не викликає сумніву, що К.Маркс є одним з найвпливовіших філософів минулого, вчення якого визначало духовний та соціальний розвиток майже всього людства протягом XX століття. Унікальність марксизму в тому, що він являє собою не лише певний філософський напрям чи методологію соціальної дії, а є однією із сучасних світських релігій. Останнім часом, коли він втрачає свої позиції в більшості країн, де був державною ідеологією, дедалі гостріше почав проявлятись, характерний як для багатьох релігій, зокрема і для марксизму, фанатизм його прихильників. Саме тому надзвичайно важливо усвідомити ті принципи, що конституюють марксизм як релігію.

Принциповою особливістю марксизму, яка відрізняє його від багатьох інших філософських і політичних напрямів, є те, що, як вірно відзначають С.Булгаков та М.Бердяєв, він є цілісним світоглядом, побудованим певною мірою за принципами християнського світоспоглядання. Марксистська теорія ґрунтується на основах певного розуміння сутності людини. К. Маркс виходить з того, що в сучасних йому умовах сутність людини є відчуженою від неї самої. Тому він виступає за подолання цієї відчуженості, за цілісну людину, і водночас саму цю людську сутність усвідомлює як сукупність всіх суспільних відносин. К.Марксу не вдається досягти своєї мети, оскільки через його принцип соціального детермінізму людина, як конкретна особистість, знову втрачається, але вже не завдяки релігійному та економічному відчуженню, а через таку редукцію всієї людської сутності до соціальних відносин, коли конкретна особа "розчиняється" в цих відносинах. Відтоді мова йде вже про людину взагалі.

Релігійність людини зводилась марксизмом до таких відносин у суспільстві, коли продукти діяльності людської фантазії та серця впливають на людину як чужа щодо неї сила. Релігію Маркс розумів як природний результат панування над людьми зовнішніх сил, що протистоять їм як щось чуже, що закабаляє їх. В релігії відображається певна напруженість в існуванні людини, яка породжена цією загостреною ситуацією її життя, що потребує свого вирішення. Марксизм вбачає єдиний можливий вихід із цієї суперечності у зміні суспільних відносин таким чином, щоб людині в її житті вже нічого не

протистояло.

Марксизм закидає релігії "нелюдськість". Одним із головних своїх досягнень він вважає те, що йому вдалося піднести на вищий рівень гуманізм. Цей гуманізм став одним з головних принципів нового світогляду, коли, як зазначив С.Булгаков, релігії Бога розп'ятого протиставляється доктрина розп'ятої богоподібної людини. Думку про марксизм як про феномен, що має всі риси релігії, вперше висловив М.Бердяєв у праці "Витоки і сенс російського комунізму". Там він, зокрема, відзначає близькість світоглядних принципів марксизму іудео-християнській традиції. М. Бердяев виокремлює месіанізм як одну з характерних рис марксистської релігії. За своєю суттю месіанська ідея марксизму, згідно з поглядами мислителя, є секуляризованим виявом месіанізму іудейського. Так само як в останньому наголошується на богообраності єврейського народу, в марксизмі поняття "народ" підмінюється поняттям "пролетаріат", і він уже постає як месіанський клас.

Впевненість К.Маркса в тому, що йому вдалося осягнути сутність історичного розвитку та розкрити його мету, дала йому можливість робити передбачення щодо майбутнього історії. Марксистське пророцтво було сприйняте з великою зацікавленістю, оскільки на кінець XIX ст. Європа переживала період нігілізму як втрати межових цінностей, а відповідно — і втрати мети. Марксизм тоді виступив не лише як теорія та практика соціальної боротьби пролетаріату, але і як антинігілізм. К.Маркс розкрив новий сенс історичного процесу, іманентний щодо нього. Історія трактується в марксизмі хоча й матеріалістично, але схематично, так само, як вона виступає в християнстві. Історичний процес є насамперед есхатологічним, оскільки є принципово заданим з самого початку і має свій кульмінаційний момент. З іншого боку, марксизм наповнений відчуттям катастрофізму, краху епохи і претендує на ексклюзивність спасіння. І якщо, як писав Бердяєв, нігілізм у своїй основі є своєрідним запереченням світу, з чим у принципі не можна погодитись, то й тоді марксизм є антинігілістичним за суттю, оскільки базується на світоствердженні, через прийняття цього світу та його зміни.

Як і в кожній релігійній системі, в марксизмі присутня своя аксіологія, формулюється своєрідна етична система. Цінність моральних принципів вбачається саме в здатності їх реального історичного втілення. Християнство ж критикується за трансцендентність своїх ідеалів. Відзначимо, що намагання замінити моралллю загальнолюдською мораль надлюдську мали місце в історії ще до появи марксизму. Проте лише в ньому (і це особливо виявилося в ленінізмі) вони реалізуються як соціальна етика, коли моральним виступає все те, що слугує інтересам певного класу.

Матеріалістично витлумачена марксизмом історія постає як головний принцип теодицеї, як виправдання існування зла. Завдяки цьому в ньому реалізуються можливості для вираження активної діяльної позиції перемоги

добра над злом. Виправдання дії закономірністю історичного розвитку, необхідністю моменту (а в цій виправданості і виявляється заснована на "історициському" підході теодицея марксизму) породила ті форми нетерпимості та жорстокості, які є характерними для багатьох ортодоксальних прихильників цього вчення. Марксистська етика є полярною і таким же полярним є сьогодні ставлення до самого марксизму, коли, з одного боку, можна бачити підхід до нього як до абсолютної істини, яке ґрунтується на релігійному його шануванні, а з іншого - як до втілення абсолютного зла.

Принциповим є те, що етична концепція марксизму базується на вірі в те, що історія є зрозумілою в своїй сутності. Віра, положення якої не піддаються процедурі верифікації, є одним з важливих компонентів цього світогляду. Так, багатьом послідовникам марксового вчення притаманна абсолютна віра в його дієвість. Ще ВЛенін висунув відоме гасло: "Вчення Маркса є всесильним, тому що воно вірне".

Віра в марксизм є, насамперед, одним з наслідків віри в могутність науки. Ця віра була легко сприйнята, оскільки марксизм є універсальною філософською системою і, як такий, базується на принципі універсальності істини та дає такі критерії науковості, згідно з якими сам марксизм виступає як найбільш адекватне наукове вчення. Як антинігілізм і всупереч процесам, наслідком яких стало утвердження ідеї плюралізму світоспоглядань, він "заганяв" всіх в одиничність, абсолютність сенсу. На цій основі виник марксистський догматизм.

Як і в будь-якій іншій релігійній системі, що не може уникати догматичного елемента, ревні прихильники марксизму, які вірили в це вчення як у єдиний засіб спасіння, перетворили його положення в доктрини, які не можна було оспорювати, а тексти творців цього вчення набули для них сакрального характеру, стали своєрідним Священним писанням. Принципи єдності історії, єдності сенсу, єдності долі, на яких базується марксизм, зумовили сприйняття цих текстів як єдиного джерела одкровення істини. А оскільки істина вважалась вже явленою, то послідовникам Маркса-Леніна залишалось лише продовжувати втілювати в життя це вчення, витлумачувати його тексти та слідкувати за виконанням їх положень. Необхідність оберігання марксистських істин, пропаганди й поширення їх, керівництва побудовою на їх основі нового життя породило "світський клерикалізм" (Р.Арон), тобто світський варіант релігійних наставників.

Пафос боротьби з релігією, як боротьби з марновірством, який був взятий на озброєння марксистами, звеличував настання царства Розуму і водночас насаджував марновірство самого Розуму на місці оцінюваних ним марновірств релігійних. При цьому боротьба за перемогу цього ідеалу набула священного характеру, загородивши собою зрештою сам ідеал. Така її сакралізація породила сакралізацію її методів, самопожертва в ній заради ідеї сприймається як нормальна практика, оскільки саме ідея стає тут регулятивним принципом поведінки. Апологія боротьби породжувала нетерпимість не лише до іншої точки

зору, але й до будь-яких форм релятивізму та скептицизму. Вихідний історичний релятивізм Маркса виразився в абсолютизації історичності та нетерпимості до всіх форм релятивізму, породив релігійний фанатизм марксизму.

Отже, марксистський лаіцизм не звільнив суспільство від будь-якого впливу взагалі, а лише від впливів конкретних релігійних рухів. Зрештою марксизм зайняв їхнє місце, охопивши в країнах соціалізму своїми догмами всі сфери суспільних відносин.

Ставши державною ідеологією, марксизм призвів до того, що Церква злилась з державою. Як це вірно відзначає М.Бердяєв, держава за таких умов просто перейняла на себе функції, які виконувала в суспільстві Церква. Завдяки цьому така держава і взагалі таке суспільство, де певний клас під керівництвом марксистської партії виконує роль спасителя людства, стає тоталітарним, бо охоплює і підпорядковує собі всі сфери суспільних відносин. Вона намагається контролювати погляди всіх своїх членів.

Ще однією характерною рисою марксизму як світської релігії є створення в його межах особливої міфології, що має своїх героїв та легенди. В ньому відроджується навіть особливий ритуал бальзамування тіл своїх вождів. Поклоніння тілу та створення відповідних мавзолеїв стало одним з ключових моментів марксистського культу, який взагалі відзначається багатою атрибутикою та ритуалами. В соціалістичних країнах фактично кожна подія, визначна для суспільства чи індивіда, супроводжувалась ритуальними діями. А оскільки марксистські ритуали підміняли собою ритуали релігійні, які були традиційними для суспільств, де вчення К.Маркса утвердилось як державна ідеологія, то вони так само відбувалися майже у всіх сферах життя людини. Серед характерних для марксизму, як світської релігії, ритуалів можна назвати передусім демонстрації, що супроводжували всі значні державні свята, хорове виконання гімнів на з'їздах партії, особливі церемонії зустрічі вождів (керівників держави) та народу, прийому в партію тощо. Як і в релігії, в марксизмі перехід людини у нову стадію життя відбувався через певні ритуальні дії, вони також забезпечували і включення індивіда в суспільство через церемонії посвячення. Люди, які брали в них участь, відчували власну причетність до загальної справи, до боротьби за утвердження "священних" ідеалів марксизму, що наповнювало їх власне життя сенсом та надавало йому цінності. Людська особистість при цьому поглиналась тотальністю того, що відбувалось.

Марксизм має також і свою релігійну традицію, яка стала принципом легітимації його догматичних положень, оскільки вона виступає як певна священна історія. Вождь, який виконує функції духовного лідера та керівника держави, тут має харизматичні атрибути. В уявленні людей він наділяється надлюдськими якостями (наприклад, міф про абсолютну доброту та геніальність Леніна або сприймання Сталіна як "батька всіх народів" тощо), віра в які є загальнообов'язковою для всіх членів комуністичної держави.

Така ситуація є наслідком того, що для марксизму характерним є знеособлення індивіда. Християнському обожненню людської особистості тут протиставляється індивід, як представник конкретного класу, особистісне редукується до соціальних структур. Цим пояснюється і те, що, на відміну від християнства, месіанізм марксизму (хіба що за винятком ранніх творів К.Маркса, де мова йде про спасіння людини взагалі і які тому найближчі до християнства) покликаний на спасіння цілого класу. І тут М.Бердяєв правий, відзначаючи близькість марксизму швидше до іудаїзму, ніж до християнства.

Саме на знеособленні тримається і авторитаризм, своєрідна світська теократія, оскільки держава сама перетворюється в церкву. Такому стану справ певною мірою відповідає положення Маркса, висловлене ним у праці "До єврейського питання", згідно з яким дійсна держава може абстрагуватися від релігії, оскільки в ньому "здійснена світським способом людська основа релігії".

Таким чином, істинна держава передбачає подолання релігійного відчуження й вираження в світській формі тієї сутності людини, яку перебрало на себе християнство. Переведення релігії у світську сферу відповідно породило й світську релігію.

Марксизм, як він представлений у працях самого К.Маркса, виступає з критикою відчуження людської сутності в релігії, зовнішніх форм її існування і, як вірно зауважив К.Поппер у своїй праці "Відкрите суспільство та його вороги", сприяв тому, що християнство переглянуло свої позиції з багатьох питань, переоцінивши багато своїх етичних норм. Проте, як це засвідчила історія, марксизм зрештою сам перетворився в позитивне релігійне утворення, що є чужим людській сутності. Боротьба К. Маркса проти утопізму призвела згодом до редукції всього марксизму до рафінованих утопічних положень. Маркс виступав проти раціонального планування майбутнього людства, за прочитання дійсних законів історичного процесу і при цьому саме його вчення розглядається його послідовниками як позаісторичне, трансцендентне історії. Потойбічний світ, уявлення про наявність якого є обов'язково присутнім у релігійних вченнях, наявне в марксизмі у зміненій формі. В ролі такого тут виступають об'єктивні закони розвитку природи та історії. Це в свою чергу слугує однією з основ, на якій грунтується фанатизм марксистської релігії. Наявність фанатичних послідовників свідчить про некритичність щодо зайнятої позиції, принципову адіалогічність, деперсоналізованість, коли сутність людини залишається поза нею самою. І тут слушним є зауваження, зроблене Г. Марселем: "День, в який середній марксист визнав би, що праці Маркса є результатом особливого історичного періоду, який відтоді глибоко змінився, а відтак праці ці не мають легітимності, яка перевищувала б час, позначив би кінець комуністичного фанатизму".[15]

[15] Marcel G. Man against mass society. - Chicago, 1967. - P. 143.

Контрольні завдання і запитання

1. Що засвідчує невідокремленість релігії від тканини суспільного життя?
2. Яку роль відіграє релігія в змінах суспільного життя?
3. Назвіть причини інституалізації релігії і розкрийте особливості типів релігійних інститутів.
4. Яку роль відіграє сектантство в релігійному житті?
5. В чому виявляється суспільна цінність релігії?
6. Розкрийте особливості світських релігій.

Тематика рефератів

1. Сучасна соціологія релігії про суспільну природу релігії.
2. Суспільні функції релігії.
3. Типологія релігійних інституцій.
4. Марксизм як світська релігія.
5. Релігія як моральна цінність.
6. Критика марксизму М. Бердяєвим та С. Булгаковим.
7. Феномен світських релігій.

Рекомендована література

1. Гараджа В.И. Социология религии. - М, 1996.
2. Арон Р. Мнимый марксизм. - М., 1993.
3. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990.
4. Марксизм: pro и contra. - М., 1992.
5. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги,- М., 1992.
6. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии.- М., 1996.
7. Классики мирового религиоведения. - М., 1996.
8. Кулик В.С. Исторические структуры религии. - Херсон, 1997.
9. МалербМ. Религии человечества. -СПб, 1997.
10. Религия и общество. - М., 1994.
11. Полосин В. Миф. Религия. Государство. - М., 1999.
12. Фурман Д. Религия в США. - М., 1981.
13. Самыгин С. и др. Религиеведение: социология и психология религии. - Ростов, 1996.

Тема XVIII РЕЛІГІЯ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПСИХОЛОГІЧНЕ ЯВИЩЕ

Психологія релігії як галузь релігієзнавства, на відміну від філософії і соціології релігії, концентрує увагу переважно на проблемах індивідуальної релігійності - феноменах релігійного досвіду, релігійної віри, механізмах виникнення та розвитку релігійного переживання.

Психологія релігії вивчає переживання надприродного, психологічні корені такого переживання та його значення для суб'єкта. Оскільки особа формується та діє в соціумі, то дослідження релігійного переживання має включати водночас і його соціальні джерела. Таким чином, предметом психології релігії є: з одного боку, феноменологія індивідуального переживання надприродного, а з іншого - прояви індивідуального релігійного переживання в формі соціальної поведінки, його детермінованість міжособистісними стосунками, спілкуванням і колективними уявленнями, індивідуальне сприйняття і трансформація релігійної традицій. Це зумовлює багатовимірність методологічних і методичних підходів цієї дисципліни із застосуванням засобів як соціальної, так і індивідуальної психології. Більшість західних психологів розглядають насамперед онтогенетичні аспекти релігійності, тобто особистісні механізми релігійного навернення, не звертаючись до історичного чи філогенетичного підходів.

1. Психологічні корені релігії і релігійності. Релігійні переживання

Поняття релігійності і методи її вивчення. В сучасній психології релігії індивідуальна релігійність вивчається як складне явище, що включає декілька вимірів, а саме: віру в надприродне, специфічний релігійний досвід і релігійну поведінку. Серед багатьох психологів і соціологів релігії, які розробляли комплексні критерії цього феномену, можна відзначити зокрема американських дослідників Дж.Пратта, Ч.Глока, Г.Оллпорта і Д.Бетсона.

Психолог Дж.Пратт виділяв чотири "типових аспекти релігії": традиційний (історичний, що має в своєму підґрунті почуття та спогади дитинства); раціональний (систематичний, що базується на рефлексії, здатності до аргументації та абстракції); містичний (що виходить з власного досвіду переживання надприродного); практичний (що відображає особливості релігійної поведінки). На його думку, кожний з цих аспектів є необхідною складовою індивідуальної релігійності.

Соціолог Ч.Глок використовував при дослідженні релігійності п'ятивимірну систему. Згідно цієї системи, релігійність, незалежно від віросповідання, включає: почуття та емоції - емоційний аспект; культову активність - ритуальний аспект; вірування та переконання - ідеологічний аспект; загальні

знання та уявлення про світ, що корегують особисті релігійні переконання - інтелектуальний аспект; реалізацію віруючим всіх цих елементів у своєму повсякденному житті - поведінковий аспект. Ч.Глок розробив доволі складний опитувальник, що дозволяв оцінити рівень кожного параметру релігійності за шестибальною шкалою.

На початку 50-х років Г.Оллпортом були вперше введені в обіг поняття зрілої та незрілої релігійності, що в подальшому стали широко використовуватися в західній психології релігії. Пізніше цей дослідник розвинув бачення індивідуальної релігійності і розробив методику дослідження двох її характеристик, які він визначив як зовнішню і внутрішню релігійну орієнтацію. Ця методика й досі залишається одним із найпопулярніших засобів вивчення релігійності. Нині вона відома як "Шкала релігійної орієнтації Оллпорта-Росса". За Оллпортом, зовнішня релігійна орієнтація притаманна особам, які вважають за потрібне відвідувати церкву, але чиї релігійні переконання та поведінка слугують переважно іншим, світським інтересам (наприклад, сприяють бізнесу, консолідації родини, допомагають посісти певну соціальну позицію тощо). Внутрішня орієнтація притаманна тим, для кого релігія має безпосередню цінність і є не інструментом, а самодостатньою метою, що забезпечує вичерпну філософію життя. Багато хто з психологів релігії вважає такий вид орієнтації за "істинну" релігійність.

Дихотомічна модель релігійності в подальшому була доповнена американським психологом С.Д.Бетсоном. Він виявив релігійність третього типу, яка передбачає постійний пошук життєвих цінностей, активне та творче застосування релігійних настанов у вирішенні екзистенціальних питань. Цей дослідник не погодився з висновком Олпорта, що внутрішня релігійна орієнтація формується внаслідок некритичного засвоєння релігійних догматів, що вона відтак позбавляє особу будь-якої тривоги й почуття провини, формує дещо спрощене та негнучке ставлення до життєвих проблем. Д.Бетсон, обстоює думку, що релігія-пошук звільнює окрему людину від жорсткого слідування певним доктринам, сприяє самоактуалізації, толерантному ставленню її до інших людей, формуванню чутливості до їхніх потреб. На думку психолога, саме така орієнтація є істинною релігійністю.

Природа релігійного переживання. В найбільш загальному вигляді релігійність можна визначити як переживання людиною "надприродного-сакрального" і обумовлену цим переживанням поведінку. Але що є природою релігійного переживання? Питання про сутність та причини виникнення у конкретної людини уявлень про надприродне та його сакралізацію тісно пов'язане з розумінням божественного. Воно може розглядатися або як таке, що існує об'єктивно, або ж як щось суб'єктивне, що існує лише в уяві. Незалежно від цього на формування релігійного світосприйняття впливають також взаємовідносини "особистість-середовище" і суб'єктивні фактори (конкретна

життєва ситуація). Таким чином, питання про джерела релігійності охоплює щонайменше три аспекти:

1) проблему об'єктивного чи "уявного" існування надприродного, Бога;

2) проблему взаємовідносин віруючого та його соціального оточення;

3) індивідуальне значення релігійних переживань.

Оскільки об'єктивно неможливо довести наявність чи відсутність божественного, то доречно звернутися до аналізу суспільств, в яких переважна більшість осіб (а) вірять або (б) не вірять в його існування. Як в тому, так і в іншому випадках засвоєння усталеного уявлення опосередковане особистісним досвідом й індивідуальними особливостями людини. Навіть в культурах з жорсткими релігійними або атеїстичними традиціями завжди існує певна категорія осіб, що не підпорядковуються загальним правилам. За У.Джемсом, для деяких суб'єктів інтеріоризація релігійної віри, тобто опанування ними певної релігійної традиції і включення її у свій духовний світ, є неприйнятною в принципі.[1] Тому можна вважати, що, крім засвоєння колективних уявлень, формуванню релігійності сприяють якісь інші - суб'єктивні чинники, що опосередковують вплив соціального оточення або суперечать йому.

В межах об'єктивістського підходу до існування надприродного можна виокремити кілька різних поглядів на природу індивідуальної релігійності. З точки зору православної філософії, уявлення про Бога притаманні людині одвічно. Вони a priori вкорінені в її психіці: знання про Бога не є "творіння душі", а первісна і невід'ємна її властивість, що пов'язана з самою природою душі. Православна філософія ототожнює людську свідомість і душу. Оскільки ж джерелом душі є Бог, то уява Бога іманентна людській сутності. Подібні переконання лежать в основі містики - пошуків надприродного в самому собі. Сприйняття ідеї про принципову можливість віднайти "Це" в собі базується на вірі в Його безумовне існування в людині.

Дещо іншою, але також об'єктивістською позицією є витлумачення надприродного через колективне несвідоме (К.Юнг, школи гуманістичної та трансперсональної психології). За цим підходом доступ до колективного несвідомого відкривається переважно під час перебування в кризових станах, зокрема таких як психотравми, тяжкі хвороби, пологи, під час застосування психоделічних засобів, психотехнічних прийомів або ж через сновидіння. Проте загальне уявлення про колективне несвідоме залишає без відповіді принаймні два питання про джерела індивідуальної релігійності: 1)чому у людини виникає потреба в "прориві" в несвідоме, якщо цей прорив не є наслідком фатальних обставин? і 2) чому переживання типу "розширеної свідомості" розцінюються особою саме як сакральні або релігійні? Відповіді на ці питання, на нашу думку, слід шукати саме в сфері взаємовідносин "індивідуальне-соціальне" та в колі

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - М., 1910.

особистісних потреб людини.

Суб'єктивістські позиції у витлумаченні надприродного базуються на теорії компенсаторного значення переживань його. Вони пояснюють появу таких переживань реакцією на "дефіцит" чогось в психічному устрої особистості. Це може бути відсутність впевненості у власних силах, брак самодостатності, гармонії з довкіллям, екзистенціального смислу, відсутність онтологічної впевненості, яка виражається в переживанні особистістю власного буття як реального, живого й цілісного, автономного, безперервного в часі, абсолютно цінного поруч з її впевненістю в "праві" на власне існування в світі.

До таких теорій відноситься насамперед низка філософських концепцій, що розглядають релігію як ілюзорне, уявно-фантазійне втілення бажаного (спокою, добробуту, захищеності) поряд з психологічною переробкою негативних переживань (страху, невизначеності) у формі міфів, релігійних доктрин і пов'язаних з ними культових дій (Б.Спіноза, Л.Фейєрбах та ін.).

Ортодоксальний психоаналіз теж заперечує об'єктивне існування Бога. Згідно з концепцією З.Фрейда, походження ідеї божественного пов'язане з індивідуальним несвідомим та його функцією в житті окремої людини та суспільства. Прояв несвідомого суперечить вимогам культури. Психологічна функція релігії - цього "психічного ременанту культури" полягає, за Фрейдом, в тому, щоб послабити труднощі повсякденного життя, дати вихід надмірному психічному напруженню: Боги покликані відігнати жахи природи, примирити людину з жорстокістю долі, дати нагороду за страждання та втрати, які є наслідком перебування в культурному середовищі.[2] Як бачимо, вже в межах раннього психоаналізу були виявлені притаманні людині потреби в сакралізації, служінні та наданні символічного смислу своїм діям, які задовольняються через формування релігійності.

Дослідники психології релігії радянських часів (Д.Угринович, М.Попова та ін.) твердили, що сама по собі психіка людини не породжує релігійну віру, але під впливом певних умов життя виникають такі психічні стани, які сприяють засвоєнню індивідом релігійних вірувань з навколишнього середовища. Адже для формування потреби в "релігійних ілюзіях" людина має перебувати у суспільстві, в якому релігія є необхідною складовою соціального життя.[3] За такого підходу не можна пояснити той факт, що навіть в західному, раціонально орієнтованому суспільстві релігійні вірування відрізняються особливою стійкістю, існують протягом тисячоліть у формі "колективних уявлень", незважаючи на розвиток раціонального знання. Певно що слід визнати якщо не "первісне вкорінення у психіці" релігійних уявлень, то принаймні їх універсальну значимість: вони суттєво впливають на розв'язання особистих екзистенціальних

[2] Фрейд З. Будущность одной иллюзии // Сумерки богов. - М., 1989.- С. 106. "
Угринович Д.И. Психология религии. - М., 1968., - С.56.

проблем та на розвиток культури в цілому.

Згідно з МЕліаде, священне є невід'ємним атрибутом людської свідомості, пов'язане з неспроможністю уникнути пошуків чогось абсолютно значимого, що могло б стати джерелом ціннісної орієнтації. МЕліаде твердив, що навіть ті, хто наголошує на своїй нерелігійності, живуть у "різних всесвітах". Він вважав, хто не можливо обмежити всесвіт людини тим раціоналістичним всесвітом свідомості, на який претендує нерелігійна особистість, оскільки "цей всесвіт - не людський".[4]

Отже, більшість дослідників обстоює думку, що людині взагалі притаманна потреба в цінностях та абсолютних регулятивах. Але процес їх сакралізації, формування "нераціоналістичного всесвіту свідомості" людини опосередковується засвоєнням колективних уявлень, підкріплених традиціями, активністю церковних інституцій, системою виховання тощо. Згідно з фундаментальним принципом соціальної психології, кожна особа постійно перебуває під "тиском" соціального впливу. Активність індивіда детермінується оточенням. З одного боку, воно забезпечує людину настановами або вимогами (нормами) щодо її поведінки, а з другого - формує у суб'єкта соціальних відносин уявлення про власні риси та функції. Соціальний вплив реалізується через вплив референтної групи безпосередніх учасників і спостерігачів "життєвої гри".

Спільний вплив соціальних ролей, норм та референтних груп визначає те, як людина розмірковує та діє у всіх життєвих ситуаціях, в тому числі і в релігійній сфері. Хоча, на перший погляд, кожний є вільним у виборі віровизнання та форм релігійної поведінки, однак фактично релігійні настанови постійно зумовлені низкою соціальних та культурних факторів (статтю, етнічною належністю, рівнем освіти, економічним станом, сімейними традиціями і т.і.). Однак соціальні чинники не можна абсолютизувати. Вони діють водночас з інтрапсихічними механізмами, що в кінцевому випадку й формує джерела індивідуальної релігійності. Якщо дитина виховується в релігійному середовищі, то поява у неї релігійних вірувань здається цілком закономірною. Тому питання про "індивідуальні психологічні корені" релігії треба розглядати скоріше на прикладі навернення зрілої особистості. Підсумовуючи погляди різних шкіл психології релігії з питання появи індивідуальної релігійності, можна виокремити кілька факторів, що відіграють помітну роль в цьому процесі:

1) існування несвідомого та його прояви в сновидіннях, станах зміненої чи розширеної свідомості (під час хвороби, пологів, застосування психоделічних засобів або психотехнічних прийомів) потребує з'ясування і призводить до виникнення релігійної віри;

2) складні життєві ситуації (криза, фрустрація) ставлять перед людиною

Элиаде М. Священное и мирское. - М., 1994.

особливі вимоги, яким вона не здатна адекватно відповідати. Наслідком цього є активізація захисних механізмів, які зокрема дають можливість покласти відповідальність за розв'язання таких ситуацій на інші сили;

3) постійна наявність у людини, навіть поза її життєвими критичними ситуаціями, почуття невпевненості, провини та тривоги. Релігійна віра та релігійний культ дозволяють "регламентувати" ці переживання, надати їм конкретного змісту, знизити їх інтенсивність, а в окремих випадках і зовсім їх уникнути;

4) докорінні людські проблеми - пошуки цінностей, мети життя, подолання страху смерті. Всі релігії, торкаючись у своїх догмах цих питань, дають можливість наповнити сенсом буденне життя, наблизитися до вічного та нівелювати страх смерті.

Таким чином, психологічні корені релігійності сучасної людини слід шукати на перетині "суто людського" - це б то властивої особі потреби в екзистенціальному смислі та цінностях конкретно-індивідуального, яке постає як складна життєва ситуація, досвід розширеної свідомості чи прояв специфічних особистісних рис, та суспільного, яке діє як тло або як "тиск колективних уявлень", що зумовлюють сакральне забарвлення смисложиттєвих орієнтирів.

2. Релігійний досвід і його типи

Поняття релігійного досвіду. Починаючи з У .Джемса, фахівці з психології релігії активно досліджують феномен релігійного досвіду. Однак представники більшості сучасних психологічних шкіл зосереджують увагу саме на феноменології цього досвіду. Визначення зазначеного поняття значною мірою є предметом філософії релігії. Як справедливо зауважує американський філософ Г.Бюрхенн, воно й досі залишається дискусійним. Згідно з Ф.Шлейєрмахером та У.Джемсом, релігійний досвід постає як безпосереднє осягнення зв'язку з надприродним (Богом), оскільки почуття є більш глибоким джерелом релігії, ніж філософія та теологічні догми. Ф.Шлейермахер вважав, що релігійний досвід не може бути обумовленим теоретичними концепціями або вірою.[5] Однак, на думку деяких сучасних філософів релігії, для формування релігійного досвіду первинне значення мають саме переконання. Отже, з цієї точки зору, релігійний досвід - це переживання, найкращим поясненням якого людина вважає концепцію релігійного (надприродного).

Розглядаючи феноменологію релігійного досвіду, слід враховувати, що людська реальність в філософському розумінні - це не цільна реальність, а

Шлейєрмахер Ф. Речи о религии к образованным людям и её презирающим. Монологи. - М.-К., 1994.

багатоступінчата структура, цілий комплекс реальностей, що вписані одна в одну. Ми визнаємо за релігійним досвідом певну об'єктивну значимість, оскільки він відіграє помітну роль у вирішенні індивідуальних проблем та розвитку культури в цілому. Навіть якщо вважати, що такий досвід базується на галюцинаторних феноменах, то їх також необхідно сприймати як "певну реальність". Цей принцип феноменології людських станів визначається як "досвід множинних реальностей": для людини, окрім реальності сну та повсякденного життя, існує ще й реальність естетичного досвіду, художньої творчості та ін. Такий перелік можна продовжити, додавши сюди переживання в станах "розширеної свідомості", що виникають завдяки застосуванню психотехнічних прийомів, під час перебування на межі життя та смерті або ж в ситуаціях кризи, які провокують появу феноменів, подібних за симптомами на психічні захворювання. Більшість наукових дисциплін, які концептуально виходять з декартової парадигми, розглядають повсякденну реальність як "найбільш реальну" з усіх інших або як таку, що займає "привілейований статус" у людській свідомості. У.Джемс називав "менш реальні реальності" підуніверсумами.[6] Емпірично підуніверсуми сприймаються як "прорив" в безперервності повсякденної реальності. Ці прориви можуть бути обумовлені фізіологічними процесами (сновидіння, граничні стани між сном та неспанням, галюцінаторні переживання в стані сенсорної депрівації або внаслідок вживання галюциногенів) або виступати як прояв особливого психічного стану чи діяльності (художня творчість, сприйняття творів мистецтва, миттєве інтуїтивне осягнення подій сьогочасних та майбутніх і т.ін.).

Те, що ми звикли називати релігійним досвідом, можна вважати за різновид прориву переважаючої реальності з подальшою сакралізацією таких переживань. Отже, досвід "розширеної свідомості" не завжди слід визначати як релігійний. Його належність до релігійного обумовлює специфічний зміст переживань і їх значимість для особистості, тобто тлумачення їх згідно з певною світоглядною концепцією. Головна ознака релігійного досвіду - ставлення до нього як до священного. Німецький протестантський теолог Р.Отто вважав, що досвід священного характеризується двома головними рисами:

- священне сприймається як "зовсім інше" щодо особистості, яка переживає цей досвід;
- священне сприймається як таке, що має для особи рятівну надзначущість.

Наведені характеристики розкривають внутрішню суперечність релігійного почуття, що виражається в поєднанні страху та любові. Досвід священного передбачає наявність їх обох. Тому Р.Отто робить висновок про амбівалентність релігійного досвіду: людина водночас відчуває і потяг до священного, і страх

[6] Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - М., 1910. - С. 113.

перед ним. Цей страх інколи підштовхує до уникнення іншої реальності і зосередження на повсякденності. Оскільки в переживанні священного людина осягає надприродне як "інше" щодо самої себе, то для неї завжди залишається проблемою зрозуміти Бога, співставити його зі своєю свідомістю, мораллю, іншими цінностями.

Якщо розглядати проблему сакралізації досвіду "розширеної свідомості" у зрілої особистості, то знову постає питання про те, чому незвичайні переживання набувають специфічного витлумачення і особливого релігійного забарвлення, Тут, безумовно, слід віддати належне традиції, яка діє шляхом "тиску колективних уявлень", що реалізується через виховання, освіту, вплив інституціалізованої релігії. Роль офіційної церкви у суспільстві полягає, зокрема, в тому, щоб, з одного боку, "пристосовувати" індивідуальний досвід надприродного до традиційних форм, а з іншого - в тому, щоб зберігати традицію, передавати тим, у кого власний релігійний досвід є обмеженим. Відзначимо принагідно, що сучасна традиційна Церква орієнтована на нівелювання яскравого особистого переживання надприродного у своїх віруючих, якщо воно не зовсім відповідає звичним зразкам. Але саме це є однією з причин того, що в нинішні часи, коли досвід "розширеної свідомості" стає все більш масовим явищем, люди витлумачують його поза межами доктрин традиційних релігій.

Розглядаючи релігійних досвід як досвід "спілкування" зі священним або божественним, американський соціолог Р.Старк виділяє чотири типи взаємовідносин між суб'єктом і об'єктом такого спілкування: 1)стан, коли людина просто усвідомлює (відчуває, знає) існування або присутність божественного чи священного; 2) обопільне визнання: божественне сприймається людиною як таке, що відчуває існування людини; 3) взаємодії між людиною і божественним на зразок любові або дружби; 4) відчування людиною власної обраності або того, що через неї діє божественне.

Автор вважає, що аналогічно тому, як між людьми поверхневі, приятельські відносини зустрічаються набагато частіше, ніж справжня дружба чи любов, досвід двох останніх типів - явище, що трапляється рідше, ніж два попередні. Хоча найважливіша ознака релігійного досвіду - специфічні почуття або емоційний стан, він нерідко супроводжується певними видіннями або голосами, тобто зоровими чи слуховими переживаннями.

Досвід першого з виділених типів може проявлятися у вигляді загального почуття "присутності божественного" або існувати на межі сакрального і повсякденного. Він виникає, як правило, під час недільних відвідувань церкви, участі в церемоніях з приводу шлюбу, народження дитини чи смерті близької людини. Такі переживання мають важливе значення для суб'єкту, але відрізняються генералізованістю та неспецифічністю свого змісту і відносяться переважно до емоційного стану. До досвіду першого роду можна віднести також

більш конкретне відчуття присутності божественного - присутності в цій кімнаті, поруч, на відміну від його дифузного існування "навкруги". Однак і в тому і в іншому випадках це переживання відрізняється від переживання присутності звичайної особи. Тут божественне не локалізоване у просторі. Досвід другого типу зустрічається у таких формах:

- досвід "порятунку", навернення чи другого народження. Хоча в протестантських Церквах існують певні ритуали, спрямовані на ініціювання цього досвіду, проте він не обмежується такими рамками. "Переживання порятунку" можна констатувати, коли людина відчуває, що божественне звертає на неї увагу, виявляє до неї інтерес і особливим чином свідчить їй про її новий статус перед божеством. Таке свідчення може проявлятися в емоційних, зорових, слухових чи тілесних сенсаціях;
- досвід "чудес", зміст якого має більше відношення до життя тіла, ніж духу. Як правило, в таких випадках людина відчуває рятівне втручання божественного в кризову ситуацію, яка загрожує її фізичному стану (наприклад, аварія, тяжка хвороба, пологи і т. ін.) або її добробуту чи соціальній позиції (втрата роботи, грошей, пошкодження майна тощо);
- "санкціонуючий" досвід. Якщо "чудеса" - це рятівне втручання божественного в сферу матеріального світу людини, то санкціонуючий досвід навпаки - "загрожує" або "попереджає". На тлі добробуту людина одержує ознаки своєї провини у вигляді негараздів, непередбачених проблем або специфічних переживань (символічні сновидіння, відчуття тощо), які в подальшому витлумачуються як божественна увага або зостереження.

Третій тип релігійного досвіду можна означити як екстатичний. Буквально "ekstasis" означає "перебування за межами" повсякденного світу. Якщо французький психолог Г.Бергер вважав екстатичним будь-яке переживання "прориву" домінуючої реальності (в тому числі сновидіння, художню творчість, жарт), то Р.Старк відносить до екстатичного глибоке відчуття приєднання до божественного, що, як правило, має позитивне емоційне забарвлення та супроводжується станом зміненої свідомості і яскравими тілесними відчуттями.

Останній тип релігійного досвіду в цій класифікації - досвід одкровення. Переживаючи цей вид досвіду людина не тільки приєднується до Божества, а й одержує від нього певні повноваження. Божество повідомляє індивіду про його особливу мудрість або місію. Повідомлення мають символічний характер, але частіше ними є видіння або ж вербальні сенсації. Власне кажучи, видіння та голоси можуть супроводжувати будь-який з перелічених типів, але вони більш характерні для двох останніх. Для досвіду одкровення особливе значення має зміст вербального переживання: це конфіденційна інформація про майбутнє, природу божественного або його плани.

Релігійний досвід і традиція. Релігійний чи містичний досвід є джерелом всіх існуючих у світі релігій. Саме це можна сказати і про нові релігійні течії.

Вони ґрунтуються на безпосередньому переживанні надприродного, що сприймається як одкровення. Історію розвитку великих релігій можна розглядати як поступове розгортання прихованих значень, притаманних релігійному досвіду засновників цих релігій. В первинній інтуїції кожного з них є зародок теорії, яка пізніше розвивається у доктрину, а згодом - в догму. Однак сутність релігійного досвіду є такою, що він постає як переживання межової реальності. Закріплений в традиції, він певним чином змінюється, втрачає первинні якості. Традиції і соціальні інститути належать до реальності, повсякденної, структури, яка не в змозі якісно відобразити те, що відкривається у першоджерелах. Тому традиція починає функціонувати як щось зовсім відмінне від початкового досвіду. Як тільки досвід втілюється в інститутах і традиціях, його авторитет одразу ж переноситься на них. Виникають священні писання, розробляються ритуали, формується група релігійних функціонерів і система підготовки таких фукціонерів-професіоналів. Релігійний досвід стає інституціоналізованим фактом суспільного життя, набуває форм, в яких йому "належить" проявлятися, і регламентується соціально санкціонованими засобами. Виконуючи роль посередника між релігійним досвідом і соціумом, традиція зберігає пам'ять про цей досвід у його первісному вигляді тими засобами, які влаштовують суспільство. Як слушно стверджував Бергер, традиція "приручає" релігійний та містичний досвід, які за своєю сутністю є небезпечними для повсякденного життя.

3. Релігійна віра: природа, вияви, структура

Релігійна віра є окремим виявом психологічного феномену віри взагалі. Дж.Пратт визначав віру як "ментальну настанову, яка стверджує реальність даного об'єкту". Безперечно, що віра в якісь основоположні принципи необхідна людині незалежно від її світоглядних чи релігійних переконань. Віра є невід'ємною часткою уявлення особи про світ та своє місце в ньому. Вона присутня в структурі онтологічної впевненості, відчуття особистої значущості, Я-образу та Я-концепції. До того ж, Я-образ виступає як особисте уявлення про себе, власні особистісні якості, здібності, позицію в системі значимих взаємовідносин, а Я-концепція - як власне уявлення про свій "життєвий шлях", його мету та можливості їх здійснення.

Проте віра - це не тільки ментальна (когнітивна) похідна, але й феномен, що містить емоційний то вольовий компоненти. За У.Джемсом, віра "передбачає впевненість в тому, що з теоретичної точки зору може збуджувати сумніви. Оскільки мірою віри може служити готовність до дії, то можна твердити, що віра

- це готовність діяти заради мети, досягнення якої не гарантоване заздалегідь". Інший американський психолог початку XX ст. Дж. Леуба вважав, що віра, в тому числі й релігійна, містить у собі як впевненість в істинності суджень або поглядів, так і почуття, потреби особистості та волю до їх здійснення.[8] Ще одна важлива ознака віри полягає в тому, що вона може виступати в ролі психологічного фактора, який вмотивовує діяльність особи.

Аналізуючи структуру віри, можна виділити поняття її "об'єкту" та "предмету". Предмет віри не завжди співпадає з реально існуючими предметами або подіями реальності. Власне кажучи, предметом віри часто виступають не реальні явища, а уявлення, поняття, образи, гіпотези, які можуть мати своїм підґрунтям об'єктивну реальність, але не завжди адекватно її віддзеркалювати. З предметом та об'єктом віри тісно пов'язана її психологічна структура. Г.Оллпорт розрізняв поняття belief и faith. Перше він розглядав як віру взагалі (в будь-що, впевненість в тому, що щось існує реально або може існувати), а друге - як вищій ступінь віри, інтегральне поняття, яке передбачає насамперед віру релігійну. Найважливіша ознака віри другого роду - її надзвичайна емоційна насиченість. Переконання на зразок faith супроводжуються глибокими почуттями й торкаються особистісно значимих, екзистенціальних проблем.

Отже, якщо об'єктом релігійної віри є надприродне, то її предметом слід вважати прийняття його сакрального значення для індивіда, уявлення про вплив божественного на особисте і соціальне життя, про місце надприродного в ієрархії особистісних цінностей. Особливості релігійної віри обумовлені головним чином її предметом. Релігійна віра за своєю суттю не передбачає емпіричного обґрунтування та підтвердження.

Істини релігійної віри за своєю природою протилежні істинам знання як процесу осягнення об'єктивної реальності. Відтак проблеми природничих наук і релігії знаходяться у різних площинах пізнання. З цієї точки зору протистояння науки і релігії в певному відношенні позбавлене сенсу. Це - конструкта, які мають різні об'єкти, а тому принципово не можуть увійти в протиріччя.

На думку християнських теологів, релігійна віра була б зайвою, якби вона спиралася на очевидні, неспростовні аргументи або підлягала науковій перевірці. Те, на що спрямована релігійна віра, взагалі не потребує верифікації, оскільки воно є об'єктом віри. Віра не приводить доказів своєї істинності, а лише показує себе. Сама по собі вона є психологічним актом, а не формулою. Тому логіка для неї не є обов'язковою, бо ж сама релігійна віра є єдиним доказом своєї істинності.

Релігійна віра як когнітивна структура будується за законами, які регулюють виникнення будь-яких стійких переконань людини. При формуванні

[7] Джемс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. - СПб., 1904.-С. 103.

[8] Див.: Угринович Д.И. Психология религии. - М., 1968. - С.108.

глибоких переконань першим виникає їх емоційна основа, а когнітивне вираження складається вже пізніше. Якісь важливі події в суспільному чи особистому житті можуть призвести до зміни вірувань, але такі зміни завжди відповідають домінуючим стереотипам мислення й емоційного реагування, за якими формуються нові ідеї. Для того, щоб зрозуміти релігійну віру людини, ми маємо зрозуміти зразки її когнітивного та емоційного реагування. Вони, в свою чергу, є результатом взаємодії інтеріоризованих колективних уявлень або культурних традицій та індивідуальних, особистісних стосунків і настанов.

Якщо розглядати питання про те, як у свідомості вкорінюються уявлення, аналоги яких не можна безпосередньо віднайти в реальності, слід звернути увагу на загальні механізми функціонування свідомості або розуму. Відомо, що ми скоріше активно конструюємо значення, ніж пасивно сприймаємо чи асимілюємо їх. Наші когнітивні процеси спрямовані переважно на одержання задоволення, ніж на досягнення практичного результату. Ми засвоюємо позитивну інформацію краще, ніж негативну, і намагаємося ігнорувати очевидні факти, якщо вони мають загрозливий зміст.

Як зазначалося вище, в індивідуальній релігійності поєднується безпосередній досвід, доктрини та інші концентровані релігійні ідеї. При формуванні релігійної віри починають діяти загальні закономірності ментальної активності, в якій, зокрема, чільне місце посідає механізм організації довготривалої пам'яті. Остання потребує певних концептуальних рамок чи схем, які уможливлюють структурування інформації та її ефективне використання. Особливість таких схем полягає в тому, що свідомість "підганяє" все, що сприймається, під загальну концепцію, і відповідно пристосовує до цієї концепції все, що тривалий час зберігається в пам'яті. Характерно, що пам'ять про індивідуальний релігійний досвід з часом перебудовує його відповідно до очікувань особи та загальних уявлень про досвід надприродного-сакрального. Важливо зрозуміти, що такий принцип устрою людської свідомості діє "в унісон" з активністю офіційної церкви щодо збереження й адаптації первинного релігійного досвіду засновників релігії.

Уявлення також працює в межах мнемонічних схем. Чим легше ми можемо щось уявити, тим скоріше віримо, що воно може існувати насправді. Крім того, маючи щось у своєму уявленні, ми часто не здатні розрізняти реальні та уявні події. Ця тенденція з часом загострюється, переважно через "переобтяженість" нашої пам'яті. Навіть якщо подія реальна, подальші повідомлення про неї та її інтерпретації все одно змінюють уявлення або мнемонічний образ реальності. Концептуальна схема вірувань, релігійних чи нерелігійних, сприяє подібним реінтерпретаціям.

Таким чином, згідно з соціально-когнітивною моделлю, формування релігійної віри ґрунтується насамперед на культурно опосередкованих уявленнях і зумовлене загальними механізмами функціонування людської свідомості.

Релігійна віра, особливо якщо вона є компонентом зрілої релігійності - надто усталена психологічна конструкція. Можна виокремити щонайменше три фактори, які зумовлюють супротив релігійних вірувань тій інформації, яка їм протирічить.

По-перше, значимість вірувань в особистому житті та в системі особистісної орієнтації. Зіткнення з фактами, що "випадають" з означеного кола, ініціює механізми психологічного захисту, які діють в ситуаціях когнітивного дисонансу (зокрема, витіснення, ігнорування, раціоналізація). Події життя можуть спростовувати вірування з точки зору звичайної логіки, але у власній системі віруючого вони можуть лише певним чином перетлумачиться або піддатися переробці в деяких деталях, не чіпаючи загалом колишні переконання. Один з яскравих прикладів цього перенесення дати кінця світу, яке спостерігалося вже багато разів протягом існування апокаліптичної ідеї.

По-друге, тиск соціального оточення. Якщо віруючий вже публічно виголошував свої позиції, а особливо якщо вони обумовлюють його певний соціальний статус, відмова від попередніх переконань може призвести до втрати престижу і зниження самооцінки. Крім того, індивідуальні вірування підкріплюються впливом релігійної групи, в якій спрацьовують ефекти "зараження", психологічної підтримки, "бомбардування любов'ю", активізації почуття відповідальності та ін.

Як бачимо, релігійна віра формується і підтримується за законами, які притаманні вірі як психологічному феномену взагалі, й відображає соціальну природу психіки. Проте її особливості зумовлені її предметом та об'єктом - уявленнями про роль та місце надприродного-сакрального в системі відношень особистості.

4. Психологічні функції релігії. Релігія і духовне здоров'я особи й народу

Основними психологічними функціями релігії є смислоутворююча, гармонізуюче-стабілізуюча, світоглядна. Розглянемо їх коротко. Індивідуальна релігійність визначалась як переживання, тобто певний різновид психологічної діяльності. Переживання є процесом, що спрямований на забезпечення психологічної можливості реалізації життя. На рівні "буттєвої свідомості" цей процес постає як набуття осмисленості, пошуки джерел сенсу, розробка цих джерел, тобто відтворення останнього. Оскільки одним із найголовніших психологічним витоків релігії є пошук сенсу життя, то найважливішою психологічною функцією релігії є смислоутворююча.

Концепція цільової детермінації переживань стверджує, що істотною метою переживання як психологічної діяльності є досягнення несуперечності й цілісності внутрішнього світу особи та усунення тривоги. Е.Фромм вважав

тривогу наслідком відсутності сенсу життя. Якщо релігія надає чи приписує життю особи смисл, вона з необхідністю позбавляє тривоги. В процесі засвоєння релігійного досвіду індивід долає когнітивний дисонанс уникає неспокою, невпевненості, сумнівів. Згідно з цією концепцією, релігія - це система мислення й дій, яка поділяється групою і дозволяє індивіду вести усвідомлене існування та надає йому об'єкт для відданого служіння. Слід зауважити, що Е.Фромм розглядав потребу в сенсі та потребу в служінні як найважливіші потреби людини, що глибоко вкорінені в умовах людського існування.[9] Відтак релігія постає як загальнолюдський феномен, що не обмежується системою уявлень, центром яких є Бог та надприродні сили.

Притаманний людині неспокій з'явився з часу відділенням її від природи і зумовлений мрією про повернення первісної гармонії. Людина прагне до єднання зі світом, злиття з ним у всіх сферах його буття. Лише в такий спосіб вона може віднайти нову рівновагу. Розроблена система смисложиттєвої орієнтації (тобто цілепокладання) передбачає, що в людських зусиллях реалізуватимуться не тільки інтелектуальні елементи, а й елементи емоцій та відчуття. Відданість меті, ідеї або силі, яка переважає людину, зокрема такій, як Бог, є відображенням її потреби в цілісності життя.

Ідею про гармонізуючу функцію релігії належно обґрунтував У.Джеме.[10] Він підкреслював, що загальною психологічною особливістю всіх релігій є перехід від душевного страждання до поступового звільнення від нього. Розвиваючи цю думку в традиціях марксистської психології релігії, Д.Угринович вважав за основну соціальну функцію релігії ілюзорну компенсацію практичного безсилля людини, яка на психологічному рівні реалізується через релігійну втіху. Сутність релігійної втіхи полягає у катарсисі, під час якого відбувається перебудова емоцій від страху, безпорадності, невпевненості до почуття благоговіння, любові, радощі, цілісності буття.[11]

Як бачимо, всі дослідники з психології релігії, незалежно від їх світоглядних орієнтацій, відзначають як одну із істотних функціональних особливостей релігії те, що вона позбавляє людину невизначеності й тривоги, тобто знижує рівень її екзистенціальної напруженості і забезпечує внутрішню стабільність. В межах психодинамічної теорії це можна визначити як реалізацію механізму психологічного захисту.

Поняття психологічного захисту, яке було вперше введене З.Фрейдом і розвинуте його послідовниками, тісно пов'язане з проблемою важких життєвих ситуацій. Останні слід розуміти як такі, що містять у собі елемент "неможливості", тобто неспроможності для суб'єкту вирішити наявні проблеми

[9] Див.: Фромм Э. Психоанализ и религия //Сумерки богов. -М., 1989.-С. 143-221.
[I] Див.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - М, 1910.
[II] Див.: Угринович Д.И. Психология религии. - М, 1968. - С. 154-168.

шляхом звичайних життєвих стратегій чи типів активності. Цьому визначенню відповідають поняття стресу, фрустрації, конфлікту та кризи. Всі вони відбивають єдність соціальної (зовнішньої") і психологічної (внутрішньої) детермінованості ситуацій неможливості.

Зупинимося на розгляді явища такої ситуації на прикладі життєвої кризи. До неї призводять події, які мають потенційну чи актуальну загрозу задоволенню фундаментальних потреб особистості і ставлять перед нею проблему, якої вона не може уникнути і не може її розв'язати за короткий час за допомогою звичайних засобів. Як бачимо, таке визначення відповідає ситуаціям, що складаються в житті багатьох людей в період докорінних змін суспільного устрою, родинних стосунків, руйнування будь-якої усталеної системи відносин. За таких умов особа має пережити певні етапи з опануванням нових життєвих стратегій, що "нейтралізують" дію стресового чинника чи переформовують ставлення до нього. Після зростання напруження, яке стимулює звичайні, але неефективні способи вирішення проблеми, настає період намагань застосувати якісь нові, нестандартні стратегії розв'язання проблеми.

Формування релігійного світосприйняття за умов життєвої кризи у особи, яка або ж в минулому була невіруючою, або ж змінює релігійні орієнтації за такої
10 ситуації, можна вважати саме за реалізацію "нестандартних засобів подолання". Наслідком переживання неспроможності віднайти якийсь реальний шлях вирішення життєвих проблем в такому випадку є метаморфоза особистості, її переродження, прийняття нею нових життєвих цінностей, нового Я-образу. В процесі переживання особистість використовує велику кількість психологічних засобів і стратегій, які поступово змінюють одна одну. Особливо важливим є те, що колишні задуми принципово не можуть бути здійснені попередніми засобами. Відтак застосовуються захисні механізми, які, на думку багатьох авторів, грунтуються на самообмані, перекрученому сприйнятті реальності і навіть є патогенними. Не важко зрозуміти, що формування релігійної орієнтації сприймається як варіант "невдалого" переживання саме тими дослідниками, які виходять з "суб'єктивістської" позиції щодо існування надприродного і зорієнтовані на позитивістські, раціоналістичні підходи (ранній психоаналіз Фрейда, раціонально-емоційний підхід А.Елліса, марксистська психологія релігії тощо).

Серед механізмів захисту, які мають практичне значення у формуванні релігійного світосприйняття, слід виділити перенесення енергії з одного змісту (мотиву, дії, ідеї) до іншого, заміщення (у вигляді переходу активності в інший план, зокрема від предметно-практичного здійснення в площину фантазії) або ж зміщення події в довготривалу перспективу. Такими механізмами також є сублімація, ідентифікація, аскетизм.

Релігію можна розглядати як універсальний, історично й культурно опосередкований засіб переживання, оскільки вона є однією із найдавніших форм суспільної свідомості. В ній концентрується історичний досвід подолання

типових життєвих ситуацій. Вона також містить у собі особливі структури (догми, культ), які формують цей процес і забезпечують його ефективність, тобто можливість індивідуальної перебудови у вигідний для особистості і соціально прийнятний спосіб.

У своїх найбільш розвинутих формах релігія виконує функцію філософії життя і забезпечує особу дієвим світоглядом. Вона у свій спосіб зреалізовує невід'ємну потребу людини в упорядкованості уявлень про світ. Саме в цьому полягає її перевага над наукою, яка в кожну окрему мить не може пояснити всього багатоманіття природи і не може вирішити низки суто людських питань, зокрема питань смислу і мети життя, любові, добра і т.п. Для більшості людей такі питання не вирішуються навіть засобами філософії, оскільки вона здається їм чимось надто умоглядним, недосяжним. Релігія ж надає людині відносно просту і перевірену часом світоглядну систему, яка формує її уявлення про довкілля, всесвіт, своє місце в ньому.

Для більшості дослідників, починаючи з У.Джемса, релігія має вивчатися "за її плодами". Існує аргументована фактами з історії християнства, іудаїзму та мусульманства думка про переважно негативний вплив релігії на колективну поведінку і на психологічний клімат суспільства. Так, філософ А.Уайтхед відзначав, що історія - здавна і до наших днів - свідчить про "сумні та жахливі наслідки релігії". Це - людські жертви, канібалізм, ненависть між народами, істерія, слідування застарілим звичаям, забобонам. Він вважав, що за своїми догмами релігія мала б бути головним чинником прогресу, але фактично вона є дуже далекою від цього.

Проте відзначені філософом "темні сторінки історії релігії" не є очевидними в наш час. Більше того, в суспільствах, що зазнали докорінних змін, з відродженням церкви і релігії пов'язують надію на духовне відродження, надію на те, що прихильники церкви більш жорстко дотримуватимуться загальнолюдських принципів моралі та гуманізму. Теоретично такі міркування здаються досить небезпідставними. Проте емпіричні дослідження реальних наслідків функціонування релігії засвідчують те, що зв'язок між релігійністю і проявами духовності не є лінійним.

Так, Р.Сміт, досліджуючи разом зі своїми колегами функціональність релігії серед американських студентів, виявили, що релігійні особи не рідше, ніж атеїсти або агностики, кажуть неправду та не частіше прагнуть допомагати розумово відсталим дітям. Д.Хогленд також вивчав кореляції між релігійністю та моральними настановами особи. При цьому релігійність розглядалась переважно як належність до християнської церкви і слідування основним біблійним заповітам. Цей автор розрізняв три типи "моральних настанов": преконвенційну (егоцентричну), конвенційну (засновану на врахуванні потреб іншої людини, але з метою певної вигоди) і "принципову". Остання - це найбільш досконала позиція, яка свідчіть про дійове засвоєння моральних принципів і альтруїстичну

поведінку. Було виявлено, що релігійні особи орієнтовані скоріше конвенційно, ніж "принципово", тобто альтруїстично. В такий спосіб Д.Хогленлом було підтверджено розповсюджену думку, що релігія - це консервативна суспільна сила, оскільки вона, прагнучи формувати та підтримувати певні правила і моральні принципи, не завжди сприяє їх втіленню у повсякденне життя.

Ця ідея знайшла підтвердження також у спеціальному експерименті, проведеному 1973 р. Дж.Дарлі й С.Д.Бетсоном. Дослідники вивчали поведінку студентів духовної семінарії в експериментальній ситуації, яка нагадувала біблійну притчу про доброго самарянина (Лк 10:25-37). Тільки біля третини студентів, які побачили на дорозі хвору й безпорадну людину, зупинились біля неї та запропонували їй свою допомогу. Навіть якщо студентам нагадували притчу про самарянина, це не впливало істотно на їх поведінку щодо хворого на дорозі. Експериментатори дійшли висновку, що найбільшим альтруїзмом відрізняються особи, яким притаманна релігійність типу "пошук". Вони прагнуть бути корисними, надавати допомогу чи підтримку тим, хто її від них чекає. На відміну від цього релігійність внутрішньої орієнтації проявляється в намаганні бути потрібним, тобто надавати допомогу, яка необхідна на думку того, хто допомагає.

Безумовно, дотримання моральних норм зокрема і прояви духовності загалом - це явища надто складні. Але й перелічені вище емпіричні дослідження засвідчують, що між релігійністю, морально-етичними якостями та духовністю не існує прямої залежності.

Водночас відзначимо також складність і суперечливість впливів релігії на психологічний розвиток і психічне здоров'я особи. На перший погляд здається очевидним, що релігійність, яка сприяє формуванню поглядів на сенс життя, стабілізації і гармонізації особистості, має позитивно впливати на характер її соціального і психологічного функціонування в цілому і на психічне здоров'я зокрема. Однак на практиці ці зв'язки виявляються зовсім неоднозначними. На думку ряду дослідників (переважно раціонально орієнтованих напрямків), релігія є руйнівним чинником щодо психологічного розвитку особистості. Зокрема, засновник раціонально-емоційної терапії А.Елліс перелічує декілька аспектів релігії, які, на його думку, щонайменше не сприяють підтримці індивідуального психічного здоров'я. Серед них: релігія спонукає людей відчувати свою провину і необхідність каяття, а вони мають прийняти свою людську природу і просто жити; релігія спонукає людей вірити в свою залежність від Бога, а вони мають бути автономними і самовизначеними; релігія підтримує бажання впевненості і передбаченості у житті, а люди мають сміливо поводитися в ситуації невизначеності й ненадійності; релігія дозволяє людям думати, що зміни у житті відбуваються скоріше завдяки магічним ритуалам, ніж логічним міркуванням та важкій праці.

Однак під час проведення емпіричних досліджень в консультаційному

центрі А.Елліса (Нью-Йорк) фактично не було виявлено якогось значного зв'язку (позитивного чи негативного) між психологічними проблемами клієнтів центру і рівнем їх релігійності. За думкою американського представника біхевіорального напрямку психології Н.Мелоні, під час вивчення залежностей між релігійністю та психічним здоров'ям слід насамперед визначити, як оцінюється рівень психічного здоров'я і що саме розуміється під релігійністю. В своєму дослідженні Н.Мелоні доходить висновку, що на психічне здоров'я значно впливає (і впливає, як правило, позитивно) тільки зріла релігійність, на відміну від незрілої, яка має більш формальний, "зовнішній", а то й утилітарний характер.

Отже, розглядаючи питання про вплив релігії і її особистісного виміру - індивідуальної релігійності - на психологічний статус та психічне здоров'я, слід насамперед з'ясувати, про яку релігійність йдеться і як вимірювати рівень психологічної стабільності (нестабільності) або що брати за основу при діагностиці психічних розладів.

Найгостріші дискусії в наш час викликає питання впливу новітніх релігійних течій і рухів на психічне здоров'я особи і на духовний клімат суспільства. В країнах Заходу найбільш толерантно до них ставляться ті вчені, які досить широко визначають поняття норми психічного здоров'я, орієнтуючись переважно на ознаки особистісного зростання та на особистісний смисл переживань, які випадають з контексту повсякдення. В країнах колишнього Союзу, де феномен неорелігій є поки ще відносно новим, їх оцінюють досить неоднозначно. Так, в Росії, в якій за останнє десятиріччя різні галузі "нової" психології та психотерапії розвиваються надто інтенсивно, гуманістично орієнтовані психологи не тільки не звинувачують нетрадиційні релігії в небезпечних впливах на психіку, а навіть асимілюють психотехнічні прийоми деяких з них. Психіатрія в цьому відношенні більш консервативна. Хоч в Росії та Україні за період перебудови та після перебудови поки ще не проведене жодне коректне наукове дослідження впливу культової практики неорелігій на психічне здоров'я, висловлюється думка, що традиційні для нашої культури релігії постають як фактор його стабілізації, а релігійні новоутворення - навпаки, як дестабілізуючий чинник. Наголошується, що участь у культовій діяльності новітніх течій призводить до загострення наявних психічних захворювань або ж провокує їх прояв. Однак це поки що тільки гіпотези. Більш ґрунтовною здається думка, що в окремих послідовників неорелігій поступово розвиваються ознаки так званої залежної поведінки, пригнічуються інтелектуальні здібності, мислення та емоційні реакції стають стереотипним та одноманітними. Відтак індивідуальні особливості та творчі можливості особи значною мірою нівелюються. Також слід враховувати, що за даними деяких західних дослідників до вступу в релігійні групи авторитарного типу більш схильні молоді люди, які мають залежні особистісні риси, а тому прагнуть зовнішнього контролю та регламентації.

Таким чином, в психології релігії поняття індивідуальної релігійності

розглядається неоднозначно. В сучасній західній літературі існує близько десятка теорій соціально-психологічного походження і функціонального значення релігії та релігійності. Різні дослідницькі школи обстоюють як схвальні, так і заперечні думки щодо ролі релігії як чинника, який стабілізує психологічний клімат суспільства та психічне здоров'я окремої особи. Зауважимо, що, за наявності певних загальних закономірностей, феномен релігійності реалізується на особистісному рівні завжди індивідуально, оскільки кожна особа є неповторним світом, мікрокосмом, який не лише віддзеркалює, а й перетворює макрокосм - світ зовнішній зі всіма його багатьма реальностями.

Контрольні завдання і запитання

1. Назвіть психологічні корені релігії та релігійності.
2. В чому особливість релігійних переживань?
3. В чому суть релігійного досвіду?
4. Яке місце займає віра в релігійності особи?
5. Які психологічні функції виконує релігія?
6. Як впливає релігія на психічне здоров'я особи?

Тематика рефератів

1. Об'єктивне і суб'єктивне в релігійних переживаннях.
2. Типологія релігійного досвіду.
3. Природа релігійної віри.
4. Психологічні функції релігії.
5. Релігія і психічне життя особи.

Рекомендована література

1. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. - М., 1910.
2. Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности.- К., 1986.
3. Попова М.А. Критика психологической апологии религии.- М., 1972.
4. Самыгин СИ., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология релииги. - Ростов-на-Дону, 1996.
5. Угринович Д.И. Психология религии. - М, 1968.
6. Фрейд 3. Будущность одной иллюзии // Сумерки богов.- М,, 1989.
7. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. - М, 1989.
8. Элиаде М. Священное и мирское. - М, 1994.

ТЕМА XIX РЕЛІГІЙНІСТЬ - ФОРМА БУТТЯ РЕЛІГІЇ

Одним з найважливіших аспектів концептуально-категоріального аналізу релігійного феномену є операційна інтерпретація поняття "релігійність", а у зв'язку з цим - розгляд співвідношення понять "релігія" і "релігійність".

1. Співвідношення понять "релігія" і "релігійність"

Відомі чисельні тлумачення поняття "релігія". Відрізняються вони за змістом, формою, обсягом. За своєю суттю вони були близькими, аналогічними чи діаметрально-протилежними, навіть антагоністичними. Релігія розглядалась як форма суспільної свідомості, як світогляд, як світовідчуття, як спотворене суб'єктивно-фантастичне відображення об'єктивної реальності, як специфічне відношення до трансцендентного і надприродного та пов'язана з ним система відносин, як спілкування з божественним світом, як входження до трансцендентного, як вступ у сферу священного буття.

Проте за цією строкатою палітрою характеристик релігії завжди, відкрито чи завуальовано, була помітна її головна специфічна ознака, яка полягає в тому, що в актах безпосереднього душевного переживання, зокрема віри, людині відкривається недоступне для розуму надприродне, божественне Начало, джерело всього сущого. Тут виокремлюється той особливий показник, що визначає релігію як специфічне практично-духовне відношення людини до світу, опанування ним і реалізація себе в ньому шляхом прилучення до тканини священного.

Таким чином, релігія є феномен соціальний (бо вона виникає, розвивається і функціонує в суспільстві). Водночас релігія - це й феномен особистісний (бо сприймається вона на індивідуальному рівні буття, фільтрується через призму свідомості конкретного індивіда).

Релігія виступає одночасно як соціальна підсистема і як самостійна система з цілісною структурою, ядро якої складають ідеї, погляди, уявлення, цінності, відповідна поведінка, специфічні дії (культ), що виходять за межі соціального простору і відносяться до трансцендентного.

Однак релігія, сама по собі, є всього лише абстракція сущого як потенційної можливості буття людини. "Вона дає лише ідеальну форму, лише тінь того, що являє собою дійсне конкретне релігійне життя" (Е.Кассірер). Власне, людина має справу не з самою релігією, а з певною системою релігійних відносин, характерних для того чи іншого суспільства за відповідних історичних умов. Отже, релігія, будучи за своєю природою певною потенцією, знаходить свій вияв і актуалізацію в релігійних відносинах. Через релігійні відносини вона

постає дійсним буттям, існуванням.

Композиція релігії і релігійних відносин обмежена параметрами одиничного, особистісного й кінечного. Існування завжди індивідуальне, а його центром є особа як самодіюча духовна субстанція, носій індивідуальної свідомості, що наділяє суще смислом буття. І тут виникає необхідність введення нового поняття, яке, власне, і було б критерієм релігії. Цим поняттям є "релігійність". Вона на відміну від релігії, яка має об'єктивний характер, за своєю суттю є проявом суб'єкта. Релігійність притаманна певному суб'єкту, в ролі якого постає людина (індивід, група, колектив, нація, людство).

Залежно від того, під яким кутом зору розглядалася релігія, на яких аспектах - особистісних чи соціальних - зосереджувались дослідники при вивченні релігійного феномену, так і витлумачувалося поняття "релігійність". А оскільки немає чіткого й одностайного визначення поняття "релігія", то немає також і чіткого визначення поняття "релігійність".

Одні дослідники терміном "релігійність" позначають деяку властивість особи, яка виражає її релігійне спрямування, певну індивідуальну чи колективну якість, що є конкретним проявом релігії в індивідуальній або колективній свідомості.

Інші в релігійності вбачають певний душевний, психічний стан окремих індивідів, груп чи спільнот, характерною ознакою яких є віра в надприродне і відправляння релігійного культу. Характеризували вони релігійність як таку індивідуальну або спільнотну соціальну якість, що виражалась в сукупності релігійних властивостей, притаманних індивіду чи спільноті. Існування релігійності поєднували із знаннями про релігію, використовуючи які можна брати участь у певній релігійній діяльності.

Можна визначити релігійність, зосередивши увагу на об'єктивному або суб'єктивному аспекті релігії. У першому випадку релігійність буде розглядатися як вплив релігії на свідомість і поведінку індивідів та спільнот, а в другому - як специфічний стан свідомості і поведінки індивіда й спільноти.

Проте всі ці дефініції, взяті окремо, не дають можливості повноцінного розуміння поняття релігійності. Для більш глибокого обґрунтування цього явища дані визначення необхідно розглядати в сукупності, поєднуючи, співставляючи й аналізуючи взаємозалежності їх структурних елементів. Це в свою чергу дає можливість чіткіше визначити гносеологічну і соціально-психологічну сутність релігійності.

Релігійність - передусім є конкретизацією зв'язку з трансцендентним, надприродним, яка має психічну сутність і реалізується в свідомості індивідів, але водночас виходить своїм змістом за межі індивідуальної свідомості. В такий спосіб вона поєднує внутрішньо-психічний і зовнішньо-символічний вияв релігії.

Релігія, по-перше, складається з низки психічних елементів (ідей, уявлень, поглядів, почуттів, переживань, тощо) і, по-друге, з низки символів (молитов,

жертв, ікон, священних речей, обрядів тощо), що об'єктивують ці психічні елементи. На думку Е.Дюркгейма, релігійні явища поділяються на дві основні категорії - вірування і обряди. Перші являють собою стани свідомості і складаються з уявлень, другі - це певні способи дії, що відповідають першим.

Сама по собі релігія є таким самобуттям, яке шляхом об'єктивації в релігійності набуває чуттєвих форм. Інакше кажучи, в релігійності втілюється і через неї об'єктивується релігія. Категорія "релігія" відображає феномен релігії як "цілісність, тотальність, тобто як такий предмет, у кожній з частин якого є ціле" (Б.Лобовик). А релігійність - це спосіб засвоєння цієї цілісності і освоєння відношень та зв'язків релігійного комплексу. Отже, релігійність - це суб'єктивний, конкретний вияв релігії в індивідуальній чи колективній свідомості. Під нею слід розуміти такий якісний вияв релігійної свідомості, що вказує на певну ступінь зв'язку і приналежності індивіда до надприродного, потойбічного, трансцендентного, який сформувався на основі пережитого релігійного досвіду і реалізується в релігійній діяльності.

Як бачимо, поняття "релігія" і "релігійність" взаємопов'язані і співвідносні. Релігія - поняття абстрактне, надіндивідне. Вона опредмечується в свідомості і поведінці окремих індивідів, які складають певну релігійну спільноту. Власне саме цей процес опредмечення релігії і є виявом релігійності.

Відтак, теоретичний і емпіричний аналіз релігійності є важливою методологічною передумовою дослідження самого феномену релігії.

2. Компоненти релігійності

Залежно від способу розгляду релігійності, її елементами можуть виокремлюватись різні складові. Ними можуть бути спонуки, враження, почуття, переживання, думки, а також ідеї, переконання, цінності, установки, стереотипи тощо. Всі вони повинні відноситись до трансцендентного, надприродного, божественного.

Релігійність - багатоструктурна й багаторівнева система, в якій можна виокремити взаємопоєднані і взаємодіючі складові, які, в свою чергу, мають власну структуру, а тому можуть розглядатися як підсистеми більшої системи. Відтак в ролі основних компонентів релігійності доцільно використовувати ці функціональні системи.

Виходячи із складної структури релігії як форми суспільної свідомості, ми вважаємо правомірним виділення в релігійності насамперед таких її значимих компонентів, як релігійне світорозуміння, релігійне світовідчуття, релігійне світоставлення, які подеколи ще називають віроповчальною, соціально-психологічною та обрядово-побутовою релігійністю. Релігійне світорозуміння постає як сукупність поглядів і уявлень віруючого про світ у цілому і про своє

місце у ньому.

Особистий життєвий досвід віруючого, засвоєні ним під час навчання або під впливом культурно-освітньої роботи елементи наукових знань позначаються на його розумінні надприродного, різноманітних релігійних догм, повчань, заповідей - всього комплексу релігійного вчення тієї чи іншої конфесії. Релігійне світорозуміння сучасного віруючого включає в себе не лише релігійні уявлення, а й цілий ряд містичне осмислених раціоналістичних ідей і повідомлень про досягнення сучасної науки, різноманіття знань, що грунтуються на суспільному і власному досвіді індивіда. Всі ці елементи релігійного мислення досить тісно взаємопов'язані в голові віруючого.

Залежно від ступеня і форми прояви релігійності, соціальних умов, освіти, життєвого досвіду, віруюча людина або повністю поділяє картину світу і принципи земного життя, які проповідують богослови тієї конфесії, до якої вона належить, або ж допускають деякі елементи наукових пояснень певних явищ і процесів навколишнього світу, зберігаючи водночас релігійні погляди на інші.

Відтак релігійне світорозуміння постає як порівняно рухомий компонент загальної релігійності, який виражає ступінь обізнаності й відданості віруючого основним догматам певної релігійної системи, а також відображає зміни релігійних уявлень віруючого, що відбуваються під впливом безпосередніх умов його життя, зростання культурно-освітнього рівня.

В релігійному світовідчутті віруючого поєднується сукупність тих психічних процесів, які супроводжують переживання ним об'єкта своєї віри, а також містифіковані сприйняття об'єктивних умов свого особистого буття. При цьому слід зазначити, що ступінь впливу релігійної психології на динаміку почуттів та емоцій кожного віруючого залежить від його індивідуальних особливостей (зокрема типу нервової системи, освіченості, культурності), а також від тих суспільних умов, в яких протікає його життя.

Обрядово-побутова релігійність являє собою найбільш консервативний компонент в системі значимих проявів релігійності. Для більшості віруючих релігія тепер виступає не як система поглядів, а як сукупність певних релігійно-значимих дій, зумовлене релігійністю світоставлення. Останнє знаходить свій вияв в усвідомленому чи неусвідомленому (традиційному) виконанні віруючим тих чи інших релігійних обрядів, у дотриманні ним релігійних звичаїв, що пов'язані із його дозвіллям, у відзначенні в релігійних формах важливих моментів у своєму особистому чи громадському житті. Обрядово-побутова релігійність виражає релігію у "знятому" вигляді, як сукупність певних релігійно-значимих дій, матеріалізовану в символічних формах духовність віруючого.

Не слід ототожнювати релігійний культ з обрядово-побутовою релігійністю віруючого. Це - різні поняття. Якщо релігійний культ включає в себе певну систему обрядових дій, які характерні для тієї чи іншої релігійної системи і в принципі відрізняє її від інших конфесій, то обрядово-побутова

релігійність являє собою сукупність побутуючої серед віруючих обрядової практики, що включає в себе не лише ряд офіційних культових приписів своєї для нього релігії, а і деякі елементи обрядової практики тих релігійних систем, що вже історично зжили себе, або ж запозичення із суміжних релігійних течій. Справжня релігійність проявляється тоді, коли релігійна віра виступає мотивом вчинків, поведінки людей. Обрядово-побутова релігійність і є саме такою поведінкою, яка має суплементарний характер, виступає як звично-автоматична і нормативна релігійна поведінка, що виконує в житті віруючого страхувальну або емоційно-розрядкову функцію.

Таким чином, релігійність являє собою цілісність тісно пов'язаних між собою компонентів - елементів аналізу релігійних явищ, процесів тощо, які в своїй сукупності утворюють органічну єдність. В межах буттєвого функціонування релігії схематично релігійність можна зобразити як єдність трьох функціональних систем: 1) релігійних відносин; 2) релігійного середовища; 3) релігійної діяльності. Саме в межах цієї єдності й існує релігійність як форма буття релігії.

Найважливішим компонентом релігійності, індикатором, що визначає релігійну спільноту як цілісний організм, а особу - як релігійну істоту, є релігійні відносини. Вони є системним утворенням зі своєрідним набором істотних характеристик, що відрізняються багаторівневою структурою. Релігійні відносини розгортаються у трьох основних площинах: Людина - Бог, Дух - Плоть, Людина - Людина.

Релігійні відносини (зв'язки, взаємодії, опосередкування) за своєю природою є, насамперед, суспільними, але в той же час виходять за межі соціуму. Якщо суспільні відносини виникають і функціонують передусім як відносини між людьми, то релігійні відносини, крім того, апелюють до трансцендентного, їхнім основним моментом є відношення "Людина - Бог", а стрижнем - боговшанування як визнання і вияв особою віруючого своєї безумовної залежності від Бога та відданості Йому.

Однак, релігійні відносини не можуть локалізуватися тільки в одній релігійній сфері; вони знаходять свій вияв і в інших галузях людської життєдіяльності (економічній, політичній, культурній, сімейно-побутовій тощо). Взаємодіючи зі структурними компонентами суспільних відносин, релігійні відносини не тільки обумовлюються ними, але й, з іншого боку постають вже як умова їхнього подальшого розвитку.

Релігійні відносини складаються між релігійними суб'єктами в процесі їх діяльності на основі і з приводу задоволення релігійних потреб та інтересів. Релігійні потреби належать до духовних потреб, але водночас мають свою специфіку. Це - передусім потреба в спілкуванні з надприродними силами, викликана невідповідністю між зовнішніми і внутрішніми умовами буття релігійного суб'єкта. Задоволення цієї потреби веде до наповнення життя

суб'єкта новим смислом. Релігійні потреби ґрунтуються на вірі, впевненості, переконаності в існуванні особливих зворотних взаємодій між віруючим і надприродним, що відбуваються завдяки відповідним культовим діям. Проте релігійні потреби не можна повністю звести тільки до культового елементу, бо реалізація релігійних відносин задовольняє багато таких потреб людини, які безпосередньо до релігійних віднести не можна, зокрема світоглядні, моральні, естетичні, пізнавальні, потреби у спілкуванні, втісі та багато інших. Віруюча людина задовольняє свої духовні, психологічні і соціальні потреби в першу чергу через реалізацію своїх релігійних потреб. Якщо релігійні потреби залишились не задоволеними, то теж саме можна сказати і про всі інші потреби, бо перші щодо них є визначальними. Щоб реалізуватися, релігійні потреби мають бути осмислені людиною. Усвідомлення їх призводить до появи релігійного інтересу, який пов'язує внутрішній та зовнішній світ віруючого індивіда.

Найсуттєвішими підвалинами релігійних відносин є ланки взаємозв'язку "Душа - Тіло", "Дух - Плоть". Саме в площині духовно-тілесного взаємопроникнення розгортається дія релігійних відносин, до того ж провідна роль тут належить душі. В такому ракурсі людина постає вже як ідеальна автономна самоцінність, самосвідомість, фрагмент абсолютної особи Бога. Або ж, залежно від варіативності релігійних відносин, їх конкретно-ситуативного стану, вона може набрати рис божества чи навіть піднятися до рангу Бога.

Сутнісним атрибутом релігійності є ідея безсмертя, потойбічного буття, різноманітність форм індивідуального життя після смерті. Даний факт наука не в змозі верифікувати чи фальсифікувати. Але й релігія також не може довести чи спростувати догмат про існування душі після тілесної смерті. Тому відповідь на це питання залишається справою віри кожного індивіда і залежить від того, вірить чи не вірить він сам. Саме феномен віри розміщується в основі конструкції релігійних відносин, що отримали статус предметності, безпосередньої даності, організованої цілісності.

Одним із найважливіших аспектів релігійності є почуття залежності, що пронизує і забарвлює стосунки віруючої особи і надприродного. Релігійні відносини можуть моделювати державні, правові, сімейні, моральні та ін. відносини. Це може виявлятися як щодо надприродного, трансцендентного, так і у взаємозв'язках між окремими віруючими чи релігійними спільнотами.

Спеціальне дослідження по цій темі провів єпископ англіканської церкви Ян Т.Рамсей. Відшукавши типові моделі біблійних висловлювань про Бога, він виокремлює з них такі: сімейну (батько, мати, чоловік, друг); виробничу (рибалка, пастух, сіяч, торгівець, лікар, годувальниця); соціальну (цар, суддя, воїн).

Хоча релігійні відносини і виявляються в доктринальних, символічних, культових та соціальних формах, вони, однак, не зводяться ні до однієї з цих форм чи їх сукупності.

Релігійні відносини передусім - це діалог, що розгортається в особистісному спілкуванні людини з Богом. В основі всіх об'єктивних форм їх прояву є безпосередній дотик людини до божества, що в релігійній свідомості, релігійному світовідчутті сприймається як іманентно притаманне дійсності.

Особа, яка є активним учасником релігійних відносин і носієм релігійного зв'язку, створює специфічне місцебуття, що робить можливим її вступ до певної релігійної конструкції. Це місцебуття або релігійне середовище є відбитком взаємозалежності індивіда і трансцендентного. В ньому відбувається становлення, розвиток, функціонування релігійних відносин, забезпечується взаємозв'язок людини з Богом. Релігійні відносини входять до внутрішньої структури особи, засвоюються нею й утворюють її сутність. Вони стають субстанційним центром, серцевиною особи, зосередженням її особистісних якостей, в результаті чого релігійність входить в її інтимний зміст, визначає її аксіологічну спрямованість.

Слід розрізняти релігійне та соціальне середовища. Це дві самостійні інерційні системи, полем функціонування яких є відмінні для кожного з них просторовочасові межі. Але вони мають спільну точку перетину - особу, яка є відправним началом сущого, проектом людського буття і смислу. Завдяки цьому ці середовища можуть взаємопереходити одне в одне.

Вступ особи до релігійного середовища є своєрідною рефлексією щодо розірваності людського буття, намаганням подолати відчуття своєї залежності від природних сил, суспільних інституцій, соціальних негараздів, фатуму, бажанням зберегти позитивний сенс буття, усунути протиріччя життя і смерті. Особистісне життя наповнюється новими смислами, набирає нових якостей. Середовище особи перестає бути обмеженим соціально-географічними рамками. З'являється нова його складова - потойбіччя, яке стає реальним полем діяльності індивіда.

Структурно в релігійному середовищі можна виокремити релігійне макро-і мікросередовище. Релігійне макросередовище є система взаємної залежності індивідів, яка грунтується на релігійних відношеннях й функціонує у тандемі "особа - релігійна спільнота". Особа є об'єктом детермінації релігійного макросередовища лише тією мірою, якою вона включена до його підсистем - релігійних спільнот, що мають свої специфічні потреби та інтереси, реалізація яких відбувається завдяки релігійній діяльності окремих індивідів. Релігійна спільнота, до якої належить особа, визначає напрямки (суспільну або індивідуальну користь чи шкідливість) та рівень її діяльності (здійснення її в межах певних норм або своєрідну "наднормальність"). Таким чином, релігійне макросередовище є зовнішньою детермінантою індивідуальної релігійності.

Одночасно в процесі своєї діяльності віруюча особа відчужує нашарування суспільних відносин і входить у сферу "чистих" релігійних відносин, суб'єктами яких постають Бог і особистість віруючого. Остання виокремлює себе із зовнішнього світу, протиставляє себе йому і створює свій внутрішній світ -

релігійне мікросередовище ("Я - Бог") як вищу духовну реальність, трансцендентне буття, що виходить за рамки раціонального. Особа набуває відчуття належності до нового виміру. Відбувається "трансформація в самому особистісному сприйнятті буття. Божественне середовище відкривається... як зміна глибинного буття речей" (Тейяр'де Шарден). Бог, який має здатність проникати всюди, локалізується в серці віруючого і керує особою у всьому, що стосується мислення, почуття та діяльності. Отже, внутрішньою детермінантою індивідуальної релігійності є релігійне мікросередовище.

Для людини, яка увійшла до релігійного середовища, прилучилась до трансцендентного, провідним видом життєдіяльності стає релігійна діяльність, яку можна визначити як духовно-практичне опанування світу віруючим індивідом.

Головне суспільне призначення релігії полягає в збереженні культури і життєвого досвіду людства. Засобом цього збереження і є релігійна діяльність. Цим пояснюється поліфункціональність релігійної діяльності. Все це обумовлює необхідність і цінність релігії для всіх етапів історичного розвитку людства. В системі суспільної діяльності майже кожній з функцій релігійної діяльності (пізнавальна, виховна, інформативна, комунікативна та ін.) можна відшукати аналоги: наукове пізнання, педагогіка, спілкування, праця та ін. Релігія повністю не заміняє жодну із зазначених форм суспільної діяльності людини, оскільки вона відновлює, моделює цю діяльність специфічно.

Традиційно в соціології релігії виділяють культовий і позакультовий види релігійної діяльності. Під культовим видом розуміється сукупність відповідних дій, що пов'язані з надприродним (богослужіння, молитви, магічні дії, ритуали тощо). В позакультовій релігійній діяльності забезпечується функціонування релігійних організацій (духовна сфера - продукування, обґрунтування, систематизація релігійних ідей; практична сфера - поширення релігійних ідей, доброчинна, релігійно-виховна та ін. діяльності в системі релігійних організацій).

Проте такий розподіл релігійної діяльності не є досить вдалим у застосуванні його до філософії релігії, яка має осягнути релігійний феномен у всій його цілісності, сукупності, тотальності взаємозв'язків і відношень. Культовий елемент можна простежити і в позакультових формах релігійної діяльності. А якщо агентом дії є особа віруюча, то й будь-який вид її діяльності можна вважати релігійним, адже вона детермінується актом віри, зв'язком з трансцендентним, надприродним, Божественною волею тощо.

Релігійна діяльність - особливий вид цілеспрямованої, чуттєво-предметної діяльності людини, зміст якої полягає у засвоєнні і збереженні інваріантності релігійних відносин. Якщо суспільна діяльність спрямована на перетворення природного середовища і соціальної дійсності у відповідності з інтересами і потребами людини, то релігійна діяльність забезпечує підпорядкування цілей, інтересів і потреб людини певній системі релігійних відносин.

Таким чином, релігійність складна цілісна динамічна система. її основними компонентами є релігійне світорозуміння, релігійне світовідчуття і релігійне світоставлення, зокрема, релігійні відносини, релігійне Середовище, релігійна діяльність. Вони виконують визначені їм функції і вступають між собою в певні координаційні й субординаційні зв'язки.

3. Релігійність особи: мотиви і вияви

Дослідження духовно-релігійного життя передбачає передусім дослідження особи, аналіз процесу формування і розвитку її духовного світу, реалізації духовних потенцій в такій її діяльності і поведінці, що набули релігійних форм. Ядром особливого релігійного типу поведінки особи, джерелом її релігійної активності, фундаментом детермінації релігійної діяльності постає індивідуальна релігійність.

Аналіз релігійності особи включає в себе вивчення мотивацій, які специфічно обумовлюють релігійні уявлення, особливі стани свідомості (віра, сповідь, каяття, страждання, любов до Бога, тощо). За мотивації слід вважати ті спонукання, які активізують індивіда, задають і визначають амплітуду його вчинків, засвідчують ступінь належності особи до надприродного. Щоб зрозуміти, заради чого було обрано саме ті дії, які призвели до релігійного навернення, слід зосередитись на виявленні причин, що визначають вибір спрямування поведінки і вчинків особи. Мотивами можуть служити потреби та інтереси, бажання й емоції, установки та ідеали.

Мотивація релігійності особи є багатовимірним і цілісним феноменом, який не можна передати через одномірне лінійне зображення тільки по горизонталі (структуризація) чи тільки по вертикалі (систематизація). Тому його можна окреслити у двох вимірах: 1) по горизонталі за елементами; 2) по вертикалі за рівнями. Щодо горизонтального виміру, то мотивацію можна структурувати за такими елементами: актуальність потреби - формування мотиву - цілеутворення - вибір шляхів досягнення мети - прогнозування можливих наслідків - прийняття рішення - контроль і корекція - аналіз наслідків вчинку.

Очевидно, що мотив не виникає з нічого. Він є актуалізацією та опредмеченням потенційної потреби: соціальної, релігійної, етико-моральної, психофізіологічної, які є результатом діяльності індивіда в контексті його залученості до певних систем соціальних відносин. Після цього особа чітко і конкретно ставить перед собою певну мету і вибирає шляхи її досягнення із низки реальних можливостей. Вибір зупиняється саме на апеляції до надприродного як найбільш прийнятного варіанта вирішення проблеми за певних обставин.

Важливу роль у формуванні мотивації релігійності відіграє система

стимулювання. Тут необхідно розрізняти поняття "стимул" і "мотив". Стимул - це об'єктивний чинник, що зумовлює виникнення у свідомості індивіда мотиву, який спонукає його (індивіда) до вступу в систему релігійних відносин. Відтак релігійними стимулами слід вважати зовнішні об'єктивні причини, що спонукають до релігійних дій, а під мотивами - внутрішні, суб'єктивні. В ролі зовнішнього спонукання-стимулу завжди постає певна зміна обставин чи зовнішніх умов; в ролі ж внутрішнього - реакція на ці зовнішні обставини. Проте зв'язок між стимулом і мотивами опосередковується структурою особи, її життєвим досвідом, потребами. Релігійна віра і практика релігійного життя, як зазначав МВебер, створюють психологічні стимули, що задають певний напрямок всій життєвій поведінці і змушують індивіда чітко дотримуватися його. Ці стимули зумовлені релігійним уявленнями і пов'язані з практичними релігійними інтересами.

Релігійність особи формується через передачу її індивідуальній свідомості вже випрацюваних релігійних ідей, норм, поглядів, уявлень. Значною мірою підґрунтям для цього є виховання в релігійній сім'ї або ж вплив релігійної групи, де культивуються релігійні ідеї визначеного спрямування. Відтак релігійні відносини, відтворюючись в свідомості особи, підтримуються деякими чинниками суспільних відносин, через засвоєння відповідної релігійної інформації.

Серед рис, які визначають звертання людей до релігії, можна виокремити невизначеність їх соціального статусу, що виражається у відсутності власної справи, своєї групи однодумців, а головне - у відсутності своєї ідеї, цінностей, які б визначали сенс особистісного буття.

Таким чином, соціальний пошук отримує релігійний характер, якщо він забезпечується низкою специфічних стереотипів поведінки. Це може позначитись, наприклад, на виборі певного стилю одягу, що витлумачується як прийнятна для окремої релігійної спільноти норма поведінки, на особливостях міжособистісного спілкування тощо. Досить часто та чи інша норма життєдіяльності персоніфікується в образі божества; таке уособлення символізує певну особистісну якість. Крім того, норми і цінності, які набули певних релігійних форм і виявів, можуть персоніфікуватись і в реальній особі (Мун, Ошо, Марія Деві Христос тощо). Зовнішні атрибути постають як прояв певних норм, яких свідомо бажає дотримуватись віруючий індивід. Ці норми переважно існують у формі образів, зразків, а не самих приписів. Тому релігійна поведінка ніби керується зсередини особи.

Для визначення релігійності особи необхідно враховувати мотиви, що спонукають її до тих чи інших дій. Нагадаємо, що під мотивацією слід розуміти сукупність тих психічних мотивів, що загалом визначають індивідуальну поведінку. Ступінь релігійності індивіда, який бере участь у відправлені релігійного культу, буде різним залежно від того чи пристосовується він до

звичаю, традиції, чи підпорядковується тиску громадської думки, чи живе за вірою і внутрішнім переконанням про необхідність саме таких дій. Як слушно зазначав ПКосуха: "на користь релігійного феномену як цінності свідчить... відповідна поведінка релігійно орієнтованих людей. Якщо вони виконують конкретні релігійні приписи, наприклад, таїнства, то цим самим, звичайно, і демонструють свою особливу прихильність до віри в Бога, практично засвідчують свою релігійність. Це, можливо, навіть і більше, ніж ідентифікація себе з вірою в Бога на словах, бо така заява часом буває досить таки суб'єктивною. Щоправда, коли спостерігаємо високопоставлених державців або інших відомих людей з свічками в руках під час релігійних святкових богослужінь, це буває далеким від щирої віри в Бога. Типовий приклад конформності свідомості і поведінки".[1]

За даними соціологічного дослідження "Місце релігії в житті людини", проведеного Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України в 1993 і в 1998 рр., до відповідних релігійних (культових) дій, а тим більше тих, що часто повторюються, людей ніхто не спонукає. За звичай, ці дії виконуються за душевним покликом як одна з важливих душевних потреб. Саме без зовнішнього примусу

32,6 % - сповідаються і причащаються;
46.8 % - систематично моляться вдома і в храмі;
15,6 % - моляться тільки в храмі;
25,3 % - моляться декілька разів у житті, зокрема тоді, коли вирішується особиста доля або доля близьких людей;
12,3 % - не моляться ніколи.

Важливу роль у житті релігійної особи відіграє релігійна громада:

20,6 % - звертаються до релігійно громади зі всіма своїми проблемами;
18,4%-ніколи;
33,5 % - звертаються із-за необхідності відзначити радісну (народження дитини або вступ до шлюбу) чи драматичну (похорон) подію в житті своїх рідних та близьких;
23.9 % - звертаються за життєвими настановами, бо бажають отримати розраду для душі;
12,8 % - зверталися всього декілька разів за своє життя.

Перед тим як об'єктивуватися у вчинках, мотиви поведінки засвоюються особою і приймаються нею за необхідне. В структурі релігійної мотивації особи є елемент, що спонукає особу до певної дії. Таким елементом є установка, зміст якої полягає у готовності чи схильності індивіда діяти певним визначеним

[1] Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози. В 2-х ч. (за ред П.Косухи).-К., 1994.

способом.

Установка, що передує вчинку і обумовлює його, несе в собі своєрідну програму дій. В особистісному зрізі релігійна установка виконує функцію забезпечення внутрішньої визначеності, послідовності і сталості відношень: "віруючий індивід - соціальне середовище", "віруюча особа - світ". Релігійні установки особи охоплюють різні аспекти, як безпосередньо релігійного життя, так і загальних життєвих позицій; формуються вони під впливом безпосереднього оточення з поглядами, ідеями, переконаннями, традиціями, що панують в ньому. Для формування релігійних установок мають значення соціальні зв'язки особи, її виховання, освіта, тощо.

Релігійна установка, що сформувалася в особи, може певний час існувати потенційно, але зберігати можливість актуалізації, якщо складеться відповідна ситуація. В релігійній установці особи фіксуються її релігійні переконання, які формують впевненість в істинності певних ідей та устремлінь. Так, в переконаннях віруючих є позитивні установки щодо служителів культу, одновірців. Але в умовах релігійного середовища у віруючих може формуватися і негативна установка, зокрема, до інших думок, поглядів, які не відповідають усталеним стереотипам, до іновірців чи невіруючих. Це, в свою чергу, може призвести до деструктивних впливів на особистісну структуру, навіть і самого віруючого.

Межі вертикального зрізу мотивації релігійності особи визначаються соціологічними і психофізіологічними рівнями, між якими розташовані психологічний і соціально-психологічний рівні. Однак така послідовність умовна, бо чітких меж між даними рівнями провести не можна. В мотивації індивідуальної релігійності соціальний, соціально-психологічний, психологічний і біологічний (психофізіологічний) компоненти утворюють своєрідний ансамбль, що має свої особливі властивості, відмінні як від властивостей окремо взятих компонентів, так і від властивостей їх механічного сполучення. Через те, що формування цього ансамблю відбувається на основі відношення до надприродного, потойбічного, трансцендентного, то нове утворення за своєю природою трансцендентно спрямоване. Тобто, тут має місце нова якісна структура.

Релігійність особи можна визначити, враховуючи сказане, виділивши три основні орієнтації, що мають зовнішній і внутрішній вияви:

- конфесійно спрямована. Відповідно до конфесійної належності віруючих індивідуальна релігійність має свої специфічні ознаки. Особливості віровчення і культу, системи догм і приписів у різних віровченнях є причиною різних проявів релігійності особи: у традиційному виконанні нею обрядів; у внутрішньому змісті віри; у нормативному дотриманні приписів; в моральному самовдосконаленні; в толерантності і законослухняності, а ще в екстремізмі та антисуспільних настроях та ін.;
- позаконфесійно спрямована. Сюди можна віднести звернення людей до різноманітних магів, екстрасенсів тощо, яке останнім часом стало широко

розповсюдженим. Основна причина цього - суспільні проблеми, соціально-економічні негаразди, які негативно позначаються на міжособистісних стосунках і, відповідно, на стані здоров'я окремих осіб. У цьому контексті втрата реалістичного світосприйняття та світорозуміння слугує причиною звернення особи в такий спосіб до надприродного, прагнення знайти в нього захист. А посередниками в даному випадку виступають особи (інколи далекі від релігії взагалі), що використовують це в корисливих інтересах;

- особистісне виявлення. Цей напрямок має внутрішній вияв. Він обмежується лише релігійним мікросередовищем і його можна схематично визначити як зворотній зв'язок "Я - Бог".

4. Показники та критерії релігійності

На відміну від категорії "релігія" категорія "релігійність" операційно інтерпретована, тобто вона визначається за допомогою певних якісних і кількісних емпіричних показників. До них відносяться ступінь, рівень, стан, характер та динаміка релігійності.

Ступінь релігійності є індикатором інтенсивності релігійних ознак. Він визначає силу релігійної віри, глибину й інтенсивність релігійних почуттів та переживань, активність культових дій, засвоєння релігійних ідей, норм, цінностей. Традиційно розрізняють низький, середній і високий ступінь релігійної переконаності. Цей показник найчастіше використовують в дослідженнях індивідуальної релігійності.

Рівень релігійності - кількісний показник, індикатор екстенсивності релігійних ознак, що відображає територіальне (село, місто, регіон) та соціально-демографічне (робітники, селяни, інтелігенція, молодь, пенсіонери, жінки, чоловіки і т. ін.) поширення релігій. Він означає відсоткове співвідношення реальної кількості віруючих до всього дорослого населення досліджуваного регіону. Рівень релігійності може бути низьким, середнім (нижчим або вищим середнього) і високим. Його застосовують в дослідженнях ідентичної релігійності.

Стан релігійності - інтегральна характеристика процесу змін і розвитку релігійних явищ та властивостей в межах колективної, а також й індивідуальної релігійної свідомості. Цим терміном позначається конкретне становище у сфері релігійних відносин в тій чи іншій конфесії, релігійній чи соціально-демографічній групі, населеному пункті тощо. Позначається ним також система упорядкованих релігійних властивостей індивіда, що визначає характер інтеріоризованого відношення "Я - надприродне". Залежно від конкретних історичних умов стан релігійності може характеризуватися занепадом чи піднесенням, послабленням або посиленням, відходом від релігії і, навпаки,

релігійним наверненням, низьким і високим рівнем релігійної діяльності тощо.

Перехід від одного стану релігійності до іншого прийнято називати динамікою релігійності. Об'єктивно на динаміку релігійності впливають соціально-економічні, політико-ідеологічні, демографічні, культурні, екологічні, побутові та інші чинники. Зміни стану релігійності можуть відбуватися й під впливом таких суб'єктивних чинників як пошук сенсу життя, самопізнання, самоствердження, подолання душевної кризи і т.ін.

Характер релігійності - сукупність стійких якісних особливостей, рис релігійності індивіда чи спільноти, що формуються і розвиваються в процесі релігійної діяльності. Вони є також показником специфічності й відмінності різних типів і виявів індивідуальної чи колективної релігійної свідомості. Характер релігійності є водночас показником прояву ступеню релігійності в емоційно-психологічних станах та практичних діях. Так, релігійність може виявлятися в аскетизмі, екстремізмі, фанатизмі, релігійній поміркованості й толерантності щодо держави чи інших конфесій, особистісних внутрішніх релігійних переживаннях або ж просто у дотриманні релігійних приписів. Вивчення характеру релігійності дає можливість здійснити аналіз особливостей релігійності віруючих різних конфесій, а також окремих регіонів.

Ступінь, рівень, стан, динаміка, характер релігійності визначаються за допомогою особливих ознак - критеріїв релігійності (від грецьк. kriterion - засіб для судження). Проблема критеріїв релігійності залишається недостатньо розробленою як на емпіричному, так і на теоретичному рівнях. У науковців немає єдиного підходу до вирішення цієї проблеми. На думку одних дослідників, для фіксації релігійності достатньо лише вивчення різних видів і форм релігійної поведінки, зовнішніх соціальних релігійних виявів. Інші ж вважають, що дослідити релігійність можна лише на основі суб'єктивного ставлення індивіда до релігії (релігійна самодекларація). Треті при визначені релігійності першочергове значення надають наявності в свідомості особи певних релігійних ідей (напр., поняття про Бога, надприродне тощо).

Дослідження релігійності, зважаючи на те, що вона є складним системним комплексом, повинно опиратися на систему критеріїв, а не на якийсь один окремо взятий критерій. Оскільки структуру цього комплексу складають взаємодетерміновані, нерозривно поєднані між собою релігійна свідомість і релігійна поведінка, то саме ці елементи мають становити основу системи критеріїв релігійності.

Загальною ознакою релігійної свідомості є релігійна віра. Вона включає в себе два елементи:

1) інтелектуальні - знання певних релігійних ідей та понять, наявність різних уявлень (про Бога, потойбічне життя, про походження світу й людини і т. ін.);

2) емоційно-мотивовані - прийняття, як істинних, певних релігійних ідей,

уявлень, понять і впевненість в реальному існуванні істот, властивостей і зв язків, що релігійно об'єктивовані.

Характеристику інтелектуального елементу релігійної свідомості можна визначити як зміст віри. Йому відповідають такі критерії як глибина релігійних переконань, почуттів, знання релігійних догм, норм, приписів.

Емоційному елементу релігійної свідомості відповідає поняття інтенсивності віри, а критерієм є сила емоційних переживань, які соціально зумовлені й залежать від ступеня релігійної переконаності.

В системі релігійної свідомості виокремлюють ще один важливий критерій - ступінь релігійної інформованості. Хоч цей критерій в де чому перегукується зі змістом віри, проте не може бути йому адекватним. Адже розуміння одних і тих релігійних ідей, понять, догм, норм, приписів віруючими залежно від їх статусу в релігійних організаціях, релігійної освіти тощо, може бути різним, тобто воно залежить від інформованості в релігійній сфері. Зміст та інтенсивність віри реалізуються в релігійній поведінці. Тому, вивчаючи релігійність, недостатньо зосереджуватись лише на критерії релігійної свідомості. Тут необхідно враховувати ще й критерії, що стосуються релігійної поведінки. Аналогічно поділу релігійної діяльності на культову і позакультову розрізняють також культову та позакультову релігійну поведінку. Показниками культової поведінки є участь в богослужіннях, обрядах, ритуалах, індивідуальних і колективних молитвах, причастя, сповіді, дотримання релігійних норм, приписів, установок і т. ін. До позакультової релігійної поведінки відносять місіонерську і благодійну діяльність, викладання богословських дисциплін, релігійну пропаганду, участь у роботі церковних з'їздів, конференцій, соборів, релігійне виховання в сім'ї і т.ін.

Проте не завжди культові дії (напр., хрестини, участь в релігійних святкуваннях, відвідання храму, вінчання тощо) свідчать про наявність релігійності, бо ж вони можуть виконуватися і нерелігійними людьми, які мотивують свої вчинки, наприклад, естетичними потребами, дією традиції та ін. В таких випадках зв'язок культових дій з релігійною свідомістю носить опосередкований характер.

У зв'язку з цим зростає важливість такого критерію релігійності як рівень релігійної мотивації поведінки. Лише мотивація культових дій релігійними мотивами є свідченням релігійності індивіда.

5. Релігійна духовність

Перш ніж з'ясувати природу і зміст релігійної духовності, визначимося у розумінні духовності взагалі. Існує досить багато визначень цього поняття. Одні розглядають духовність як смисловий еквівалент категорії духу, репрезент всієї змістовної насиченості феномену духовного. Відтак вона тоді обіймає

надзвичайно широкий спектр різних явищ - від конкретних духовних утворень (знання, ідеал, мета тощо) до об'єктивних, предметних і соціально-інституалізованих форм духовного життя. Інші визначають духовність як принцип самобудови особистості, здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт людини на морально-етичній основі, створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність особистості, її свобода від жорсткої залежності перед постійно змінюваними ситуаціями.[3]

Духовність передбачає не просто орієнтацію на загальнолюдські цінності, а й здатність будувати своє життя відповідно до них, ставити високі цілі та досягати їх. Вона охоплює водночас різні сфери людської діяльності, свідомості, мислення у їх єдності. Духовність за своєю сутністю - це спрямованість на свободу і творчість та їх реалізація. М.Бердяєв визначає духовність, як вільну творчу працю духу у прагненні до свободи, звільнення від пасивності матеріального світу. Мислитель вибудовує таку логічну низку понять: "Свобода - творчість - духовність - особистість". Відтак особистість може реалізувати себе тільки у творчій праці, зорієнтованій на звільнення її внутрішніх потенцій.

Духовність можна поділити на світську та релігійну. Основний критерій, за яким вони розрізняються - наявність в останньої віри, впевненості в існуванні чогось божественного, сакрального. Релігійна духовність - надто складне утворення, яке включає в себе ряд визначеностей. Насамперед вона є особливим станом віруючої людини, пов'язаним з глибинним відчуттям нею чогось сакрального, понадбуттєвого. До того ж, релігійна духовність постає як зумовлене вірою відображення особистістю навколишньої дійсності на рівні високих морально-етичних засад. Ця духовність водночас є також процесом самовизначення, самоутвердження людини в світі, формування високих духовних цінностей на основі віри в існування божественних сил. Вона притаманна як окремій особі, так і великим спільнотам в цілому. Кожний народ, нація має особливу релігійну духовність, яка формується на основі як зовнішніх чинників буття (географічних, історичних, господарських та ін.), так і внутрішніх (особливостей емоційно-психологічної сфери, загалом ментальності даного народу.[4] Крім того, слід відрізняти буденну й богословську релігійну духовність.

В основі як світської, так і релігійної духовності лежить моральність.

Моральність в світській духовності спрямована на дотримання високих морально-етичних цінностей. Проте вона витікає тільки з внутрішнього світу особистості і формується під впливом культури певного суспільства. Відповідно

Див.: Пролеєв С. В. Духовность и бытие человека. - К., 1992. - С. 15-16. ' Контуры духовности, новые контексты идентификации // Вопр. философии.- 1992.— №12.
[4] Див.: Колодний А. М, Філіпович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан.-Львів 1996. - С 3.

до рівня розвитку спільноти, вона може перебувати на різних етапах свого формування. Моральність первісного суспільства значно відрізняється від моральності сучасності. Моральні норми та цінності в будь-якому суспільстві підтримують певний рівень культури життя його спільноти. Як зазначає Ж.-Ж. Руссо в своєму "Суспільному договорі", норми моралі створені людством в процесі його розвитку з метою забезпечення нормального співіснування громадян країни. Ці цінності постають засобами підтримки порядку і толерантного співжиття в громадянському суспільстві тоді, коли кожний окремий індивід віддає частину своїх свобод суспільству і дотримується певних моральних вимог, щоб отримати у відповідь захист від людської спільноти. В І.Канта моральність базується на категоричному імперативі - внутрішньому законі особистості, який регламентує її поведінку. Але звідки він береться, філософ не може визначити: це - сфера "речей в собі", які неможливо осягнути за допомогою розуму.

В релігійній духовності моральність, як її складова, також передбачає дотримання високих духовних цінностей, але шляхи їх формування дещо інші. Ще в античності більшість філософів відзначали, що доброчинності даровані нам вищим сакральним світом. Платон вищими цінностями вважав Благо, Добро, Істину, Красу. Вони існують тільки в божественному світі об'єктивних ідей, а всі прояви цих цінностей на Землі є лише намаганням наблизитися до них. Арістотель вважав вищими етичними цінностями розсудливість, мудрість, доброчинність; вони наявні в душі кожної людини і їх потрібно лише виявити й розвинути, що й повинне здійснити громадянське суспільство. Лейбніц вважав, що всі цінності в зжатому, потенційному стані знаходяться в душі людини, яка є самодостатньою, вічною, неподільною, саморухомою монадою, яка створена Богом. Людина, розвиваючись і формуючись як особистість, повинна їх актуалізувати. Сучасна богословська думка вказує на те, що всі моральні цінності даровані нам Творцем, який є вищою універсальною цінністю, взірцем духовної досконалості. Таким чином, моральність є складовою частиною як релігійної, так і світської духовності.

Вершиною морального відношення до світу є святість. Як відзначав Е.Дюркгейм, святість є найважливішою цінністю, яку тільки може визнавати людина. Проте не можна святість розглядати тільки як цінність. Святість - це шлях, яким досягається духовність. В широкому розумінні вона включає в себе весь комплекс цінностей, які належать віруючій людині, але в їх найбільш глибинних виявах. Святість віруючої людини - це насамперед дотримання високих моральних заповідей, дарованих людині Богом, шлях наближення до його Царства. Тому святість для християн постає в основному в ролі засобу єднання їх з Церквою, котра робить їх співпричетними до Бога, святих, життя у Христі.

Але не у всіх конфесіях святість позначає єдність віруючих в лоні церкви.

У протестантів вона передбачає насамперед наявність глибинної віри в душі кожного, яка, власне, й спрямовує все її життя. Найбільш повно цим поняттям користуються в православ'ї, де всі грані буття віруючої людини спрямовані на досягнення вищої святості, вищої духовності, взірцем якої є Бог.

Три святі речі традиційно виділяються в християнстві: проповідництво, життя й служіння, дотримання яких зміцнює Церкву і наближає віруючого до вищого Божественного світу. Тільки через святість, дотримання високих моральних цінностей людина може досягнути глибин свого власного духу.

Людина прийшла в цей світ, щоб зрозуміти мету свого перебування в ньому. Саме духовність визначає шлях, по якому потрібно йти, щоб вирішити це основоположне питання. Людина народжується, щоб пізнавати себе, досягти вершин досконалості, довершеності і змінювати навколишній світ, проектуючи на нього свій дух й одухотворюючи в такий спосіб його своєю Красотою, Добром і Любов'ю. Це і є шлях співтворчості, співбуття людини з Богом, яка, проходячи через труднощі й випробування загартовується і розвивається. Головним завданням цього буття є прагнення досягнути, як зразка, досконалості буття Христа, який був досконалим, як досконалим є Отець Небесний. Це досягається шляхом святості, яка і є основою нашої духовності.

В праці німецького дослідника Р.Отто "Святе" - це поняття для позначення чогось глибинного, божественного, що викликає почуття благоговіння і жаху. Воно протиставиться профанному як чомусь зовнішньому, неістотному. У римлян цей термін застосовується для позначення всього, що знаходиться перед культовими спорудами. Сакральне - це щось чисте, глибоке, благородне, на противагу нечистому і потворному. Сакральне за своєю сутністю є чимось унікальним, відстороненим, незвичайним. Поняття святе близьке за своїм змістом до поняття священне. Якщо ми візьмемо найбільш поширені визначення цих понять, то побачимо, що священне наділене абсолютною довершеністю, святістю, визнане божественним, пов'язане з релігійним культом, а святе є божественним, наділеним вищою досконалістю та силою, тим, що глибоко шанується. Отже, характеристики, які позначаються цими поняттями, мають відношення до вищого, божественного, духовного. Всі вони лежать в основі релігійної духовності.

Досить тісно релігійна духовність співвідноситься з такими поняттями, як духовість, душевність, тілесність. То ж визначимо їх змістовну наповненість.

Душевність і духовість відрізняються між собою. Душа (грецьке - психея) - це певна нематеріальна сутність, що є носієм життя. Вона є сукупністю психічних властивостей людини. Дух в філософському плані - це самосвідомість людини як суб'єкта пізнання, волі і дії. Він є вищим началом людини, її глибинною сутністю. В християнстві Дух - це іскра Божа, частинка Святого Духу в людині , яка постійно прагне до свого Творця. Душа поєднує Дух з тілом, є зв'язуючою ланкою між ними. Тому душевність - це насамперед емоційність,

чуттєвість, здатність сприймати моральні проблеми і втілювати їх в життя. Духовна людина - це добра, порядна, сердечна людина, яка глибинно усвідомлює свою власну сутність і відповідно важливість здійснення тих чи інших моральних вчинків. Душевна людина також робить добро, але не завжди тому, що глибоко усвідомлює його природу, а тому, що вона так вихована. Це лише духовість включає в себе глибинне розуміння людиною самої себе, сенсу свого буття, основоположних проблем, що є добро та зло. Тому духовість можна пов'язувати з такими поняттями, як зрілість, мудрість, бо ж, пройшовши ряд випробувань, людина набуває життєвого досвіду і глибину буттєвого розуміння. Душевність включає в себе насамперед емоційні переживання щодо тих чи інших проблем, а глибина цих переживань безпосередньо витікає з рівня їх усвідомлення, що й здійснюється через духовість. Отже, не можна протиставляти душевність і духовість, оскільки вони є взаємопов'язаними компонентами будь-якої особистості.

Ще є один важливий елемент особистості. Це - тілесність, плотність. Тіло, згідно релігійних поглядів, - це та матеріальна оболонка, в якій перебуває душа та дух людини. Воно протипоставиться душі, оскільки спокушає її тілесними насолодами. Але водночас тіло є "храмом Духа Святого", тому про нього потрібно піклуватися і тримати в чистоті. Хоч тіло й спокушує душу до здійснення гріхів, але в той же час воно є стимулом її зростання, бо ж, проходячи тілесні випробування, людина зростає духовно. В кінці ж часів буття на Землі, згідно християнських канонів, тіло воскресне разом з душею і духом й буде складати цілісну істоту, якою став Христос після свого воскресіння. Таким чином, духовість, душевність і тілесність становлять нерозривну єдність духовності особистості.

Вводячи в науковий обіг поняття "духовість", український мислитель Ст.Ярмусь визначає її як свідому активність людського духу, яка веде й підносить людину до ідеалу добра, до того, що її облагороджує. Він зазначає, що це все те, що допомагає людині проявляти у собі прагнення й стремління до вищого ідеалу, до божественного світу. Сама духовість, на думку Ст.Ярмуся, об'єднує активність розуму, серця і духу особистості, тобто всі прояви її життя, натхненного ідеалом Найвищого Добра, Благодатного Божественного Духу. Найзріліша духовість людини складається з її активності, яка постає із Віри, Надії і Любові.[5]

Таким чином, релігійна духовість це така активність людського духу, яка спрямована на досягнення вищих цінностей - Добра, Істини й Любові. СтЛрмусь та деякі інші зарубіжні дослідники, зокрема французький вчений - отець Люїс Буєр виділяють два рівні релігійної духовості. Ними є насамперед офіційна церковна духовість і духовість, що виражається через різні народні традиції та

' СтЯрмусь. Духовість українського народу.- Вінніпег, 1984. - С. ЗО.

повчання. Ст.Ярмусь пов'язує виділення цих двох рівнів з аспектами сприйняття релігії та розуміння її сутності. Критерієм першого є церковно-віросповідна нормативність, а критерій другого полягає в етико-фідеїстичному прагматизмі.

Сутність останнього своїм виявом має таке життя і переживання особистості, коли відчувається якийсь глибинний зв'язок з чимось Божественним, сакральним, якщо воно навіть не оформилось в якусь певну форму. Це і є якраз відчуття причетності до чогось високого, священного, яке було і є завжди у кожного народу, в тому числі й українського. І для цього не обов'язково треба бути лише християнином. Так, наявний до прийняття християнства духовний рівень життя нашого народу навіть перевищував греків, від яких вони перейняли Віру Христову. Ст.Ярмусь відзначає, "що навіть тоді, коли русичі (предки українського народу) не були християнами, під оглядом етичного аспекту своїх релігійних вірувань вони перевершували християнську Грецію".[6]

Церковно-віросповідний рівень духовості передбачає насамперед знання й виконання різних норм (догмати, канони, церковний устав, церковний молитвослов), які потрібні для правдивого сповідування християнського вчення. Проте на цьому рівні не можуть бути всі послідовники певних віровизнаних. Так, для нашого народу не є властивим дуже глибоке знання Священного Писання, але це не заважає йому мати досить глибоку віру.

Таким чином, духовість не є принципово відмінною від духовності. За своєю суттю вони є синонімічними. Духовість в собі передбачає насамперед власну діяльність духу людини з наближення до Божественного, а також такі емоційні компоненти, як Віра, Надія та Любов, які скоріше можна пов'язати з душевними переживаннями. Відтак духовість є, власне, першим рівнем духовності поруч із душевністю та тілесністю. Саме вживання цього терміну пов'язано з особливостями мови представників діаспори. В цьому контексті ми можемо вважати, що ці явища однопорядкові.

Релігійна духовність особистості виявляється через релігійну свідомість, релігійний світогляд, систему прийнятих нею релігійних цінностей. Вона визначає ставлення віруючої людини до навколишньої реальності, до буття. Буття - це засіб ствердження людини в світі і форма відкриття людини світу. І тут потрібно чітко окреслити саме розуміння буття. Якщо буття - це все те, що оточує людину і протистоїть її духові, то завдання особистості одухотворювати й змінювати це буття. По Хайдеггеру, буття в своїй основі є об'єктивною реальністю, існуючою перед людським існуванням. В цьому розумінні вона є духовно нейтральною і морально невизначеною. Лише прийшовши в це буття, людина починає його опановувати і пізнавати. Тому людське буття найбільш повно розкриває змістовність світового цілого, тобто воно є саморозкриттям

Там само. - С 18.

буття як такого.

В релігійному світогляді буття - це все, що створене вищим Божественним началом. Відтак воно уже з самого свого початку є одухотвореним. Тому буття віруючої людини направлене на усвідомлення і прийняття цього факту. Але оскільки ця людина не може якось підтвердити факт існування Божественного, то воно для неї стає актом віри. Саме виходячи з віри в існування чогось Божественного, надбуттєвого віруючий визначає сенс свого існування й свої цілі. Віра постає складовою частиною релігійної духовності.

Релігійна духовність має певну сферу свого застосування. Нею є духовне буття. Але яким чином його визначати і чи взагалі піддається воно якомусь вивченню, то є проблема. Духовна сфера постає перед нами як дуже хитка і невизначена реальність. Ми лише можемо переживати її внутрішньо. Тому й виникло питання, чи вона справді реально існує, а чи ж це лише витвір нашої свідомості.

Ще Платон виділяв вищу духовну сферу, яку він називав царством об'єктивних ідей і яку, на його переконання, неможливо осягнути за допомогою розуму. Шлях до безпосереднього контакту з духовним лежить або через визнання кожним достовірності безпосереднього внутрішнього почуття, тобто констатацію кожною особою наявності в ній духовних сутностей - душі та духу; або ж через низку філософських обґрунтувань, які створюють теоретичну основу пізнання духовного.

Таким чином, з одного боку, духовне, як предмет релігійної духовності, є ідеальною реальністю, яка недосяжна для емпіричного спостереження і яку неможливо вичерпно описати ні в чисто об'єктивних, ні в чисто суб'єктивних термінах, ні в поняттях суб'єктно-об'єктної взаємодії. З другого боку, воно є основою існування внутрішнього світу будь-якої людини, тому що кожна особа, навіть найбільш аморальна, не може не мати духовного начала.

Тут ми підходимо до співвідношення поняття духовного та ідеального. Саме поняття ідеального походить від платонівських "ідей", "ейдосів" - досконалих сутностей речей. Ідеальне - це істинне буття речей. Але поступово розуміння ідеального змінювалося й набувало значення чогось, що протистоять матеріальному, як фізично даному, тілесному. В цьому розумінні ідеальне близьке до духовного, так як воно асоціювалось з психічним, внутрішньо даним, нечуттєвим.

Духовні явища і процеси є ідеальними, позачуттєвими. У цьому аспекті вони протистоять матеріальному, яке розуміється як властивість бути об'єктивною реальністю. Тому ідеальне, на противагу матеріальному, ставало суб'єктивною реальністю, якою й були духовні явища.

У співставленні з матеріальними процесами духовне визначалось через ідеальне як його сутнісна характеристика. Але це чисто матеріалістичне розуміння як ідеального, так і духовного, що є похідним від матеріального. Ми ж

не можемо вважати, що матеріальне є чисто об'єктивне, а духовне - чисто суб'єктивне. В релігійній свідомості навпаки, тут духовна реальність є істинною, об'єктивною реальністю, а матеріальне - похідним від неї. Інша справа, яким чином можна пізнати цю реальність і взагалі чи можна її пізнати. Це є можливим лише завдяки осягненню духовного світу, яке може здійснюватись через внутрішній світ особистості при обов'язковій наявності віри.

Тепер щодо співвідношення релігійної свідомості та релігійної духовності. Релігійна свідомість - це відображення об'єктивної дійсності у формі образів, уявлень, понять, ідей, почуттів, які постають на основі впевненості особистості в існуванні Божественного. Категорії духовності та свідомості дуже тісно між собою взаємопов'язані. В класичній філософії поняття свідомості асоціювалося з таким терміном, як мислення, психіка, дух. Р.Декарт під свідомістю розумів всю сукупність духовних явищ і процесів в їх єдиній цілісності. В сферу свідомості потрапляє весь зовнішній та внутрішній досвід людини. У зв'язку з цим свідомість стає всезагальною характеристикою людини й універсальним визначенням її духу. Але не можна повністю ототожнювати свідоме з духовним, останнє має набагато глибше коріння, яке лежить в сфері несвідомого.

Свідомість - це лише невеликий острівець в безмежному морі безсвідомого. Небезпідставно З.Фрейд називав його рушієм всіх наших вчинків. Якщо Я (Его) є носієм свідомості, то душа є носієм безсвідомого. Саме з безсвідомим пов'язані такі цікаві психологічні феномени, як інтуїція, прозріння. Всі творчі починання формуються в безсвідомому, а вже потім актуалізуються в свідомості. Не даремно вважають, що зв'язок з Божественним здійснюється через підсвідомість. В основі людського буття завжди лежить підсвідома впевненість в існуванні чогось сакрального, понадбуттєвого.

Таким чином, свідомість не вичерпує феномен духовного, а навпаки - дух є носієм свідомості, яка направлена на осмислення людиною свого власного буття і буття світу в цілому. Свідомість є своєрідною іпостассю духу. Вона може вводити в свою сферу будь-яке явище як навколишнього, так і внутрішнього світу, актуалізуючи його. Тому саме свідомість може виступати в ролі представника феномена духовного в цілому.

Релігійна свідомість проходить декілька етапів в процесі свого формування: 1. світовідчуття, світосприйняття. 2. світорозуміння. 3. світопереживання. 4. світоперетворення.

Перш ніж у віруючої людини сформується певна цілісна картина світу і система духовних цінностей, що визначає її поведінку, вона повинна сприйняти й відчути явища і процеси навколишньої дійсності. Ці функції виконує свідомість цієї людини, яка, отримуючи зовнішні данні, активно переробляє їх і користується ними, а також продуктами переробки для створення образу людини, природи, суспільства. Але цей відображальний процес є вибірковим. Він відбувається відповідно до принципів тієї чи іншої релігії. Переробивши всю

одержану інформацію, свідомість створює цілісну картину світу, яка лежить в основі світосприйняття.

Релігійне світосприйняття - це особливе цілісне бачення світу, для якого характерні елементи образності, чуттєво-наочні уявлення про світопорядок, про походження й будову всього сущого, які витікають із певних релігійних ідей та уявлень. Світопереживання - це емоційне ставлення до певної цілісної реальності, яка уже створена в своїй уяві віруючою людиною. В основі світопереживання лежать релігійні почуття, настрої віруючої людини. Вони можуть мати різну спрямованість: як негативну (почуття страху Господнього), так і позитивну (любові, милосердя, благоговіння перед величчю Творця). Але основна їх функція - це закріплення і подальше поглиблення віри особистості. На цьому етапі, коли у віруючої людини вже створена цілісна релігійна картина світу і вона має сформований духовний стержень, настає черга здійснення діяльності людини з перетворення навколишньої дійсності. Це перетворення відбувається на основі глибинних моральних засад особистості, з чітким усвідомленням місця й призначення людини в світі.

Людина, як цілісна істота, як образ і подоба Божа, повинна змінювати й одухотворювати своє довкілля, активно сприяючи втіленню в ньому вищих духовних цінностей добра, любові, істини, красоти. І тут особистість стає подібною Богові, оскільки вона також є співтворцем навколишнього світу.

Основними шляхами формування релігійної духовності є розум, воля та почуття. Розум лежить в основі перших двох етапів формування релігійної духовності, а саме світорозуміння і світосприйняття. Почуття ж лежать в основі світопереживання, а воля - в основі світоперетворення. Але, перш ніж виявляти певну активність, людина повинна насамперед усвідомити, чому вона діє і для чого, тобто потрібно виділяти також зацікавлення, потреби й цінності, якими керується людина при виборі мети. Головним спрямовуючим елементом при цьому все ж є віра, яка й структурує всі ці елементи, поєднуючи їх в єдину цілісність.

Можемо зробити тепер такий висновок: релігійна духовність - це досить складний культурний феномен, який може мати декілька визначень. Це і глибинні стани віруючої людини, які пов'язані з відчуттям чогось Божественного, сакрального, понадбуттєвого, і відображення переживань, перетворення навколишньої дійсності, що здійснюється на основі високих морально-етичних засад. Релігійна духовність це також і 'процес самовизначеності, самовиявлення віруючої людини в світі, формування у неї високих духовних цінностей. Вона не може зводитись ні до релігійності, ні до моральності, ні до душевності, ні до духовості. Вони є її складовими частинами.

Етапи формування релігійної духовності - це світовідчуття, світосприйняття, світорозуміння, світопереживання і світоперетворення. Шляхи формування релігійної духовності - розум, почуття і воля, які об'єднуються

релігійною вірою. Основою релігійної духовності є поняття священного, яке об'єднує в собі весь комплекс цінностей і є тим абсолютно довершеним, досконалим, святим, до чого прагне віруюча особистість.

6. Релігійне життя як релігійне діяння

Стрижень будь-якої ідеологічної системи складає світогляд, який вона обстоює і який визначає її головний зміст і характер. А оскільки світогляд це - передусім певна система уявлень про світ і місце в ньому людини, то в центрі його стоїть саме людина. За допомогою світогляду людина визначає своє місце в системі природних і суспільних явищ, своє ставлення до них. Іншими словами, світогляд завжди є засобом самовираження людиною своєї сутності, засобом оволодівання довколишнім світом.

Характерною рисою релігійного світогляду є те, що він передбачає існування поза земним буттєвим планом якогось іншого і від'ємного буття, що перевищує його ціннісно і яке, в інтерпретації різних релігійних систем, так чи інакше постає як ірраціональна, надприродна, духовно-божественна сфера. Остання виступає обумовленим місцем помешкання Божества, сферою буття Бога. Саме вона постає подавачем вищих смислів для людини.

Наріжним каменем будь-якої релігії є її антропологічна концепція, яка ставить на меті визначити сутнісні орієнтири людини, окреслити ідейні рамки її буття, репрезентувати уявлення про її сутність, призначення в земному житті. Головне завдання релігійної системи становить акт прилучення й підпорядкування людини духовно-божественній сфері як трансцендентного буття Бога. Віра в реальну наявність останнього передбачає нове осмислення себе, що, зрештою, підводить релігійного індивіда до бажання бути включеним в це трансцендентне буття, встановлювати інтимні стосунки з ним, мати свідомість, притаманну Богові. Зауважимо, що в цьому контексті все буття людини витлумачується як певна арена щодо реалізації цих помислів. Відтак релігійне життя індивіда набирає статусу релігійного діяння.

В такий спосіб уявлення про Божественне, теологічні уявлення про світ, який постає в інтерпретації релігії як той, що скеровується Божественним, неодмінно переносяться в контекст особистого й суспільного життя. Згідно з цим усе релігійне життя людини підпорядковується одному, але вельми важливому чиннику - практичній реалізації релігійної ідеї, тобто реалізації ідеї надприродного як скеровуючого вищого й головного принципу на тлі особистісного життя. Власне кажучи, релігійна особа виступає як певний носій надприродного знання, як ретранслятор принципів Божественного буття.

Зауважимо, що людина, яка підпорядкована впливу віроповчальної системи, в процесі сприйняття обстоюваних нею ідей поволі намагається творити

особистий релігійний світ на зразок світу Божественного, що виявляється в наступному - вона випрацьовує особливу особистісну установку на сприйняття оточуючої її дійсності. Іншими словами, усвідомлюючи ті чи інші релігійні ідеї, особа відтворює у власній свідомості схему й логіку релігійної ідеології. Саме останнє змушує її оцінювати усі явища життя за їх зв'язками з релігійними ідеями, тобто з точки зору специфічної ієрархії релігійних - як надприродних чи Божественних - цінностей.

Зазначимо тут принагідно, що метою релігійного життя є життя в тісному контакті з Божественним, життя з Богом. В контексті релігійного вчення воно аж ніяк не є результатом якихось зовнішніх подій чи розумних вчинків людини, як і не може розцінюватися як якась ілюзорна чи екстатична практика, оскільки для релігійної особи Бог, Божественне буття хоч і постає як ірраціональне буття, проте існує для неї реально (навіть реальніше, аніж усе земне буття).

Релігійна людина не просто мислить про надприродне, не просто уявляє його собі чи створює в своїй фантазії, а вірить в те, що надприродні образи існують реально, оскільки її молитовна чи медитативна практика має двобічний зв'язок, має відповідь і реальне відчуття присутності Божественного (Бога, духів, ангелів, надприродних істот тощо) навколо себе, реально відчуває його піклування, заступництво у своєму житті як відповідь на молитовні прохання. Зауважимо, що переживання цієї постійної єдності з Божественним, на думку релігійної особи, є актом внутрішнього надприродного озаріння, невиразним суб'єктивним станом, під час якого людина неначе виходить за межі власної свідомості, вступає в стосунки із свідомістю Бога, розчиняється в ній, не втрачаючи при цьому своєї індивідуальності.

Зазначимо поруч, що світоглядні схеми, репрезентовані релігійною ідеологією, в першу чергу направлені на те, щоб підвести людину до відкриття існування певного надбуття, буття Бога і в його світлі ціннісно принизити, виставити його як щось інше, порівнюючи з ним, постале малозначимим, навіть ворожим щодо людини. Відтак сенсом людського життя стає прагнення до ірраціонального надбуття з тим, щоб відкрити для себе нові істинні смисли, нові буттєві дороговкази. Цей надприродний фактор глибоко переживається й виступає фокусом не лише всіх емоційно-психічних процесів. Він становить центр усіх практичних дій віруючого з надприродним об'єктом. А оскільки релігійна особа переконана, що останній безпосередньо проявляє себе в матеріальному, то звідси висновок, що надприродний чинник здатний також здійснювати вплив і на її особисте життя. Такий вплив виявляється в акті особистого релігійного служіння особи. Воно здійснюється в межах певної визначеної релігією схеми. Останнє проявляє себе в культі як практичному релігійному служінні.

За допомогою системи певних, релігійно значимих дій віруюча особа прагне вступити в безпосередній контакт із надприродним об'єктом з тим, аби

реалізувати надприродний фактор, що складає її особистісну мету, тією чи іншою мірою у власному житті, тобто матеріалізувати його, перенести засобом культової дії принципи ірраціонального, духовно-божественного в матеріальне, втілити їх на особистісному рівні. Невід'ємною частиною релігійного життя є релігійна практика.

У цьому контексті мусимо звернути увагу і на проблему релігійної віри. Будучи невід'ємною ознакою релігійної свідомості, саме віра як така складає той проміжний сегмент між релігійним знанням і практичною дією як безпосередньою реалізацією його положень, слугує основою певних дій індивіда. Іншими словами, віра в надприродне, поєднуючи в собі особливі практичні відносини з об'єктом релігійної віри, здійснює вплив на увесь буттєвий простір людини. Тож маючи, як ми вже зазначили, двобічний зв'язок, вона вимагає особливого служіння об'єкту віри.

У цьому відношенні релігійний культ виступає тим інструментом, завдяки якому і на підставі якого здійснюється реалізація тих практичних установок, що закладені у віровченні. Відтак релігійна віра спонукає до обов'язкової дії, що виявляє себе в різного роду культових дійствах, які зорієнтовані на підтримку тісного зв'язку між надприродним і релігійною особою.

Проте індивідуальне релігійне життя людини не зводиться лише до її культового служіння. Останнє, хоч і є головним засобом відносин і зв'язків особи з надприродним, але не може визначати й зумовлювати все релігійне життя індивіда, оскільки воно передусім вимагає специфічного релігійного діяння як певного специфічного життєвого стилю релігійної особи.

Так, релігійна людина, перебуваючи в тісному й постійному контакті з надприродним об'єктом на основі тієї ідеологічної схеми, яку пропонує їй релігійна система, здійснює процес усвідомлення зафіксованого у релігії досвіду. Останнє призводить до свідомого релігійного діяння за схемою, яка наперед, в ідеальній формі викладена у віровченні й знайшла відображення у свідомості людини. Це спричинює особливе її ставлення й оцінку всього навколишнього, а також самого себе, оскільки здійснюється через призму цієї схеми.

Почасти це є вірним. Одначе одні й ті самі релігійні ідеї й уявлення, як це засвідчує конкретний досвід, у свідомості окремих віруючих набувають різного змісту, свого власного розуміння. З цього випливає, що релігійні ідеї, які репрезентує перед віруючим окрема релігійна група, по-різному впливають на структуру їхньої свідомості, приносять власне розуміння релігійного об'єкту, впливаючи на систему мотивів і вчинків. Відтак індивідуальне релігійне діяння різні особи оцінюють у неоднакових ідейно-практичних спектрах.

Одні з них пов'язують індивідуальне релігійне діяння винятково з виконанням обумовленого релігією ритуалу. Їхнє релігійне життя обмежене, так би мовити, суто зовнішнім виявом і окреслене лише стінами будівлі релігійної громади. Це свідчить про досить низький рівень релігійності подібних осіб. Інші

ж - розуміють своє релігійне життя як активну особисту дію і пов'язують його передусім з індивідуальною релігійною практикою, якимсь своїм релігійним покликанням.

Релігійне діяння таких людей в першу чергу зорієнтоване на відтворення принципів Божественного буття на тлі особистого життя. Воно не зачинене в шкаралупу храмової служби, бо ж метою має не просто звести на індивідуальний рівень свідомість Бога, а стати повноправною його частиною. Дня подібного типу віруючого важливо навчитися думати в контексті Божественної свідомості, співставляти власні вчинки з контекстом релігійних настанов чи заповідей як регуляторів системи мотивів і вчинків людини.

Проте зауважимо, що виконання релігійних заповідей лише частково підводять особу до сприйняття Бога, оскільки воно не здатне повністю впливати на увесь комплекс її буття. Так, для християнина конче важливо, як це повчає християнська релігія, поруч із збереженням обумовленої культом системи заповідей, також "зодягнутися Господом Ісусом Христом". Це означає, що виконання Божих заповідей, культових дій віруючим мусить бути зумовлене передуючим цьому чинником. Йому передусім слід почати мислити розумом Христа, стати самим Христом, тобто перетворити себе на Бога. З цього слідує, що релігійна особа мусить визнавати святість всього сущого, розгледіти себе не лише як функціонально корисну скінченність, а й самоцінність, усвідомити свою співпричетність до Божественного буття. Власне, саме це складає головну віроповчальну ідею християнства - здійснити акт повної видозміни людини, що зумовлює водночас зміни її ціннісних духовно-моральних орієнтирів, а відтак викликає оновлення її поведінкових, морально-етичних норм.

А оскільки духовно-моральні цінності як релігійні цілі є збуджуючими силами ідеального порядку, то вони пронизують своїм змістом усі мотиви й вчинки релігійного індивіда. Постаючи смисловою базою для моральних оцінок, вони постають необхідним регулятором його соціальної поведінки.

Відтак цінності, обстоювані релігійною системою, з неодмінністю мусять бути пов'язані із всім індивідуальним життєвим укладом, із щоденним буттям людини, її потребами та інтересами. Однак здійснити реальний вплив цінності зможуть лише в тому випадку, коли вони постають як особисті смисли особи. Так, виходячи з особливостей ціннісного ставлення до світу, релігійне життя передбачає підпорядкованість усього буття людини, її потреб, мотивів релігійному ідеалу. А це означає, що людина мусить визнати релігійний ідеал як особистий смисловий дороговказ.

Все це засвідчує той факт, що релігійне діяння особи можна уявити як низку вчинків, що вибудовуються в певну систему, бо ж скеровуються вони загальною метою - метою відображення в планах індивідуального буття релігійного ідеалу. Це в свою чергу проявляється у своєрідному знятті, в поведінці людини притаманних для цього ідеалу норм, цінностей і смислів. А

оскільки людина є перш за все соціальною істотою, то її релігійне діяння, незважаючи на те, що воно стосується насамперед її індивідуального буття, несе водночас в собі й соціальне навантаження, бо ж її поведінка впливає на взаємні стосунки між людьми в оточуючому її соціальному середовищі.

У цьому контексті можна зробити висновок, що соціальне середовище для релігійного індивіда є сферою впровадження його релігійних принципів. А оскільки більшість заповідей, які пропагуються тією чи іншою релігією, зорієнтовані здебільшого на соціум, то вони регулюють відносини між окремими індивідами. Згадаймо тут принагідно усім відомі універсальні заповіді "люби ближнього як самого себе", "не вбивай", "не чини перелюбу", "не кради", "не свідчи неправдиво на свого ближнього". Маючи за свою основу морально-етичний підтекст, їх можна звести до спільного знаменника: вони, з одного боку, мають доброчинний характер, а з іншого - в своїй основі мають певну соціальну домінанту.

Отже, релігійне життя постає як релігійне діяння за умови, що воно є не просто соціальним діянням , а й діянням доброчинним. Зауважимо принагідно, що характерною рисою Бога, як це видно із віроповчальних систем багатьох релігій, є саме його добрість. Він уособлює в собі ідеальне Добро, сам є тим ідеальним Добром. Саме ця риса Божества виступає стрижневою парадигмою релігійних моральних систем, зокрема іудаїзму, християнства й ісламу. Вона спонукає віруючого до доброчинних вчинків, оскільки, по-перше, Бог є Добром; по-друге, віруючий намагається культивувати в собі свідомість Бога, тобто уподібнитись йому, бути добрим як Бог; по-третє, переносити його добрість на стосунки між людьми, а відтак здійснювати доброчинність. Згідно віроповчальних положень вищезгаданих релігійних систем, людині не властиво бути сповна доброю. Лише в еманаціях Божественного буття окрема особа здатна стати цілком доброю, чинити справжнє добро як Бог.

Разом з цим релігійне діяння не є лише особливістю окремого індивіда, але й є прерогативою релігійної групи, а то й конфесії, до якої відносить себе останній. Так, специфічним діянням релігійної групи є передусім відправлення культу, тобто діяльність, що пов'язана із ставленням до надприродного. Інтегруючу й регулятивну роль грає тут сукупність ідей, уявлень, принципів і норм, що обумовлюють і спонукають індивіда розуміти власне релігійне життя як релігійне діяння.

За цих умов поведінка релігійної особи визначається релігійною схемою, яку розгортає перед нею пропаговане релігійною групою релігійне вчення. Іншими словами, її поведінка знаходиться в повній залежності від релігійного світогляду, що культивується громадою. У цьому сенсі релігійність людини і похідна від неї релігійна діяльність залежить значною мірою також від конфесійного віровчення та інтерпретації конфесією надприродного об'єкту як релігійного ідеалу. Конфесійна віроповчальна система, впливаючи на свідомість

особи, також значною мірою визначає її світогляд. Накопичуючись, вона не лише усвідомлюється, але й індивідуально переживається.

В такий спосіб різні події життя оцінюються особою не лише з позиції власного релігійного досвіду, який вона набуває, безпосередньо спілкуючись із сформованим в її свідомості надприродним об'єктом, але й водночас структурується навколо засвоєних нею загальноконфесійних ідей. Увесь життєвий досвід формується не лише навколо особистого релігійного досвіду, а й навколо віроповчальної інформації. У свою чергу це зумовлює й загальний характер її релігійного життя як релігійного діяння.

Отже, релігійне життя неодмінно передбачає релігійну практику як активну діяльність віруючого, у процесі якої (практики) останній здійснює перенесення релігійних ідей у своє повсякдення, впроваджує їх спочатку на особистісному буттєвому рівні, а згодом переносить і на соціальне середовище.

7. **Релігійна громада - первинний осередок життя віруючих**

Громада являє собою первинне об'єднання віруючих, які належать до певного релігійного напрямку. Релігійних індивідів об'єднує в громаду насамперед спільне визнання культивованого й поширюваного ними віровчення. Будучи добровільним об'єднанням осіб, що бажають разом задовольняти свої релігійні потреби, громада організаційно й структурно формується в безпосередній залежності від тих релігійно-доктринальних положень, які спільно сповідують члени цієї спільноти і бажають бути об'єднаними.

Організаційні типи громад. Обстоюване членами місцевої громади віровчення визначає тип організаційної структури громади. При наявності центрального органу керівництва релігійного напрямку ця громада як добровільне об'єднання його послідовників мусить визнавати верховенство його над собою. З часу свого створення така громада автоматично включається до загальної системи і структури певної конфесії, а відтак займає лише відносно автономний статус в її межах, оскільки ідеологічно, організаційно, матеріально, фінансово є їй підзвітною і залежною, тобто формально є релігійною одиницею чи первинною релігійною інстанцією.

Схема подібної субординації в рамках конкретної релігійної організації, як правило, не існує поза інститутом професійних священнослужителів. В межах конкретної загально-релігійної установи останній передбачає встановлення системи чіткої ієрархії, наявність якої впроваджує на рівні місцевих громад поділ на професійних священнослужителів і простих віруючих чи, розуміючи це в контексті віровчення окремих християнських конфесій, на клір і мирян.

В свою чергу подібна ієрархічна будова, беручи початок на рівні окремої місцевої громади з певного священнослужителя як її лідера, певною мірою

виправдана, оскільки забезпечує, по-перше, на місцевому рівні чітку підпорядкованість кожного члена громади лідеру, пастору чи керівнику, а, по-друге, на рівні усієї конфесії забезпечує підпорядкованість кожної окремої місцевої громади центральному керівному органу, встановлюючи відтак цілковитий контроль центру над окремими місцевими громадами. Як правило, громади ієрархічного типу обстоюють ідею підпорядкованості також однієї громади щодо іншої. Останнє дуже чітко спостерігається у організаційних схемах ряду традиційних християнських конфесій.

Зауважимо принагідно, що ієрархічний тип громад, будучи направленим в першу чергу на підпорядкованість і контроль місцевого релігійного осередку з боку центру, серед ряду традиційних християнських конфесій подекуди зумовлює те, що чисельний склад членів таких громад є помітно різним. Має місце нестабільність у відвідуванні окремими членами тих богослужбових заходів, які проводить громада, що засвідчує досить низький рівень їхньої релігійної самосвідомості.

Подібна ситуація має своє пояснення. Так, віддаленість мирян від лідера, що детермінована згаданим ієрархічним поділом, на місцевому рівні подекуди призводить до того, що лідер перестає бути відкритим для кожного члена. Він по суті ізолюється від виконання своєї безпосередньої роботи - бути "пастирем", проповідником релігійного вчення кожному членові громади, провісником віроповчальних положень. Подібна ситуація постає й тоді, коли лідер громади концентрує увагу лише на обрядовій відправі, проведенні лише суто культово-обрядових заходів, занедбуючи безпосередню щиросердечну роботу з конкретною людиною, не працює на рівні її душі, не є душпастирем. Непоодинокими випадками серед професійного духівництва є й ставлення до власного положення на рівні громади лише як до одного із способів власного заробітку. Відтак суто матеріальна зацікавленість окремих священнослужителів помітно акцентується лише на формальному виконанні своїх обов'язків, що, зрештою, позначається на загальному релігійному стані громади. Значна частина парафіян залишаються тоді елементарно необізнаною з головними концептами віровчення, не знає текстів Святого Письма, не розуміє сакрального змісту літургійних дій, не усвідомлює моральних настанов релігії. Іншими словами, в ряді конфесій інститут професійних священнослужителів неспроможний забезпечити головне - світоглядні і душевні запити релігійного індивіда. Це в свою чергу, маючи на увазі нестабільність, надмірну плинність членства громади, призводить до того, що зрештою релігійний індивід перестає ідентифікувати себе з громадою, бо ж в його уяві громада асоціюється з окремими священнослужителями і їхніми вчинками.

Таким чином, окремі громади ієрархічного типу впливають на буденну свідомість своїх членів лише відносно, а відтак не є здатними виступати формотворчим фактором і ферментом відтворення їх релігійної свідомості.

Релігійна свідомість віруючих, що належать до подібного типу громад, функціонує лише на обрядово-ритуальному рівні.

Другий тип релігійної громади є кардинально протилежним щодо першого - ієрархічного. Організаційна схема громади цього типу має свою специфіку. Насамперед вони є самокеруючими, тобто цілком автономними, оскільки все керівництво здійснюється тут лише на рівні місцевої громади. Це само собою вже виключає належність чи підпорядкованість останньої якомусь вищому центру чи якійсь надгромаді. Громади цього типу не є такими однорідними, як ієрархічного типу. Очолювати їх може спеціальна рада, до якої входить обрана загальними зборами громади певна кількість вірних, як правило, члени із числа чоловіків, яким спільнота доручає здійснювати ідейно-теоретичне й організаційне керівництво. Такі громади, зрозуміло, не можуть мати якогось одного лідера. Право здійснювати богослужіння, проповідувати перед громадою, проводити молитовні зібрання переходить часом від одного члена ради до іншого згідно встановленого графіку. Як правило, подібна структура притаманна ряду неохристиянських і неоорієнталістських громад.

Зауважимо принагідно, що навіть місіонер, який започатковує ту чи іншу громаду, має право лише перший час очолювати її (бути її лідером), і лише до того етапу, коли в громаді виокремлюється декілька (щонайменше два, окрім нього) вірних, які вірно і вміло витлумачують віровчення, здобувають навички проводити богослужіння, здійснювати обряди. Разом з місіонером вони створюють раду, до якої з часом й переходить загальне керівництво громадою.

Подібне первинне об'єднання певної конфесії на автономних засадах входить до її загальної організаційної структури, яка об'єднує між собою аналогічні громади. Ця структура існує на рівні співпраці незалежних місцевих громад між собою. Члени ради чи пресвітери однієї громади не мають при цьому ніякої влади над іншою.

Окрім громад з колегіальним керівництвом цей тип релігійних спільнот має й інший характер свого інституювання. Очолювати громаду може один лідер, якому місіонер чи члени спільноти доручили всю відповідальність за її життя, а також право здійснювати богослужбові дії. Такий лідер не обов'язково має бути професійним священнослужителем, але він вправі розраховувати на фінансове утримання за рахунок коштів громади.

Релігійні громади, незалежно від того, до якого типу організації вони належать - ієрархічного чи демократичного, можуть дробитися на підгромади - гуртки чи групи, що налічують в своєму складі лише декількох осіб (щонайменше чотири). Так, місцева громада Свідків Єгови складається з декількох "гуртків" з вивчення богослужбової літератури і Святого Письма. Очолює кожну з таких підгруп призначений керівником громади лідер. Окремі місцеві громади Церкви Христа, переважно так званого "Бостонського руху", також поділяються на окремі групи і "зони". Групи складаються переважно з

чотирьох осіб. Декілька таких "четвірок" об'єднані в так звану "зону", керує якою призначений пастором громади конкретний лідер. Зрештою, всі "зони" підпорядковуються лідеру місцевої церкви. Зрозуміло, що число "четвірок" і "зон" залежить від загального числа вірних громади. Метою діяльності "четвірок" є не лише вивчення Біблії, але й щоденний особистий звіт лідеру кожного з групи.

Поділ місцевої громади на окремі групи чи гуртки передбачає розв'язання одного завдання - налагодити безпосередній контакт із кожним членом громади. Відтак, постійно визначаючи стан його особистої релігійної підготовки, особистого позацерковного життя, можна здійснювати сталий контроль за його свідомістю.

Коли порівнювати ієрархічний тип громади з позаієрархічним, то організаційна схема останнього дає можливість налагодити безпосереднє спілкування вірних повсякчас, а не тільки під час богослужіння, яке, до того ж, не зводиться лише до виконання обумовленого віровченням церемоніалу. Так„ в чин відправлення служби поставлені різні богослужбові заходи, зокрема такі як і заняття з вивчення священних текстів й історії конфесії, проведення групових молитов, молодіжних вечорів, вечорів духовної музики тощо.

Отже, тип громади визначає характер, рівень і якість зв'язку особи з релігійною організацією. Значний вплив на це має конфесійна належність спільноти. Так, наприклад, цей зв'язок в громадах православних чи католиків є значно слабший, аніж в протестантських чи неохристиянських.

Так чи інакше, але саме місцеві громади, як клітинки тіла конкретної релігійної організації, створюють на місцях ту атмосферу, від якої залежить не лише загальнорелігійна, а й безпосередньо громадська думка про конфесію й обстоюване нею віровчення.

Релігійна діяльність громади. Першочерговим завданням місцевих громад є насамперед виконання місіонерського обов'язку. Власне будь-яка релігія, незважаючи на теперішню багаточисельність членів, колись започатковувалася й розповсюджувалася з рівня окремої громади. Сама ж ідея місіонерства є одним із головних положень будь-якого релігійного віровчення, а відтак стоїть наріжним каменем діяльності кожної громади й зобов'язує до конкретної дії кожного її члена.

В більшості релігійних громад до місіонерської справи причетні усі їх члени, оскільки сумлінне чи несумлінне виконання цього обов'язку свідчить про вірність чи невірність окремого релігійного індивіда пропагованому громадою чи загалом конфесією, до якої вона належить, віровченню. Місіонерська діяльність є своєрідним еталоном глибини релігійних переконань особи, її самовідданості й служіння релігійному ідеалу.

Місіонерська діяльність громади взаємопов'язана з рівнем релігійної самосвідомості кожного її члена, адже місіонерство, яке покладається

керівництвом Церкви на громади, саме по собі означає, що місіонерами мусять ставати окремі, якщо не всі члени громади. В свою чергу це зумовлює те, що громада мусить культивувати у вірних необхідні риси і здібності для цієї дії. Впливаючи на рівень релігійної свідомості індивіда, слід піднести його самосвідомість до такого рівня, коли вірний сам забажає брати участь у розповсюдженні релігійності, тобто усвідомить покладену на нього відповідальність за відтворення обстоюваних громадою релігійних ідей в суспільстві.

Досвід засвідчує, що плідна місіонерська робота здійснюється тими членами релігійних спільнот, які належать до згуртованих громад, тобто тих, що об'єднують в своєму членстві релігійно свідомих, вірних щодо віровчення членів. Це по-перше.

По-друге, в обов'язок окремих релігійних громад входить обов'язкова доброчинна діяльність, оскільки одними з головних положень доктрини стоять ідеї милосердя, співчуття, любові до ближнього. Відзначимо, що саме виконання цього віроповчального моменту найбільш повно і глибоко характеризує релігійний спектр тих парадигм, які культивує громада.

Таким чином, саме релігійна громада є основною ланкою діяльності релігійних організацій, важливим компонентом релігійного середовища, оскільки саме вона відповідає, з одного боку, за вплив віровчення на свідомість конкретного індивіда. Маємо на увазі те, що вплив на особу, виховання в індивіда релігійного світогляду відбувається на рівні громади, до якої він належить, що, зрештою, позначається на загальному рівні релігійної активності організації. З іншого ж боку, вплив віровчення, обстоюваного громадою в кінцевому підсумку позначається й на тому, якою, власне, є чи що собою являє та чи інша релігійна організація і культивоване нею віровчення.

Отже, громада в першу чергу визначає сам характер зв'язку особи з релігійною організацією. Зауважимо принагідно, що вплив на індивіда особливо великий в тій громаді, яка налічує відносно небагато членів, але які є вірними послідовниками обстоюваного нею релігійного вчення. В свою чергу це породжує необхідну атмосферу для впливу на новонаверненого, виховання в нього необхідних якостей і рис.

Спостереження свідчать, що саме згуртовані громади помітно впливають на свідомість, формують загальну релігійну громадську думку про релігійну організацію, є фактором відтворення релігійності.

Визначення механізму поширення тих чи інших релігійних ідей у суспільстві, дослідження їхнього впливу на особу неминуче приводить нас до усвідомлення того факту, що найактивнішу роль відіграє у цьому процесі саме місцева громада як первинний осередок інституційної структури певної конфесії, течії, об'єднання послідовників певного релігійного віровчення.

Контрольні завдання і запитання

1. В якому співвідношенні знаходяться релігія і релігійність?
2. Розкрийте структуру релігійності.
3. Як мотивує особистість свою релігійність?
4. Назвіть критерії релігійності.
5. В чому полягає специфіка релігійної духовності?
6. Розкрийте особливість релігійного життя як певного виду діяння.
7. Яку роль відіграє релігійна громада в житті віруючої особистості?

Тематика рефератів

1. Релігійність як буття релігії.
2. Складові компоненти релігійності.
3. Мотиви релігійності особистості.
4. Система критеріїв релігійності.
5. Релігійна духовність: природа і структура.
6. Релігійна громада в житті віруючої особистості.
7. Особливості релігійної духовності українця.

Рекомендована література

1. Мартинетти Д. Человек. Бог. Вселенная. - М, 1994.
2. Ни В. Духовный человек. - Чикаго, 1984.
3. Писманик М.Г. Индивидуальная религиозность. - М., 1989.
4. Принс Д. Вера как образ жизни. - М., 1993.
5. Рогозин П. Существует ли загробная жизнь. - М., 1989.
6. Франк С. Духовные основы общества. - М., 1992.
7. Християнство і духовність. - К., 1998.
8. Християнство і особа. - Київ-Тернопіль, 2000.
9. Хэтчер У. Понятие духовности. - К., 1992.
10. Человек и христианское мировоззрение.- Симферополь, 1996-2000.
11. Черній А. Онтологія духовності. - К., 1996.
12. Ярмусь С. Духовність українського народу. - Вінніпег, 1983.

ТЕМА XX
ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЇ

В релігієзнавстві при науково-практичному осмисленні релігії як суспільно-функціонуючого явища, його ролі й місця в житті соціуму, окремої людини, як правило, використовуються такі поняття як "функціонування релігії", "функції релігії"" і практично не послуговуються поняттям "функціональність релігії". То ж з'ясуємо, яке сутнісне навантаження в контексті розкриття внутрішнього змісту релігії в її суспільному і екзистенціальному прочитанні несе це поняття.

1. Функціональність як сутнісна характеристика релігії

Зауважимо, що означені поняття - "функціонування", "функції", "функціональність" - постають суттєвими елементами характеристики релігії як суспільного феномена і перебувають у тісному зв'язку і взаємозумовленості. Однак кожне з них має свій конкретний зміст, свою структуру, своє, образно кажучи, "предметне поле" вияву і реалізації.

Поняття "функціонування релігії", як вже зазначалося, характеризує процес, форми вияву буття релігійного комплексу як важливого компоненту структури соціуму, "силове поле" його дії в соціальному просторі. Релігія, як відомо, функціонує в інституалізованих формах (релігійні організації, інститути), на рівні реального буття людей, в сфері суспільної та індивідуальної свідомості, специфічної діяльності індивідів. Релігія функціонує і як форма орієнтації віруючих в межах емпіричних життєвих ситуацій, і як форма життєдіяльності мікро - і макрорелігійних спільнот.

Таким чином, в означеному контексті релігія постає як важлива ланка життєвих, соціокультурних зв'язків, функціонування якої дає можливість зрозуміти їх зміст, структуру, виникнення та розвиток, їх суспільне і особистісне призначення.

Друге поняття - "функції релігії" - характеризує форми, способи, напрями, рівень впливу релігії на соціум, його структурні елементи, людські спільноти, особистість. Це поняття постає як практичний вияв потенційних функціональних можливостей релігії, дозволяє з'ясувати ту роль, яку відіграє вона в суспільстві. Структура функціональності релігії має своїми елементами поняття взаємозалежності, взаємовідносин, взаємопов'язаних змін.

Зі змісту цих понять видно, що вони характеризують зовнішні (реалізаційні) аспекти вияву релігії, не розкриваючи при цьому її внутрішню сутність, її специфічні потенційні можливості.

Однією з важливих сутнісних характеристик релігії, яка розкриває її

внутрішній зміст як суспільного феномену, якраз і постає функціональність релігії. Функціональність релігії в її філософсько-соціологічній експлікації можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні і інституційні) задовольняти специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот, соціуму, і які на практиці реалізуються через інтегративну сукупність конкретних функцій.

Із змісту цієї дефініції логічно витікає, що стрижневими як у філософській, так і в соціологічній рефлексії функціональності релігії постають вияв та осмислення тісної співвідносності її внутрішньої суті зі специфічними потребами й інтересами суспільного суб'єкта, а також функціональної ролі релігійного комплексу в їх задоволенні. Іншими словами, функціональна сутність релігії розкривається через усвідомлення того, що вона дає людям, які їх життєві потреби вона задовольняє. Відтак йдеться про її суспільне функціональне призначення.

Звертаючи увагу саме на таку властивість суспільних феноменів (в т.ч. і релігії), Е.Дюркгейм стверджував: якщо в суспільстві є явище, яке відповідає певним його потребам, то можна вести мову про функціональність цього явища.[1]

В релігієзнавстві нерідко зустрічаємо саме функціональне визначення релігії. Такий підхід, на думку німецького релігієзнавця Ф.Штольца, довів свою практичну придатність для сутнісного аналізу різних історичних форм релігії.[2]

Основна ідея такого підходу в тому, що функціональність релігії або ж "функціональне поле релігії" *слід* досліджувати, враховуючи ті різноманітні грані життєдіяльності суспільного суб'єкта, в межах яких і функціонує релігія як важливий і необхідний компонент (форма) суспільної свідомості. Релігія в цьому контексті, відбиваючи специфічні умови буття релігійних спільнот, особистості, постає (в суспільно-екзистенціальному прочитанні) як необхідність, що породжена певними потребами й інтересами людей. Саме на внутрішній здатності задовольняти специфічні духовні потреби індивідів, їх спільнот і базується функціональна властивість релігії, тобто її функціональність.

До речі, американський соціолог і релігієзнавець Р.Мертон розглядав функціональність як потенційну "корисність соціальних явищ" (в т.ч. і релігії). На його думку, релігійні ритуальні акти і вірування є функціональними тому, що вони слугують задоволенню специфічних духовних потреб, спричиняють цілющий вплив на стан душі й почуття віруючого індивіда.[3]

Відомо, що духовні потреби відносяться до сфери вищих потреб людей.

[1] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда.- Одесса, 1990.- С.37.
[2] Stolz F. Jrundzuge der Religions - wissenschaft. - Jottingen, 1988. - S.3r.
" Див.: Американская социологическая мысль . - М, 1994. - С.397.

Вони не мають певних, конкретизованих у соціальному просторі меж і невичерпні в своїй глибині та інтенсивності переживань. Духовні потреби вимагають точно такого ж задоволення як і матеріальні, зокрема егоцентричні й вітально-органічні. Цілком правильно визначити, що люди не можуть існувати без актуалізації і задоволення своїх потреб духу.

Релігія як соціальний феномен за своєю функціональною сутністю відображає різні потреби людини. Однак вона задовольняє такі духовні потреби, які не може задовольнити якийсь інший суспільний феномен. Така функціональна здатність релігії викликана необхідністю ліквідувати насамперед брак наших знань про те, що ми називаємо "вічними питаннями життя". Релігія допомагає віруючій людині осягнути внутрішню сутність цього світу в трансцендентних координатах виміру, своє місце в ньому, збагнути сенс людського буття. Вона також дає відповідь на його трагічні питання і водночас постає "нормативно-змістовою квінтесенцією досвіду" подолання страждань, всього того, що дає можливість оцінити життя як трагедію, яка позбавляє індивіда надії і майбуття. Саме прийняття релігії дає можливість індивіду стати обличчям до життя, усвідомити його значення і смисл в перспективі "останньої реальності".'

Таким чином релігія є специфічною відповіддю на духовні пошуки людей. Вона постає як реальна можливість задовольнити потреби їх духу, відображаючи водночас їх прагнення до моральних і соціальних ідеалів. Релігія здатна реалізувати свої функціональні потенції завдяки тій "вісті", яку вона несе людям.

Поза сумнівом, що саме специфічні духовні потреби людей, їх спільнот зумовлюють певною мірою необхідність релігії. Як справедливо зауважував А. Маліновський, "причина, за якою релігія постає як необхідність, очевидно полягає в тому, що людське суспільство набуває єдності, перш за все, завдяки тому, що деякі вищі цінності та цілі стають спільними для членів цього суспільства".[2] Хоча цей постулат є контрадикторним, але з ним (в контексті певного історичного часу) можна погодитися.

В зв'язку з цим видається важливим осмислення релігії саме як "еволюціонуючої універсали". Тут йдеться про таке явище, яке притаманне людському суспільству усіх історичних типів (форм) вияву останнього. Воно (це явище) має внутрішню здатність до саморозвитку, переходу в якісно інший різновид, набуваючи в цей момент різних за своїм змістом форм. Процес еволюційності релігії як універсали постійний. На певних відтинках "осьового часу" він може набувати переломно-революційного характеру (релігія набуває іншого парадигмального змісту), що засвідчує, зокрема, виникнення

[1] Див.: Гараджа В.И. Религиоведение. - М., 1995. - С172.
[2] Див.: Американская социологическая мысль. - С.319.

християнства, ісламу, а в наш час - неореліпй.

Аналізуючи релігію як "еволюціонуючу універсалію", причини вибору людиною, групою людей чи значною спільнотою тієї чи іншої релігії, приходимо до висновку, що саме специфічна функціональна її здатність і постає нерідко головним мотивом цього вибору. Як справедливо зауважує М.М.Мойсеєв, "не стільки релігія формує цивілізацію, скільки сама цивілізація не тільки "вибирає" ту чи іншу релігію, але й адаптує її до своїх духовних і матеріальних потреб".[1]

Релігія може виявляти свою функціональність тільки в соціальному просторі. Іншими словами, особливості вияву релігії як суспільно функціонуючого феномена, його функціональні можливості можна зрозуміти лише в контексті організованого системного цілого, яким і є суспільство. Релігія, яка є складовою цієї системи, активною ланкою її розвитку, функціонування, виконує специфічні соціально і екзистенціально значимі функції, здійснює свій вплив на соціум як ціле, а також на його структурні елементи. Цей вплив, за своїми наслідками, може бути позитивним або негативним.

Узагальнюючи, можна сказати, що функціональність релігії в її філософсько-соціологічному прочитанні постає як об'єктивно-суб'єктивна характеристика її суспільної корисності чи некорисності. В такому контексті йдеться про амбівалентну сутність функціональності в її практичному (реалізаційному) вияві. В одному і тому ж суспільстві, як слушно зауважує Р. Мертон, релігійні традиції, вчинки, почуття можуть бути функціональними для одних груп і дисфункціональними - для інших.[2]

Функціональна роль релігії в суспільному житті фіксується в результатах, соціальному, особистісному ефекті її функціонального впливу. Аналіз багатовікової практики функціонування релігійного комплексу свідчить, що соціальний ефект її впливу і на суспільство в цілому, і на його структурні елементи носить амбівалентний характер.

2. Поліфункціональність релігії: вияви функціональності релігійного комплексу

Релігія як суспільне явище - це складне системне утворення. Разом з тим вона - поліфункціональна.

Релігія має свою структуру, основними складовими якої є: релігійна свідомість, релігійні відносини, релігійна діяльність, релігійні організації. Кожному із означених структурних елементів притаманні певні функціональні

[1] Вопр. философии. - 1995. - № 1. - С. 8.

[2] Американская социологическая мысль. - С.388.

потенції, які реалізуються через цілком конкретні функції в процесі задоволення духовних та інших потреб віруючих чи їх спільнот. Зауважимо, що функціональні можливості структурних компонентів релігії перебувають у тісному взаємозв'язку і взаємообумовленості. Тому важливим є аналіз функціональної сутності кожного структурного компоненту релігійного комплексу, враховуючи при цьому те, що в чистому вигляді вона, як правило, не проявляється.

Такий підхід робить можливим експлікацію природи і сутності феномена поліфункціональності релігії. Це поняття, на нашу думку, характеризує не просто певну сукупність соціальних, екзистенціальних функцій релігії, а й виявляє інтегративну багатоаспектність її функціонального впливу на соціум, людину, соціальні групи, інститути. **Поліфункціональність характеризує сукупну внутрішньоструктуровану потенційну і реальну функціональну здатність релігії задовольняти різноманітні духовні потреби віруючих людей в їх життєвому і трансцендентному вимірах.** Ця здатність у практичному вияві реалізується через систему функцій: явних і латентних, діючих постійно (з різною інтенсивністю і результативністю) чи тільки в певні історичні періоди як функціональна реакція на необхідність вдоволення тієї чи іншої суспільно продукованої духовної потреби. Відтак йдеться про те, що релігія, як складна структурна система, має певний тип єдності, який ми можемо визначити як "функціональна єдність".

Рефлексія кожної конкретної функції релігії, скажімо таких, як компенсаційна, комунікативна, світоглядна, інтегративна, регулятивна, терапевтична, культурозберігаюча та ін. в їх діалектичній, поліфункціональній єдності, розкриває суть практичного вияву функціональності релігійного комплексу. Осмислення змісту окремих основних функцій в їх взаємозв'язку уможливлює виокремлення і аналіз окремих аспектів цілісної соціально-функціонуючої взаємодії в предметній площині "релігія - соціум", "релігія - індивід", "релігія - соціальна спільність", "релігія - культура", "релігія - політика", "релігія - право".

Відзначимо, що в концептуальному плані кожна функція релігії є своєрідним відображенням однієї або ж сукупності духовних потреб, які з необхідністю постають перед індивідом чи людською спільнотою і знаходять своє виправдання для певного історичного періоду (епохи), типу суспільства, цивілізації і тих умов, яким вони (потреби) зобов'язані своїм народженням. У даному аспекті справедливим буде твердження, що функції релігії відбивають й відповідні інтереси людей.

Поняття, які репрезентують функції релігії, постають як певні абстракції, що дають можливість вичленити з системи взаємодії релігії з суспільством ті чи інші напрями цієї взаємодії. Важливо підкреслити, що уявлення про релігію як цілісне суспільно-функціонуюче явище, як явище немаргінальне (хоча

декретована маргінальність релігії чи її конфесіональних різновидів - відома) дає не окрема функція (незважаючи на її соціально-історичну домінантність), а їх сукупність. Саме сукупність функцій релігії в їх діалектичній єдності й розкриває суть поняття поліфункціональності релігії, дає розуміння способів, напрямів впливу релігійного комплексу на суспільство, на його структурні елементи, на людину, конкретну релігійну спільноту.

Однією з найважливіших функцій релігії є **компенсаційна.** Справді, релігія за своєю сутністю виконує роль соціального компенсатора. Релігійна компенсаційна функція - явище складне й значною мірою історично стійке. Вона є похідною від таких сутнісних особливостей людської свідомості, як переживання можливого, бажаного як дійсного. Релігійний світ для віруючої людини постає як "доповнення" соціального світу (соціально значимого, який включає і відносини до природних факторів). Релігійне "доповнення" визначається виникненням особливих систем поглядів, почуттів, вчинків, в яких специфічно долаються опозиції, що мають реальне значення в житті даного суспільства.[1]

Компенсаційна функція (а точніше - функція "доповнення") характеризує процес зняття в трансцендентному вимірі життєвоважливих суперечностей і проблем людського буття в усіх їх виявах. Іншими словами, наявна суперечлива за своєю природою і сутністю дійсність "добудовується", "доповнюється" до завершеного цілого: профанне, земне - священним; тимчасове - вічним; множинність - єдиним, абсолютним. Саме цей "добудований світ", світ ідеалів, світ "виповнення" новим змістом сенсу людського буття, в якому зняті реальні значення протилежностей, "доповнює", компенсує розриви як у соціальній тканині, так і в загальній ціннісній орієнтації людей, забезпечуючи цим "умови для граничної інтенсифікації "внутрішнього світу" людини, її цілеспрямування, впевненості, послідовності".[2]

З компенсаційною функцією близькі за змістом (саме в аспекті психологічної компенсації, зняття життєвих стресових ситуацій, зокрема на індивідуальному рівні) **"терапевтична функція"** і **"утішна функція".**

Важливою функцією релігії, тісно взаємопов'язаною з іншими її функціями, яка виявляє себе на макрорівні і особливо на мікрорівні, є **світоглядна.** Релігійний світогляд постає як узагальнені, релігійно інтерпретовані уявлення про світ, місце людини в ньому, про сенс людського буття. Він є системою особистісно інтеріоризованих релігійних цінностей, ідеалів, орієнтирів, принципів.

Проте світоглядна функція релігії полягає не тільки в тому, щоб давати певні уявлення про світ, а насамперед в тому, . щоб забезпечити адекватність

[1] Левада Ю.А. Социальная природа религии. - М., 1965. - С.93.

[2] Митрохин Л.И. Религия и мы // Квинтэсенция. Философ, альманах.- М, 1990. - С.338.

самосвідомості суб'єкта його життєвому світу, його духовне і практичне самовизначення і самореалізацію. Релігійний світогляд постає як важливий духовний регулятор життєдіяльності віруючої людини чи релігійної спільноти. Особистість не може активно діяти, якщо в її свідомості не буде вибудуваною відносно цілісна картина світу.

Таким чином, світоглядна функція релігії проявляється в тому, що остання виступає в ролі системи життєвої орієнтації, яка дає можливість віруючим пристосовуватись до світу в межах "смислозадаючої рамки". Вона несе їм певну "звістку", передає їм певний духовний імпульс, "смак до життя"; а також допомагає подолати життєву ентропію через наділення віруючих надією й шляхом телеологічної організації їхньої поведінки та діяльності (теологічна функція) у прагненні до ідеалів. Цим забезпечується більш високий ступінь життєвої адаптації віруючого.

Важливою, соціально значимою є **комунікаційна функція** релігії. Вона проявляється в процесі спілкування віруючих як у межах певного релігійного об'єднання, так і поза ним. Відомо, що кожна людина має весь час "відтворювати" (але в новій формі) цілісність свого родового і суспільного буття, яка піддається постійній руйнації. Сферою такого відтворення для віруючого індивіда якраз і є релігія, а засобом - релігійна комунікація. Релігійна комунікація має свою структуру. Вона включає різні процеси взаємодії - спілкування, соціалізацію, передачу релігійного досвіду, обмін, засвоєння інформації, зміцнення зв'язків та ін. - між окремими віруючими, між віруючими і релігійною громадою, релігійною інституцією, духовенством, між релігійними організаціями різного віросповідання.

Релігійна комунікація має два зрізи. Перший - "вертикальний", який постає у вигляді "богоспілкування" (молитва, інші культові дії). Він розглядається віруючими як головне в їх культовій діяльності. Другий зріз - "горизонтальний". Він охоплює спілкування віруючих під час богослужіння, іншої культової діяльності, коли з'являються релігійні відносини. У процесі релігійної комунікації відбувається передача релігійної інформації, її оцінка, засвоєння, поглиблюється інтеграція або ж дезінтеграція релігійної спільноти, регулюються відносини між членами громади чи між громадами, конфесіями. Релігійна комунікація відбувається і поза громадою.

Релігія в суспільстві, в житті віруючих виконує ще й **регулятивну функцію,** постаючи своєрідним регулятором соціальних відносин, поведінки, вчинків і дій релігійних індивідів. Саме поняття "регулятивна функція релігії" характеризує реальний нормативно-установчий вплив релігії на поведінку, діяльність віруючих індивідів та їхніх спільнот.

В структурі життєвої орієнтації людини вагоме місце посідають релігійні установки, переконання, норми, ціннісні орієнтири. Завдячуючи їм, релігія й здійснює свою нормативно-регулятивну функцію, реально впливає на всі сфери

життя віруючих, регулює, скажімо, їхні сімейні стосунки, характер споживання ними їжі тощо. Майже кожна релігія, більшою чи меншою мірою, містить соціально-гетерономні норми поведінки віруючих, тобто містить в собі такі вимоги, які суворо регламентовані й виконання яких підкріплюється певною формою спонукання - заборони, табу, санкції.

Регулятивна функція релігії властива всім її різновидам, а відтак має всезагальний характер. Ступінь, форми вияву цієї функції у різних віросповіданнях і на різних етапах історичного розвитку людського суспільства були і є відмінними. Найбільше вирізняються своїми регулятивними можливостями іслам та іудаїзм.

Важливою за своєю соціальною значимістю в системі функцій релігії постає **інтегративна функція.**

Саме поняття "інтегративна функція релігії" характеризує ідеологічну, організуючу здатність релігії (через релігійні інституції) забезпечувати безконфліктний зв'язок, певну злагоду, солідарність, згуртованість суспільства, окремих суспільних утворень, стійку рівновагу суспільних відносин, гармонію цих відносин і процесів у соціальних групах будь-якого масштабу. Відтак, це поняття відображає потенційну здатність релігії за певних умов бути інтегративним чинником у суспільстві. Відзначимо, що практична реалізація цієї функціональної здатності релігії має свої соціальні та історичні межі. Скажімо, в соціально-історичному аспекті вона з різним ступенем результативності виявляє себе на трьох рівнях - суспільство, певна конфесія (католицизм, православ'я, протестантизм, іудаїзм, іслам та ін.); окремі релігійні об'єднання віруючих (церква, секта, деномінація).

В процесі історичного розвитку соціуму змінюється зміст (гострота потреби) "соціального замовлення" на релігійні функції. Дана тенденція наочно простежується на функціональній ролі релігії в сучасних постіндустріальних суспільствах, де, скажімо, інтеграційна функція релігії практично непомітна. Зауважимо, що найбільш сильно інтеграційна функція релігії виявляє себе тоді, коли система релігійних цінностей збігається з фундаментальними потребами суспільства.

Сутність релігії як суспільно-функціонуючого феномена розкривається також і через осмислення соціальних функцій і ролі релігійних організацій як інституалізованої форми її вияву. Підкреслимо, що поняття "функції і роль релігії" і "функції і роль церкви" є близькими за змістом, але не тотожними.

Релігійні організації - один з важливих компонентів релігійного комплексу. їх буття нерозривно пов'язане з виконанням специфічних релігійних функцій. В цьому контексті вони постають як своєрідні "провідники", "ініціатори" функціональної дії релігії на суспільство, компоненти його структури, а також на людину. З іншого боку - релігійні організації виконують функції, які далеко виходять за межі чисто релігійних, хоч і тісно між собою

співвідносяться.

Релігійні організації в процесі свого історичного розвитку ніколи не стояли осторонь гострих питань життя суспільства. Більшість церков активно втручалася у справи "світу цього" і прагнула, щоб їхнє слово було вирішальним. Скажімо, християнська Церква, починаючи з IV ст., була безпосередньо пов'язана з усією соціальною і державною структурою. А в добу середньовіччя католицька церковна організація не тільки була повним монополістом в ідеологічній сфері життя суспільства, здійснювала в ній свою "духовну диктатуру", а й виконувала ще й **виховні, політичні, правові функції.** Все життя людини було під опікою церкви, яка виступала головним арбітром і в "небесних", і в земних справах.

Історія релігійних організацій різних конфесій засвідчує, що вони нерідко спричиняли зміну старих суспільних структур, забезпечення людських прав, національної незалежності. Винятковим багатством впливу церковного чинника на суспільно-політичне життя вирізняється українська церковна історія.

3. Рівні вияву функціональності релігії

Як показує проведений аналіз означених функцій релігії - інтенсивність, рівень, ступінь функціонального впливу, роль релігійного комплексу в суспільстві зумовлена історично, соціально та конфесійно. Оцінка функціональної ролі релігії в суспільстві має бути об'єктивною і повинна проводитися в співвідносності з конкретними історичними умовами.

Оцінюючи функціональну роль релігії, зокрема, з'ясовуючи міру, ступінь, результат впливу її на суспільство, "мирські" справи, людину, її здатність задовольнити назрілі духовні, життєві потреби, потрібно обов'язково враховувати соціальні, історичні, конфесійні, національні, об'єктивні й суб'єктивні аспекти функціонально-рольового впливу релігійного комплексу. Іншими словами, функціональна роль релігії, її місце в суспільстві, значною мірою залежать від історичної обстановки, особливостей даної епохи, традицій країни, розвитку цивілізації, соціального прогресу.

Відтак при характеристиці практичного вияву функціональності релігії правомірним буде визначення рівнів цього вияву. Умовно їх можна виділити три:

- історичний, що характеризує ступінь інтенсивності впливу релігії в усій сукупності її функціональних можливостей на суспільство, його структурні компоненти, індивіда чи групу людей протягом історії розвитку соціуму. Зрозуміло, що ця інтенсивність вияву функціональної ролі релігії в різні періоди історії тих чи інших країн була величиною змінною. Вона зумовлювалась тими чи іншими потребами суспільства і насамперед, духовними.

В різних країнах, на різних етапах їх історичного розвитку інтенсивність цих потреб обумовлювала також ступінь її релігійно-функціонального задоволення, значущість релігійної компоненти в бутті соціуму. Скажімо, свою функціональну роль релігія повною мірою реалізовувала в "примітивних суспільствах", де була безпосередньо вплетеною в канву їхнього повсякденного життя, постаючи водночас регулятором всієї життєдіяльності соціуму і забезпечуючи його єдність.

У процесі розвитку і диференціації суспільства, релігія посідала особливо помітне місце в його житті. Вона інституалізується і, поряд з виконанням своєї первинної функції соціалізації індивіда, вирішує завдання легітимації державного ладу, моралі, права. Будучи тісно пов'язаною з суспільно-політичною і економічною системою, постаючи "загальною санкцією" всього сущого, релігія була функціонально важливим інтегративним фактором у масштабах всього суспільства;

-макрорівень - це сукупність елементів, що характеризують ступінь практичного вияву функціональності релігії в межах конкретного суспільства, держави, географічного регіону, значних людських спільнот (нації, етносу);

-мікрорівень характеризує сукупний функціональний вплив релігії, на особистість, малі соціальні групи.

Означені тут рівні функціональності релігії взаємопов'язані між собою, взаємообумовлені. Аналізуючи ці рівні, слід співвідносити їх з конкретними конфесійними напрямами - християнство, іслам, іудаїзм, буддизм, неорелігійні течії тощо.

4. Сакралізація і секуляризація як вияв суспільного статусу релігії

Як уже відзначалося, функції, роль релігії, церкви, їхній "соціальний простір" дії - це величини історично змінні. В релігієзнавстві процес зміни обсягу функціонального впливу релігії, релігійних організацій на суспільство, його структурні елементи характеризується поняттями "сакралізація" і "секуляризація".

Поняття "сакралізація" відображає процес розширення сфери функціонального впливу релігії, церкви на суспільство, поширення релігійного санкціонування на соціальні інститути, відносини, форми суспільної та індивідуальної свідомості, поведінку і діяльність людей. Відтак йдеться про розширення "соціального простору" дії функцій релігії в суспільстві. Зазначимо, що сакралізація в історичному контексті розвитку суспільства має чітку тенденцію до звуження. Вияв цієї тенденції є неоднозначним. І нині спостерігається сакралізація суспільного й індивідуального життя в окремих державах. Не буде перебільшенням сказати, що процес сакралізації знаходиться

в прямій залежності від суспільної потреби в релігійному санкціонуванні.

Помітною є тенденція, що з розвитком суспільства сфера впливу релігійних організацій на політичні, економічні та інші його структурні елементи звужується. Ця тенденція тією чи іншою мірою характерна для всіх релігій, хоч тут і є певні винятки. Зокрема, мається на увазі іслам. В ньому немає чіткої церковної структури, однак релігійний вплив наявних мусульманських інституцій на життя суспільства, а тим більше віруючої людини є ще значним і в наш час.

Поняття "секуляризація" характеризує процес (об'єктивного чи суб'єктивного) звуження сфери функціонального впливу релігії, церкви на життя суспільства, індивіда, звільнення їх життєдіяльності від релігійно-церковного санкціонування.

Якщо одні відомі релігієзнавці причини секуляризації пов'язують із структурною диференціацією суспільних інститутів, що веде до відокремлення релігії, церкви від держави, політики, права, моралі (Т.Парсонс), то інші вбачають їх в релігійному плюралізмі, "приватизації релігії", свободі совісті, соціальних конфліктах (Р.Белла, Д.Мартін), а також пов'язують секуляризацію з роллю суб'єктивного фактору, соціальним прогресом взагалі(Д.Угринович).

Щодо практичного вияву, то секуляризація (в історичному контексті) супроводжується такими явищами, як експропріація церковних земель, відокремлення церкви від держави, звільнення сфери освіти і права від диктату церкви. У сфері культури - це усунення релігійних сюжетів з мистецтва, автономізація науки, яка в свою чергу активно впливає на секулярну перспективу.

Можна вести мову про секуляризацію суспільства, соціальних структур (об'єктивна секуляризація), а також про секуляризацію індивідуальної, групової свідомості (суб'єктивна секуляризація). В узагальненому вигляді її можна розглядати на трьох рівнях: 1) як процес витіснення релігії і релігійних інститутів із соціального життя (це описується поняттям "лаїцизація"); 2) як зменшення функціонального впливу релігії на окремих людей (ослаблення культової активності, втрата віри в окремі догми, релігійні принципи, відмова від певних релігійних орієнтирів); 3) як зміни в змісті окремих компонентів релігій (віровчення, культу), що постають як наслідки суспільного прогресу взагалі.

Таким чином, секуляризація як процес, з одного боку, проявляється у звільненні "сегментів" життя суспільства та людини від опіки релігійних інститутів і символів, а з іншого - як спрямування їхнього інтересу до "свого власного світу", до своєї внутрішньої сутності.

Підводячи підсумок проведеного категоріально-понятійного осмислення релігії саме як суспільно-функціонуючого явища, визначення її функціональних можливостей, відзначимо, що це дає можливість з'ясувати її сутність, роль і

місце в житті соціуму, особистості, історичну й соціальну зумовленість суспільно-екзистенціального простору функціональної дії всього релігійного комплексу.

5. Релігія і культуротворення

В культурі, тлумаченій як система історично розвинутих надбіологічних програм людської життєдіяльності, що забезпечують відтворення і зміни суспільного буття людини в усіх його виявах, розрізняють інноваційні (пов'язані з якісними змінами у суспільному житті людини) та аффірмаційні (пов'язані із суспільною спадкоємністю та історичною пам'яттю спільноти) сторони. Відношення релігії до кожної з цих сторін культури й належить тут з'ясувати.

Наперед треба розглянути відношення релігії до культури загалом, яке в сучасній гуманітаристиці зберігає свою проблемність. І у філософії, і в теології залишається дискусійним питання про правомірність розгляду релігії як культурної форми.

Принаймні частина теологів заперечує належність релігії до культури, оскільки релігія, з їх погляду, є не творінням людського духу, а даром Духа Божественного. На винесенні релігії поза межі культури наполягають і певні представники світської теоретичної думки. Одні з них (атеїсти) намагаються віднайти у релігії та культурі функціональну несумісність, діаметрально протилежні, взаємовиключаючі функції. Інші трактують релігію як часовий історичний витвір людського духу, що належить до міфологічної стадії людського розвитку і не може бути сучасною науці культурною формою.

Щодо сучасного, то кожному добре відомо, що в сучасному нам світі релігія - попри всі її історичні модифікації і трансформації - присутня, так би мовити, повноцінно, а не в якихось рудиментарних атавістичних формах. З іншого боку, сама міфологічна свідомість виявилась не суто часовою, не стадіальною в розвитку людини, а неодмінним складником духовного життя людей на всіх (принаймні до тих часових) стадіях їх історії. Звісно, у наших пращурів міфологія була чи не єдиним синкретичним визначником їх діяльності й поведінки і на схилі XX ст. вона - вже як один з численних чинників - все ж визначає поведінку наших сучасників. Навіть ті уявлення, котрі та чи інша людина вважає найдостовірнішими, містяться елементи міфології.

Можна погодитися з тим, що у релігії (як і, до речі, в усіх інших культурних форм) є, крім власне культурних, акультурні відрухи (ще Тома Аквінат стверджував, що в християнській релігії, у самій постаті Христа як втіленні культурних устремлінь людства є таке, що не може вважатися ані продуктом культурного розвитку, ані прямим внеском до культурної скарбниці),

але навіть зосередження уваги саме на них не може само собою слугувати підставою для виведення релігії за рамки культури.

Іноді аргументом на користь того, ніби релігія не є творінням людського духу (чим, якраз, поза всякими сумнівами, є культура), слугує думка про те, що релігійні символи виводять поза межі сущого, людського буття.

З останнім можна погодитися, але не нехтувати тим фактом, що походження цих символів, як і символів мистецьких чи культурних загалом, - людське. Більше того, сама релігія є справою людською, хоча через неї людина спрямовує себе до трансцендентного. Трансцендентним є об'єкт релігійного відношення, предмет релігійної віри, але не сама віра, котра є якщо й не основою чи ядром, як наполягають теологи, то все ж необхідним складником людської духовності.

Віра не трансцендентна культурі, як це стверджує С.Аверінцев, тому що універсальна, навіть тотальна в межах людського світу культура охоплює не тільки світське, профанне, а й сакральне. Коли сакральною вважати релігію, то вона не опиняється через свою сакральність (чи дотичність до сакрального) поза культурою, бо культура не є чимось партикулярним, зокрема тільки профанним (як вважає, наприклад, Ван дер Леєв, вбачаючи в культурі секуляризований культ). Зрештою, близькі до істини теологи, котрі, погоджуючись із тим, що людський світ постійно перебуває у самостановленні, у переході з хаосу в космос, визнають, що в хаосі Бога немає, його цариною є тільки космос, а отже - культура.

Але теологічний підхід до цієї проблеми неоднорідний, містить певні проблемотизуючі моменти і тому вартий спеціальної уваги.

Певна частина теологів, звертаючись до історії релігії, передусім християнської, наполягає на тому, що релігійне відношення здійснюється не в культурі, що релігійне життя є життям поза культурою; бо ж світ сущого оцінюється ними як "царство пітьми", а культура - як осереддя спокуси та ідолопоклоніння. Ця позиція виявилась ще на етапі становлення християнства, в його протиставленні юдейській культурі та культурі античного світу. Але, осмислюючи цю обставину, не можна забувати про тогочасний характер формування **християнської культури,** яка асимілювала здобутки юдейства і греко-римської цивілізації. Чи не цим, до речі, зумовлене виникнення груп "християн-ухильників", котрі категорично зрікалися християнізованої цивілізації, але й у цьому зреченні звертались до засобів, вироблених культурою. Релігійний радикалізм демонструвало середньовічне чернецтво, закликаючи полишити "світ" із його "скверною" культури і в той же час творячи особливу (не будемо тут зараз обговорювати, ущербну чи функціонально оптимальну) монастирську субкультуру. Можна згадати й заклики християнських місіонерів до "новонавернених" народів забути традиції і звичаї предків, але, з іншого боку, не слід забувати про реальну абсорбцію християнізованою культурою цих

народів "поганських" традицій і звичаїв, про що ми добре знаємо з історії вітчизняної культури. Як би не таврував діячів культури як "слуг гріха" Тертуліан, як би мальовничо не зображував він у своїх видіннях Страшного суду світських мудреців, поетів, музикантів у язиках пекельного полум'я, проте і він, як справедливо констатує Х.Р.Нібур, "не зміг відділити ні себе, ні церкву від опори на культуру і участі в ній, хоча вона й була поганською". Вже тільки з'ясовані тут обставини надають додаткової значущості досить тривіальному висновкові про те, що людині не дано вийти з культури, "реставрувати" якийсь первісний (до-культурний чи то без-культурний) погляд на світ.

Інший напрям теологічної думки, репрезентований у християнстві гностиками та "культурним протестантизмом", вбачає в релігії частину тієї культурної спадщини, що повинна оберігатись і передаватися від покоління до покоління. Саме релігія, з цієї позиції, санкціонує всі кращі досягнення минулого і нинішнього й зараз спрямовує рух цивілізації до високої мети. Вони вважають, що царство трансцендентного належить мислити як безпосереднє продовження у часі чи в сутності земного життя. Певна поступка "культурі" (точніше - профанному в ній) з боку культур християнства полягає в їхній готовності бачити в розумі прямий шлях до Бога і не наголошувати на відмінності між мораллю спасіння і етикою соціального консерватизму чи соціального прогресу.

Не тільки християнство (передусім щодо європейської культури), а й інші світові релігії справді відіграли особливу роль у творенні систем культури. Слід визнати, наприклад, що до появи мусульманства арабська культура не мала виразної визначеності, що мусульманська релігія стала тим осередком, навколо якого розгалузилася багата і своєрідна арабська цивілізація. Щось близьке можна сказати і про китайську культуру, особливо про роль конфуціанства у збільшеності її виразності. Але це не означає, по-перше, ніби до мусульманства не було арабської культури чи що китайська культура розпочалася з конфуціанства і ,по-друге, що йдеться про якусь загальну закономірність розвитку культури.

Тим більше із зазначених обставин не випливає характерний для "культуртеологів" XX століття (П.Флоренський, П.Тілліх та ін.) висновок про те, що релігія - це своєрідна надкультура, що культура є всього лише формою релігії чи сумою таких форм, тоді як релігія, відповідно, складає субстанцію культури, що наділяє її сенсом. Адже у такому випадку в культурі ми знаходили б лише релігійні смисли, тоді як насправді це зовсім не так.

З другого боку, навіть якщо трактувати релігію як форму, що виражає надлюдську реальність, то ніхто не сперечатиметься щодо того, чи йдеться в такому разі про людську форму.

Більше резону в такій думці П.Тілліха: "Кожний релігійний акт не лише в ситуації організованої релігії, а й у найсокровеннішому відрухові душі,

сформованому культурою". Тут форма мислиться в її аристотелівському - продукуючому - значенні. І це спонукає відповідно відкоригувати прочитання попередніх теологічних суджень.

Є ще в теології, так би мовити, центристська позиція. її виразники або прагнуть до синтезу релігії і культури як різноприродних, але приречених на єдність сутностей: так само як Христові дві природи - божественна і людська - перебувають нероздільно і незлитно, так і культура водночас і божественна, і людська, а релігія не може не використовувати культуру мирян, але не повинна, як відзначав Тома Аквінський, і затримуватись на ній.

Або утверджують двоїстість релігійної людини, яка впродовж життя є громадянином двох світів і вимушена розриватися перед вимогами двох різних авторитетів - церкви і культури, вимогами, які не можна узгодити, але яким необхідно підпорядковуватись (МЛютер).

Або, визнаючи, що спотвореність людської природи не тільки виявляється в культурі, а й утверджується й передається нею, Августин, а відтак і Кальвін шукають вирішення проблеми на шляхах преображення: Христос преображує людину через її культуру та суспільство, а не у відокремленні від них; адже, з їхнього погляду, тільки тут людина здатна відвернутися від себе і прийти до Бога.

Зрештою, і САверінцев, дещо відступаючи від своєї категоричної позиції, визнає, що релігійна віра, на його думку, "трансцендентна усякій культурі", все ж має потребу в культурній реалізації, тому-то він говорить про "християнську культуру" як "земний дім" християнства. Та хіба може бути у християнства, як і в будь-якої іншої віри і віровчення, дім поза "землею" і носії - поза людьми культури?

Скільки б не було таких дискусійних моментів у міркуваннях теологів і релігійних філософів, якби не побоювались вони "культурної асиміляції" релігії (а таке побоювання можна знайти навіть у неортодоксальних мислителів типу Х.Р.Нібура), більшість з них не протиставляє релігію культурі. Вони визнають принаймні, що релігія не в змозі дати людині весь той комплекс настанов, які необхідні для регулювання часового, мирського життя; що людина не може бути винятково релігійною, не будучи ні значною, ні моральною, на естетичною, ні політичною і т. п.; що віра мусить виражати себе за допомогою ідей, слів, загалом - надбань культури. Отже, теологія не спростовує правомірності теоретично моделювати релігію в системі культури.

Розглядаючи релігію в контексті культури, деякі нерелігійні мислителі наголошували на її необхідності для традиційного суспільства та на її консервативній місії. Навіть уникаючи занадто жорсткого прив'язування релігії до інтересів привілейованих верств суспільства, в ній досить часто можна бачити гаранта збереження існуючого стану справ. Тим самим припускається, що є підстави для віднесення релігії до аффірмаційних (а не інноваційних)

сторін культури, де її стабілізуюча роль, як вважалося, оберталась гальмівною. Проте зазначені сторони культури диференціюються не за однозначним закріпленням за кожною з певних духовних форм і навпаки, кожна форма культури здатна реалізувати як інноваційні, так і аффірмаційні завдання.

Ще переконливіші судження про винятково консервативну місію релігії в культурі можна знайти, звертаючись до історії останньої. Нагадаємо, що у розквіті арабської культури - нехай і не дуже тривалому - значну роль відіграло мусульманство. Християнство, як відомо, завершило формування європейської культури, котра поставала на ґрунті досягнень античності та спадщини юдейства. Зрозуміло, що християнство просунуло культуру вперед, принаймні у самовизначенні. Конфуціанство внесло такі елементи в саморозбудову китайської культури, без яких її не можна було б ідентифікувати ні в третьому столітті, ні на схилі століття двадцятого.

Отже, в усіх цих випадках мовиться про культуротворення у найширшому розумінні цього слова і про пряму причетність до нього релігійної духовної форми. Культурна діяльність, стверджує Х.Р.Нібур (і, як ми переконалися, має підстави для такого твердження), так само опікується збереженням цінностей, як і їх творенням. А те, що в культурній діяльності, так би мовити, в її нормі присутня і релігійна складова, не потребує нагадування.

Розвиток культури полягає передусім у генеруванні програм діяльності, поведінки і спілкування, які оновлюються чи поповнюються через творення нових смислів і значень, трансформацію найвагоміших з них у цінності. Поява нових видів діяльності та форм спілкування, зміни в суспільному й культурному статусі їх суб'єктів, модифікація ситуацій спілкування та інше спонукають до пошуку нових культурних програм чи оптимізації наявних, а тим самим і, власне, до інноваційних зусиль - до творення нових смислів і значень. Саме ці процеси і складають осереддя культуротворення. Те ж саме стає спонукою до поповнення і модифікації наявних кодових систем культури, для закріплення і трансляції цих нових смислів та значень.

Справді, культуротворчість немислима без аффірмативних складових, бо ж вона передбачає об'єктивацію пропонованого суб'єктом, опредмечення його інновацій, котре якраз і є передумовою їх закріплення, збереження і трансляції. З другого боку, самі ці аффірмаційні культурні акти не обходяться без творчих зусиль, без інновацій в системі самих інформаційних кодів культури.

Слід наголосити, що кожна культурна форма (релігія також) має свою кодову систему, яку сама створює, звісно, не в ізоляції від решти культурних форм. Своєрідність релігії у цій площині полягає хіба що в глибині і темпах змін як у сфері смислів і цінностей, так і в системі кодів. Релігія через низку причин відзначається більшою стабільністю.

Необхідність креативного моменту в аффірмативній стороні культури розкривається ще в одному суттєвому зрізі: включення індивідом наявних

культурних цінностей до власного духовного світу. їх освоєння є, звичайно, не механічним перенесенням, а щоразу своєрідним відтворенням культурних форм, креативність якого полягає в індивідуальному інтерпретуванні та оцінюванні відповідного культурного змісту, його занурюванні в унікальний життєво-культурний досвід саме цієї людини і відповідному трансформуванні. Навіть під час засвоєння загальнокультурних універсалій кожний вкладає власний зміст. Мав рацію Л.Баткін, коли наполягав, що культуру ніколи не "знають" - її завжди творять. Належить додати, що тим самим в кожному культурному акті людина творить себе через культуру, індивід стверджує себе як особистість. І ця, пряма чи опосередкована, але завжди сутнісна причетність культурного акту до самотворення людини, є вершиною культурної креативності. Причетна до цих актів і релігія, як і будь-яка інша культурна форма, якщо вона не нехтує самоцінністю людини, не допускає догматизації, не гіпертрофує належних до неї заборон і ритуалів, а зберігає виняткову вагомість любові як сили зцілюючої.

Із самого початку теоретичного осмислення культури філософська думка пов'язує її зі свободою людини. Для Канта, наприклад, культура є діянням, творенням через свободу. Іншими словами, укорінена в культурі свобода здійснюється як творчість, а культура, як ми бачили, продукує смисл і значення, пропонує засоби їх об'єктивації і трансляції, зрештою, надає простір для здійснення людиною її вільних творчих зусиль, аж до самотворення особистості. Яку б культурну форму ми не взяли, щоразу йдеться про людську свободу, про звільнення людини. У контексті релігії - це звільнення від здавалося б невідворотної скінченності людського життя, у контексті мистецтва - про звільнення людини від одиничності.

Співставлення релігії та мистецтва як культурних форм заслуговує спеціального розгляду.

6. Релігія в мистецтві і мистецтво в релігії

Оскільки, як було показано, є всі підстави теоретично моделювати релігію в контексті культури, то її зіставлення з мистецтвом є порівнянням не різноприродних і різнорівневих феноменів, а форм гомогенної якісної визначеності - культурної.

Мистецтво як форма культури - це не просто множина певним чином упорядкованих текстів. У нашому випадку, це система продукуючих комунікацій, суб'єктами яких є митець-автор, митець-виконавець і реципієнт (публіка й аудиторія). Саме ця підсистема й вписується в культуру, складаючи особливий сегмент цього універсального простору людського самотворення - мистецьку культуру. Вона є продукуючою подвійно: з одного боку, як система смислотворення, а з другого - як поле людської саморозбудови. Обидва ці

моменти мистецтва є взаємозумовлюваними ланками єдиного ланцюга, природа якого - естетична.

Теоретичне моделювання культурних форм, що тут розглядаються, видається найпродуктивнішим на рівні філософії мистецтва і філософії релігії. Це дає можливість уникнути характерних для культурології, релігієзнавства і теоретичного мистецтвознавства звуження їхніх предметів до відповідних сфер позалюдської дійсності (форм свідомості, типів відношень у соціумі, видів діяльності тощо). Адже для філософії релігії фундаментальним є відношення "людина - релігія", котре й складає каркас її предмета. Для філософії мистецтва предметом служить система явищ мистецької реальності, організованих навколо відношення "людина - мистецтво". Саме це сприяє подоланню традиційного об'єктного підходу до культурних феноменів і зосереджує увагу на глибинних людських сенсах досліджуваних культурних форм.

Соціологічний підхід у цій площині продуктивний, але недостатній. Передовсім якраз тому, що домінуючий і нині в соціології структурно-функціональний аналіз передбачає **об'єктний** розгляд предмета. Далі, "функції", навіть взяті в системі, завжди ситуативні, часові і в цьому розумінні - випадкові, тоді як смисл іманентний відповідним чином розглядуваному предметові, необхідний для нього.

Коли тепер звернутися до витоків релігії та мистецтва, до їх генези, то можна переконатися, що не тільки мистецтво зароджувалося і складалося в лоні культури, а й релігія - як дещо визначене - не вступила в культуру ззовні, а формувалась (згадаємо ще раз П.Тілліха) у ній разом з іншими культурними формами.

Треба визнати, що в самій проблемі походження релігії міститься визнання її історичності, тоді як ортодоксальній теології не властива така історичність погляду. Для неї релігія, як і вся реальність, є продуктом творіння, подарунком Господнім, а відтак чимось готовим і незмінним.

Щоправда, відстоюючи беззастережний пріоритет релігії, інші теологи і ті релігійні автори, що вбачають відповідність своєї релігійності тим фактам й аргументам, котрі доступні філософському і науковому знанню, стверджують, що релігія є коренем культури, що вся культура першопочатково зводилась до культу, який і був історично першим культурним актом. Далі ця логіка диктує виведення мистецтва з первісних релігійних чи прарелігійних форм. Наприклад, згаданий вже Ван дер Леев стверджував: "Людина була ритуалістом ще до того, як вона навчилась говорити. Отже, культ був першою культурою... Мистецтво, мова, землеробство тощо - все походить від зустрічі людини з Богом...".

Існує протилежний, головним чином характерний для атеїстів, погляд: релігія народилася з мистецтва, паразитуючи на його особливих сугестивних, катарсичних та інших можливостях. Та коли твердять, що релігія не могла б існувати без засобів, що їй їх надає мистецтво, то тут, по-перше, релігія

неправомірно редукована до її культово-ритуальних складників, а, по-друге, мистецтво поставлене під загрозу перетворення в арсенал засобів реалізації якихось гетерогенних (моральних, політичних, релігійних) впливів, у канал чи провідник ідей іншої, немистецької природи і тим самим позбавляється власного культурного сенсу, яким воно, поза всяким сумнівом, володіє.

У певному значенні компромісним і найпоширенішим в сучасній науці є погляд, котрий виводить усі нинішні культурні форми, в тім числі релігію і мистецтво, з первісного нерозрізненого культурного синкретизму. В цьому контексті чималого значення набуває визнання дорелігійної епохи в людському бутті, коли, за свідченням антропологів, архантропи і палеоантропи - предки сучасної людини доби давнього, середнього і частково пізнього палеоліту - не виходили за межі усвідомлення наявної конкретної ситуації, не здатні були до узагальнення й абстрагування, їх уява була нерозвинутою. Безрелігійна епоха - це слід наголосити - вважається і безмистецькою, і безморальною.

Відтак, становлення і розвиток релігійного і естетико-мистецького феноменів відбувалося разом з утвердженням культурної лінії розвитку людини. В одних і тих же актах зображальної діяльності наших пращурів сучасні дослідники знаходять сліди магічних намірів і, разом з тим, спроби вийти за межі практично корисного, необхідного. І це стосується не тільки позавиробничої діяльності палеолітичної громади, а й його трудових дій, де естетичне, як позбавлене практичної корисності, поєднувалося з трудовою магією. До речі, якщо опанування матеріалом, інструментом, технологією в процесі праці давало естетико-художній ефект, бо ж мистецтво прийшло у світ як майстерність, то магічні акти, хоча й спрямовані "назовні" - на природу, на соціум, на трансцентентне, головний свій ефект мали в самій людині, змінюючи на її користь співвідношення між надією і страхом, звільнюючи її від невпевненості, заперечуючи їй елементарний ступінь свободи дій, додаючи людині впевненості в собі.

Таким чином, як прамистецькі, так і прарелігійні моменти прадавньої культури пов'язані, як зазначалося, із свободою людини. То ж нема підстав протиставляти релігію - ніби вкорінену в обмеженості людської практики, у несвободі людини - мистецтву, яке, мовляв, виникає з вільної діяльності людей.

Слід звернути увагу й на те, що перші зразки синкретичної культури знаково-символічні, а не фігуративно-зображальні. Малюнок стріли чи загорожі-загону символізував те, що людина оволоділа твариною, був символом певної сфери свободи, відвойованої людиною у природи. Відтак значення символу розширюється: він несе інформацію про опанування загалом, про свободу. Таким чином, виникає безкорисливе зацікавлення актом чи його результатом, значущим для людини взагалі. Несучи як естетико-художній, так і магічний зміст, будучи сплавом мистецтва і релігії, знаки цих протоформ не стільки відтворювали реальність, скільки служили засобом формування й оптимізації

взаємодії людини зі світом.

Л.Вітгенштайн обґрунтовував належність релігійного відношення (очевидно, це стосується і відношення естетичного) до "непізнавального" типу стосунків людини зі світом і зазначав, що цей тип фундаментальніший, ніж лізнавальний, якому класична філософська думка відвела привілейоване становище. Можна гадати, що перевага "непізнавального" відношення якраз у тому, що саме через нього носії первісної культури долали своє безсилля і несвободу. Саме в ньому свобода означала ствердження партнерських стосунків між людиною і світом людини, стосунків, що передбачають комунікацію без примусу, таку суттєву як для учасника мистецького процесу, так і для релігійної людини. І в першого, і в другої у змісті свободи поступово пріоритетним стає самоопанування, оволодіння людини собою. Це означає зближення свободи з волею. Свобода розгортається як вільно здійснюване самообмеження людини, її готовність і здатність поставити собі межу. "Треба" для дійсно вільної людини за будь-яких обставин важливіше, ніж "хочу".

За М.Вебером, передумовою релігії, як і, очевидно, інших культурних форм, є те, що світ повинен мати сенс. Для релігії чи мистецтва питання полягає в тому, як тлумачити світ, щоб можна було мислити і переживати цей сенс. У світових ("післяосьових" - за визначенням К.Ясперса) релігіях свобода починається з вибору, вільного волевиявлення - вірити чи не вірити. У християнстві людині дана можливість вільного руху до досконалого божественного буття. Ще у Августина і Бернарда Клервоського виникла думка про те, що за "образ" і "подобу Божу" для людини править "свободна" воля. Тут через віру як акт особливого смислотворення людина сягає розкуття - виходу з глухого кута природної, передусім часової, обмеженості, частковості і домагається піднесення до Всезагального, Вічного.

Ще Гегель наголошував на цьому моменті: "В релігії ми звільнюємося від усього часового", бо ж "вона є сферою вічної істини, вічного спокою, вічного миру". Релігійна причетність людини до універсуму буття - це передусім відчуття в собі чогось такого, що підносить її над собою, єднає її з трансцендентним. Осягаючи себе як частину іншого, вищого, відшукуючи в ньому свою сутність, людина не губить себе в ньому. Адже йдеться про осмислення і переживання людиною основ власного буття і тим самим про утвердження людського в людині.

Відчуття, кажучи мовою теологів, Бога в собі не є позбавленням себе людського, а його вивільненням, піднесенням, ушляхетнюванням. Гегель знав, що із свободою пов'язані і релігія, і мистецтво. "Красне мистецтво, - стверджував він, - виконало те, що й філософія - очищення духу від стану несвободи".

Концентруючи, ущільнюючи життєвий досвід поколінь у форми, доступні для особистого залучення до цього досвіду, уможливлюючи для людини

проживання і переживання не одного, наділеного природою, а безлічі життів, мистецтво піднімає індивідуальний досвід до рівня досвіду загальнолюдського і цим звільняє людину від її природно визначеної одиничності. Художня діяльність формує, організовує, структурує смислозначущий аспект людського світу, трансформований у внутрішнє надбання людини, у відповідності з# людською його актуальністю і значущістю як певний аналог первинного життєвого світу, проте - що важливо - вільний від зовнішнього диктату, примусовості і тому набагато пластичніший.

Участь у мистецькій комунікації, поєднуючи в собі індивідуалізуючий та соціалізуючий моменти, без всілякого примусу долучає людину до суспільного цілого, сприяє її персоналізації. Разом з тим мистецтво, будучи своєрідною ідеальною моделлю творчого аспекту людської діяльності, орієнтує людину на творчу поведінку, стимулює розвиток її творчих спроможностей.

Отже, звертаючись до глибинних сенсів обговорюваних тут культурних форм, замкнутих, як і вся культура, на свободі людини, переконуємось, що вони зближують їх, а не роблять антагоністичними. Релігія долучає людину до Вічного, уможливлює їй переживання причетності до Абсолюту і цим звільняє її від зовнішньої природної примусовості, від невмолимої часовості, скінченності, визначеної природою. Мистецтво, збагачуючи природно обмежений до одиничності досвід людини цілісним, необробленим досвідом інших, надаючи можливість пережити непрожите, визволяє людину від цієї одиничності і - в певному значенні - віддуховної самотності, але не позбавляє її самості.

І релігія, і мистецтво оптимізують зв'язок індивіда й соціуму. Релігія, забезпечуючи тотожність людської природи як загального, спільного (Ф.Шлейєрмахер), інтегруючи соціум (Е.Дюркгейм), опиняється на боці суспільного цілого, хоча й призначена для індивіда. Мистецтво, так би мовити, репрезентує у цій зв'язці людину в її індивідуальному окресленні, особистість з її інтересами. Релігія з самого початку своєї історії робить наголос на соціалізації індивіда, а мистецтво поєднує акцентовану ним індивідуалізацію людини з соціалізацією у єдиному процесі персоналізації.

Єдиний або - принаймні - дуже близький механізм здійснення людського самотворення в обговорюваних тут сферах культури. З певними застереженнями щодо релігії тут можна скористатися давно, з арістотелівської пори побутуючим в естетиці терміном катарсис. Мистецтво, зауважувала з цієї нагоди С.Вейль, у своїх вершинах робить з нами те ж саме, що й благодать. І тут і там - це очищення пристрастей (його Ф. Шлейєрмахер вважав метою мистецтва) або й від пристрастей загалом (скажімо, від несамовитості) задля збереження самості, ідентичності особистості.

Релігію і мистецтво в континуумі культури єднають й інші суттєві моменти. Одного з них торкнувся свого часу Л.Фейєрбах у міркуваннях, що стали хрестоматійними: "Мистецтво не видає свої творіння за щось інше, ніж

вони є насправді, тобто інше, ніж твори мистецтва; релігія видає свої видумані істоти за істоти дійсні". У цьому судженні не враховано ні реальність мистецтва, ні зазначену тим же автором в іншому місці життєвість релігійних образів, обумовлену силою людських бажань і прагнень. Ще Платон, хоч він і не ставив знака рівності між реальністю ідеї (ідея лавки), предметною реальністю (реалізація теслею готової ідеї") та реальністю явленості (творення художником форми видимості - зображення тієї ж лавки), все ж наголошував на реальності кожної і зауважував: коли у Гомера Зевс розмовляє з Герою чи Арес перемагає Афіну Палладу, то це сприймається як справжні події, а не як гра уяви поета.

Ще один аспект реальності мистецького світу відзначив англійський ренесансний естетик Ф.Сідней у фразі, що також стала хрестоматійною: "Поет вводить у світ одного Кіра, щоби створити безліч Кірів". Тобто, митець не будує повітряні палаци, бо створювані ним ідеальні типи породжують у житті подібних собі. Між іншим, крім віри учасників мистецького процесу в реальність художніх образів, мистецтву притаманна й віра митця в стверджуваний ним ідеал, передусім естетичний. Мистецтво, на думку С.Вейль, робить нас причетними до Таїнств Віри.

Творіння мистецтва, про які так категорично судив Фейєрбах, ідентифікуються в художній рецепції з іншими реаліями світу людини й піднімаються до значення життєвих достовірностей, переживаються глибше і цілісніше, ніж "найреальніші" моменти самого людського буття. Мистецтво, не вимагаючи для свого самоздійснення якогось особливого типу свідомості (адже естетичне можливе в будь-яких актах людського світоставлення), створює певний - нехай і ситуативний - стан душі, для якого витвори художньої фантазії мають не меншу реальність, ніж предметно-речовий світ.

І світ релігії, і мистецька реальність не просто уявні та умовні, бо ж належать до сфери явищ і відношень, котрі для людини безумовно значущі. Ця реальність, як відомо, не складає неминучих, примусових життєвих обставин. Людина щодо неї - принаймні суб'єктивно - вільна: варто згадати про можливість людського вибору щодо віри. Що ж стосується мистецтва, то лише його внутрішня привабливість спонукає людину до контактів з ним.

Тут не можна не повернутися до моменту свободи: зазначена щойно "свобода від" стає передумовою "свободи для", яка реалізується і у саморозбудові людини, і в смислотворчих зусиллях суб'єкта і релігійної, і мистецької культури. До речі, в обох цих формах вирішальна роль належить уяві. Щоправда, коли мистецтво у повному своєму ракурсі виступає як вільна гра уяви, то і якість, і міра довільності уяви в релігійній свідомості дещо інші.

У цій же площині суттєвою є роль інтуїції в обох обговорюваних формах культури, роль ейдетичного схоплення сутнісних граней буття. Однак і тут містична інтуїція в релігії, що збігається з вірою (коли людина переконана в реальності чогось без звернення до чуттєвих даних або логічних міркувань), не

тотожна мистецькій інтуїції. Але, зрештою, і цей вид інтуїції не зовсім позбавлений містичного забарвлення: ще починаючи з Августина в естетиці є чимало прихильників ідеї богонатхненності мистецької творчості, невіддільності мистецького обдарування від божественного натхнення.

З особливою роллю інтуїції, в свою чергу, пов'язаний пріоритет образно-символічного мислення над понятійно-дискурсивним і у мистецтві, і в релігії. Останню іноді навіть визначають як сукупність символічних форм, через які людина співвідноситься з межовими основами її буття, з межовістю загалом (зрозуміло, що при цьому не можна знехтувати різницею між "віртуозною" та "масовою" релігійністю). Якраз символ, на думку М.Еліаде, дає уявлення про сакральний (тут - глибинний, найглибший) вимір людського існування; здатний осягти символ здобуває можливість вийти за межі приватної ситуації і отримує доступ до Всезагального.

Близькі до цього й погляди П.Тілліха, для котрого символ вказує межі самого себе; завдяки символові відкриваються вищі рівні реальності, які інакше залишились би закритими.

Це стосується й мистецьких символів, котрі виражають ті рівні реальності, які під час звичайної зустрічі людини з дійсністю залишаються прихованими. "Символ, - стверджує П.Тілліх, - відслоняє нам не лише виміри та елементи реальності, до яких інакше не підійти, а й виміри й елементи нашої душі, що відповідають (згаданим) вимірам та елементам реальності".

І релігія і мистецтво, будучи безпосередньо причетними до екзистенційних станів людини, є однаковою мірою ціннісними формами руху, хоч і несуть в собі вартості різних порядків. Мистецтво є незамінним генератором особистісно присвоюваних ідеалів. Ідеалізуюча роль релігії з її спрямованістю до Абсолюту загальновідома. Відома також вагомість оцінок в кожній із цих культурних форм: прекрасне - потворне, величне - нице в одній, праведне - гріховне в іншій. Звідси й необхідність емоційного складника в них, бо ж релігія і мистецтво неможливі поза своїм індивідуалізованим, особистісним здійсненням, цінності обох цих форм адресовані індивідуальній людині з її неповторним чуттєвим світом. Ф.Шлеєрмахер особливо наполягав на зв'язку релігійного переживання з особистою самосвідомістю, із самобутністю людини. Він же зазначив, що релігійна істина (точніше, мабуть, - правда) є життям в об'єкті. Аналогічним злиттям з об'єктом є художня правда в мистецтві.

Проте яким би суттєвим не було переживання людського світу в мистецтві та релігії, жодну з цих культурних форм не можна зводити до переживань, а тим більше до афектів. Саме присутність в мистецтві вагомої раціональної компоненти дозволяє зближувати його з такою раціоналізованою формою культури, як філософія. Щодо релігії, то Гегель доводив, що переживання в ній необхідне, але недостатнє для пояснення її суті. На користь цієї безсумнівної тези він наводив такий аргумент: Бог осягається у його всезагальності, а формою

всезагальності є розум, тоді як переживання завжди одиничне.

З проблемою саморозбудови людини та її піднесення пов'язаний і пізнавальний момент у мистецтві та релігії, донедавна абсолютизований згідно з просвітницькою, гносеоцентричною традицією. Здійснюване у мистецтві самопізнання, мистецька "рефлексія" безпосередньо служить самотворенню людини. У релігії самопізнання є шляхом до збагнення Божественної сутності (згадаймо відповідні міркування Г.Сковороди), а відтак власної богоподібності, уможливлення причетності до Всезагального.

Отже, попри суттєві специфікуючі прикмети релігії і мистецтва, у них є чимало моментів у яких виявляється їхня істотна спільність - від витоків, котрі більшість дослідників віднаходить у первісному культурному синкретизмі, і аж до глибинного культурного сенсу кожної з цих духовних форм. Тому поєднання їх прикмет у релігійному мистецтві, котре одними істориками культури оцінюється як успішне, іншими - як неможливе, а ще іншими - як вимушене і часове, через призму з'ясованого тут не складає в принципі нічого протиприродного.

Ті, хто стверджує неможливість релігійного мистецтва (тобто фактично відлучає його від мистецької культури), апелюють до самодостатності мистецького феномена: він, як і кожна інша культурна форма, володіє власним культурним сенсом, мета такої форми - у ній самій, а не поза нею.

Ті, хто в релігійності мистецтва вбачають оптимальний вектор його розвитку, здебільшого керуються думкою про субстанціальний статус релігії в системі культури і про богонатхненність як атрибут художнього генія.

Ті, хто приймає релігійне мистецтво як історичну і емпіричну даність, намагаються з'ясувати його природу і культурний статус, характер стосунків, що складаються між релігійним мистецтвом і людиною, котра може бути як релігійною, так і безрелігійною. Саме в контексті цього третього - головним чином академічного дискурсу склалося уявлення цього складного феномена культури.

Мистецтво не може бути інструментальним. Воно має власне покликання, культурний сенс. Але у процесі взаємодії культурних форм засоби однієї з них можуть бути використані в інтересах іншої, що й відбувається у випадку релігійного мистецтва.

Інші дослідники вважають, що інтегративні процеси в культурі зароджуються з моменту диференціації культурних форм, а релігійне мистецтво і є одним з виявів - і досить успішним - цієї інтракультурної інтеграції. Залишається з'ясувати її основу та головні історичні модифікації.

Враховуючи раціональні моменти в різних інтерпретаціях релігійного мистецтва (на жаль, здебільшого ідеологічно забарвлених), можна стверджувати, що релігійність мистецтва визначається не його тематикою чи джерелом запозичення сюжету тощо. Визначальним є ідейне спрямування,

озвучення в мистецькому творі певних релігійних доктрин чи їх окремих моментів. Отже, в широкому розумінні слова релігійне мистецтво охоплює всі художні творіння, що характеризуються релігійним спрямуванням і апелюють до естетичного сприйняття релігійно орієнтованої аудиторії, і в той же час націлені на її розширення.

У більш вузькому значенні термін "релігійне мистецтво" охоплює всі ті естетико-художні феномени, які становлять елементи релігійного культу чи покликані його обслуговувати. їх ще визначають як культове мистецтво або - рідше - сакральне. Справа в тому, що явища такого типу освячуються релігійними інституціями^ в такий спосіб, протиставляються явищам світської культури як профанним. Тим самим феномени релігійного мистецтва обмежуються у своїх цілях, а в силу цього, певною мірою, і в засобах. То ж визначальними для сакрального мистецтва у смисловому значенні цього слова є не тільки його зміст (ідейне спрямування), не тільки його функції (участь в культових дійствах), а й форма, стиль, що регулюються санкціонованим релігійними достойниками або інституціями каноном, який ставить певні обмеження тематиці релігійного мистецтва і досить жорстко обмежує засоби вираження, що використовуються тут. Десакралізація (профанізація) релігійного мистецтва, на думку деяких авторів, відбувається не стільки через вибір тем або сюжетів, як через вибір стилю з порушенням канону. Т.Буркхардт виключає із сакрального кола релігійне мистецтво Ренесансу та Бароко на тій лише підставі, що за стилем воно не відрізняється від світського. Цей же автор переконаний, що можливе світське мистецтво з релігійної тематики, що допускаються світські форми в релігійному мистецтві, але неможливе сакральне мистецтво, світське за формою. "Месію" Генделя можна вважати твором релігійного мистецтва, але вже сам жанр ораторії виводить його за межі сакрального мистецтва. Якщо це стосується опери, то байдуже, чи буде це "Мойсей та Арон" Шонберга або така популярна донедавна "Ісус Христос - суперзірка". Адже сакральні форми - строго канонічні.

Згідно з каноном, наприклад, християнське мистецтво не може бути цілковито абстрактним, бо тоді б воно не могло свідчити про Боговтілення; а коли б воно було натуралістичним (а не символічним, яким воно є за каноном), то суперечило б божественній природі втілення. Адже божественна сутність, відповідно до догматів, не вловлюється жодною формою, бо форма, виражаючи що-небудь, необхідно обмежує виражене, а Бог вище будь-яких форм.

Важливо наголосити, що канон двоякий у тому плані, що це й обмеження, котре накладається усталеною універсальною знаковою системою, і разом з тим невичерпний потенціал традиції.

Каноном, як зазначалось, передбачений передусім символізм релігійного мистецтва. Гносеологічна природа символу робить його відповідним тим завданням, котрі ставить перед собою культове мистецтво. Символ є не

зображенням трансцентентного (що засадничо неможливо, оскільки Бог є надформальною реальністю), а його "неподібною подобою". У цій ролі символ вважається посередником між земним, людським світом і світом "горнім", надприродним. Тому-то символізм пронизує, скажімо, всі форми християнського сакрального мистецтва, зокрема весь склад храмового театралізованого дійства, що складає своєрідний релігійно-мистецький синтез великої сугестивної сили.

Секуляризація - одна з домінуючих тенденцій сучасної культури - є процесом зміни співвідношення сакрального і профанного в суспільстві та культурі, процесом втрати релігійними інститутами, свідомістю і практикою їхньої суспільно-культурної значущості. З тих пір, коли релігійне і світське виокремились у складі культури, їх співвідношення було динамічним, мінливим. Сьогоднішня секуляризація культури, яка охоплює і десакралізацію мистецтва, здійснюється на основі модернізації суспільства та інтенсифікується в умовах духовної кризи. Перегляд суспільно-культурних пріоритетів на користь світських в мистецькій сфері, сприймається церквою як певна загроза. Протистояти їй намагаються за рахунок тієї самої релігійної сфери, передусім культу. Ці завдання намагаються вирішувати нині й за рахунок звертання до авангардних форм і віянь у мистецтві, що особливо актуалізує проблеми канону.

Для християнства цей шлях не може бути особливо обнадійливим, бо культ, ритуальна дія тут ніколи не були визначальними. Ритуал є одним із способів самоствердження релігійними засобами соціальної групи, тоді як в сучасній релігії різко зростає значення первинності індивідуального. Навіть у соціології релігії після Е.Дюркгейма увага зміщується передовсім до індивідуальної іпостасі релігійно-етичних систем спасіння.

У цій ситуації потреба релігії у всепроникному мистецтві, звісно, загострюється. І зрозуміло, що йдеться не про культове передовсім мистецтво, а про релігійне мистецтво у найширшому розумінні. Так з'являється концепція "мистецтва - релігії" (А.Мальро) чи намагання "охудожнювати", естетизувати релігію (Г.Кокс) тощо.

В умовах антропологічної кризи гуманітарна думка не стільки з'ясовує кордони між релігією і мистецтвом, скільки шукає шляхи їх зближення, бо сподівається на життєдайну силу цілісної культури.

Контрольні завдання і запитання

1. Чому функціональність релігії є її сутнісною характеристикою?
2. Дайте функціональне визначення релігії.
3. В чому функціональна роль кожного з елементів релігійного комплексу?
4. Розкрийте особливості різних рівнів вияву функціональності релігії.
5. Як співвідноситься релігія і культура?
6. В чому специфіка релігійного мистецтва?

Тематика рефератів

1. Функціональна природа релігії.
2. Релігія і освіта.
3. Співвідношення релігії і культури.
4. Специфіка релігійного мистецтва.
5. Символізм релігійного мистецтва.

Рекомендована література

1. Вебер М. Социология религии // Избранное. - М.,1994.
2. Гараджа В. Социология религии. - М, 1996.
3. Колодний А. Феномен релігії. - К., 1999.
4. Левада Ю. Социальная природа религии.- М., 1965.
5. Мануйлова Д. Социальные функции религии. - ML, 1975.
6. Нибур Р. Христос и культура. - М., 1996.
7. Пупар П. Церковь и культура. - М., 1993.
8. Религия в истории и культуре. - М., 1998.
9. Религия и общество. - М., 1994.
10. Угринович Д. Искусство и религия. - М., 1982.
11. Християнство и культура сегодня. - М., 1995.

Тема XXI
ПОЛІТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Постійне зростання значення релігійного та політичного чинників в нинішньому техногенному суспільстві ставить нові завдання й перед релігієзнавством в осмисленні цих нових явищ та процесів. Як реакцію на суспільний розвиток, можна розглядати появу нової структурної складової релігієзнавства, що лежить на стику двох галузей знання - політології та релігієзнавства.

Політологія релігії - це така галузь релігієзнавства, яка осмислює сутність і сенс релігійного феномену з політологічної точки зору, розглядає політику як важливу частину соціумної детермінанти, що створює необхідність і можливість появи та існування суспільної функціональності релігії, вивчає особливості процесу взаємодії релігійного і політичного чинників розвитку суспільства. Результатом їх взаємовпливу може бути або політико-релігійний синкретизм, що найбільш яскраво проявляється у теократичних та цезаропапистських моделях співіснування релігії та держави, або ж певне дистанціювання релігії й політики, як це спостерігається нині (правда, із значними заввагами) у країнах, де у всій своїй повноті реалізується свобода совісті, зокрема її складова - відокремлення церкви від держави.

Взаємодія релігії та політики є об'єктивним процесом, адже ці форми суспільної свідомості мають практично одних і тих же носіїв. Політика як суспільне явище виникає на такому етапі людської історії, для якого характерною є поява етнічної, соціальної та релігійної диференціації. Політика являє собою сферу взаємовідносин різних соціальних груп та індивідів з приводу використання інститутів публічної влади для реалізації своїх суспільно значимих інтересів і потреб. Якщо розглядати прихильників різних релігійних напрямів як певні соціальні групи, то, як підтверджує історія людства, у більшості своїй вони також намагаються використати владу у власних інтересах (інквізиція, ранній кальвінізм, середньовічний іслам, іудаїзм тощо - подеколи їм це вдавалося і виникали теократії"). Відтак стає зрозумілим, що релігія і політика - явища невіддільні.

Взаємодія релігії й політики може відбуватися на суспільному (теократія, цезаропапизм, державна Церква тощо) та індивідуальному (глава церкви є главою держави і навпаки), зовнішньому та внутрішньому (структурному й функціональному) рівнях. Ця взаємодія знайшла своє ідеологічне оформлення у певних релігійних та політичних концепціях. Окремо ще можна виділити як важливі фактори політичного життя суспільства, явища релігійного реформаторства та фундаменталізму. Наслідком взаємодії релігійного та політичного чинників є певні моделі державно-церковних відносин, що є формами співіснування релігії та держави - базового елементу політичної системи суспільства.

1. Структурний рівень взаємовпливу релігії і політики

Цей рівень взаємодії визначається приблизно однаковою структурою релігії (релігійна свідомість, релігійна діяльність, релігійні відносини та релігійні організації) та політики (політична свідомість, політична діяльність, політичні відносини та політичні організації), що, за умови одних і тих же носіїв цих форм суспільної свідомості, не можуть не накладатися.

Кожний із елементів релігійного комплексу теж структурується. Так, релігійна свідомість має два рівні - теоретичний (концептуальний зміст релігії) та повсякденний, буденний. Найбільший вплив на формування та розвиток політики має саме теоретичний рівень релігії, який формується насамперед на основі текстів Святого Письма (Веди, Трипітака, Авеста, Біблія, Коран тощо), Святого Переказу (твори отців християнської церкви, Сунна тощо), загальновизнаних книг віроповчального характеру. Теоретична релігійність є основою не лише богословських, а й майже всіх розгорнутих філософських, етичних і соціально-політичних вчень. Відтак цей рівень релігійної свідомості завжди мав прямий вплив на формування чи обгрунтування певних політичних устроїв, певних суспільних відносин, пов'язаних з проблемою публічної влади. Зі свого боку інститути публічної влади, поряд з релігійними інституціями, стверджували сформовані стереотипи свідомості та поведінки на буденному рівні реально функціонуючої свідомості віруючих.

Не менш важливу роль у політичному житті суспільства відіграє релігійна діяльність індивідів, яка поділяється на позакультову і культову. Віруюча людина у своїй позакультовій релігійній діяльності на теоретичному (розробка, систематизація та інтерпретація ідей, пов'язаних з релігією і т.ін.) та практичному (пропаганда релігійних поглядів, місіонерська робота тощо) рівнях може впливати на хід політичного життя суспільства, виконуючи політичні замовлення владних структур або ж критикуючи останніх на основі релігійних доктрин. Значно менше можливостей впливати чи бути під впливом політики має культова діяльність індивідів. Проте ці впливи повністю не виключаються. В історії практично всіх релігійних напрямів відомі випадки відлучень від церкви чи секти, продиктовані перш за все політичними мотивами (наприклад, в Україні - Іван Мазепа, митрополит Філарет (Денисенко). Окрім релігійної, виокремлюється також і нерелігійна діяльність віруючих, яку можна поділити на політичну, культурну, наукову та інші форми.

У відповідності з релігійною свідомістю, завдяки релігійній діяльності, реалізуються та існують певні релігійні відносини. Вони теж поділяються на позакультові та культові. Хоча обидві форми цих відносин важливі для політичного розвитку суспільства, але найбільший вплив на нього все ж

мають позакультові релігійні відносини, які актуалізуються позакультовою релігійною діяльністю (відносини субординації, учителя й учнів, обмін думками і враженнями тощо). Політика не може нехтувати релігійними відносинами, оскільки їх носіями можуть бути цілі народи, етноси, суспільні групи чи індивіди. Тому ці відносини можуть мати толерантний чи нетолерантний характер, або ж бути нейтральними, що може суттєво впливати на функціонування політичних інституцій в суспільстві. Важливим для політики є форми чи способи фіксації та опосередкування релігійних відносин. Політичні лідери часто використовують існуючі і прийнятні в певному суспільстві персоніфіковані чи ідеалізовані способи фіксації релігійних взаємозв'язків, задля підвищення свого авторитету, підкреслення своєї винятковості і навіть харизми (культи імператора - в Японії та Китаї, фараона - в Єгипті, культи тиранів тощо). Історія знає також непоодинокі випадки використання становища клірика або ж висунення за цією ознакою індивіда чи групи осіб на вищі політичні посади.

Найбільш тісно взаємодіє з політичним життям суспільства четвертий елемент релігійного комплексу - релігійні організації, які є інституалізованими формами релігійних культових систем. Як важливі соціальні інституції, що не втратили свого значення й донині, релігійні організації покликані упорядковувати сумісне життя і діяльність людей, накладаючись тим самим на функції інституцій публічної влади. Взаємовідносини останніх із релігійними організаціями не були і донині не є однозначними. Вони можуть змінюватися залежно від домінування певних світських суспільних інститутів, зумовленості саме ними особливостей розвитку релігійного чинника аж до часу повного підпорядкування світських інституцій релігійним. Ці взаємовідносини можуть бути різними. Вони залежать від конкретного часу та місця діяльності релігійних чи світських інституцій. Крім того, характер взаємовпливу політичних інституцій та релігійних організацій залежить і від типу останніх. Якщо це Церква (церковна деномінація), яка має велику кількість послідовників у певній країні, то вона може, завдяки своїм численним адептам, диктувати вигідні їм політичні умови, а також корегувати діяльність політичних інституцій, партій. У більш складному становищі знаходяться секти та харизматичні культи, функціонування яких завжди ускладнювалося (у багатьох країнах і досі) саме на політичному рівні, адже органи влади завжди вимушені реагувати на тиск домінуючих релігійних інституцій. Ускладнення в діяльності, а то й репресії проти прихильників окремих церков, сект, культів в деяких випадках ставали причиною не тільки економічної, а й політичної нестабільності суспільства (наприклад, вигнання гугенотів із Франції, гоніння на іудеїв в різних країнах, переслідування уніатів в Західній Україні в повоєнні роки тощо).

2. Функціональний рівень взаємовпливу релігії і політики

Тісний зв'язок релігії та політики обумовлюється і тими основними функціями (а в результаті здійснення цих функцій - і певною роллю), які виконує релігія в суспільстві. Розглянемо коротко цей аспект їх взаємозв'язку.

Світоглядна функція зорієнтована насамперед на визначенні місця і ролі людини в створеному Богом світі. Саме ця функція визначає мету життя та життєві ідеали віруючого індивіда. Сформовані за допомогою релігії у віруючої людини певні світорозуміння, світовідчуття, світоспоглядання й світоставлення можуть, з одного боку, спонукати її вступати в конфлікт з носіями чи суб'єктами політики (державою, партією, рухом, особою), якщо останні суперечать поглядам, оцінкам і нормам релігійного індивіду чи інституції. Найчастіше це буває, коли індивід (інституція) потрапляє в середовище іновірців. З іншого ж боку, найчастіше за умов єдиновірного середовища, віруючі можуть активно впливати на структурні компоненти політики задля поширення, зведення в ранг обов'язкових певних поглядів, оцінок норм поведінки, брати участь у формуванні певних політичних доктрин.

Не менш важливою у політичному житті суспільства є й **компенсаторна функція** релігії. Вона пом'якшує або повністю знімає безсилля, залежність і обмеженість людського існування через орієнтації на зміну об'єктивних й суб'єктивних умов буття, так і на формування власної свідомості. Політика, функцією якої завжди був примус окремих верств населення (іноді - всього суспільства) та задоволення владно значимих інтересів певних груп і верств населення, мусила спиратись на компенсаторну функцію релігії, яка знімала напругу соціального протистояння, проповідуючи рівність всіх у своїй гріховності (християнство), стражданнях (буддизм), покірності (іслам), обіцяючи за перенесені тут страждання щасливе і заможне життя в потойбічному світі. Важливу роль виконує також і психологічний аспект компенсації. Релігія, знімаючи психологічні стреси, даючи людині впевненість у собі та певну мотивацію до життя, згладжує значною мірою соціальні конфлікти, викликані невдалою політикою, передусім у різних сферах суспільного життя - економічній, соціальній, культурній, національній, військовій т. ін.

Комунікативна функція релігії дає можливість віруючим у своїй релігійній та нерелігійній діяльності обмінюватися певною інформацією, оцінками релігійних чи позарелігійних явищ. Для політики важливим є те, що релігійне вчення пропагує братське або толерантне ставлення хоча б до єдиновірців, що є однією з умов правдивої інтерпретації набутої інформації, позитивного сприйняття людини людиною.

Важливою для стабільного функціонування політичного життя суспільства є **регулятивна функція** релігії. Як вже зазначалося, вона зорієнтована на

здійснення певного управління діяльністю, поведінкою віруючих, впорядкування стосунків між ними. До новітнього часу історії людства релігія практично одноосібно займалася виробленням певних норм співжиття (мораль, релігійне право) та зразків поведінки (виховання) віруючих, встановлювала систему контролю за їх діяльністю, нормами заохоченням та покаранням. Вона розробляла і всіляко прищеплювала віруючим бажані мотиви діяльності. Відтак ця функція релігії, соціалізуючи особистість, накладається на таку ж функцію політики, через яку остання також включає особу у складний світ суспільних відносин.

Накладаються (на основі тієї частини суспільства, яку складають віруючі) ще й така функція і релігії й політики, як **інтегруюче-дезінтегруюча.** В релігії ця функція проявляється в тому, що, зазвичай, в рамках певного віросповідання проходить інтеграція, об'єднання індивідів. Коли ж в суспільстві чи в певній соціальній сфері наявні різні конфесії, а особливо такі, що протистоять одна одній, то релігія за цих умов може виконувати й дезінтегруючу функцію, навіть бути джерелом політичної напруженості. Історія засвідчує політичну роль релігійного чинника у конфліктах, які потрясали політичні основи не лише окремого суспільства, а й зумовлювали зміни політичних систем у міжнародних чи регіональних масштабах (Реформація, національно-визвольні війни Африки тощо).

Важливу роль у розвитку суспільства виконує **культуротранслююча функція** релігії, що, зрештою, призводить до успадкованості політичних традицій. Будучи, як і політика, складовою загальнолюдської культури, релігія забезпечує не тільки збереження, а й розвиток окремих, найбільш близьких до неї галузей культури - архітектури, музики, книгодруку, образотворчого мистецтва, гафарства тощо. В такий спосіб релігія може передавати певну частину нагромадженої культурної спадщини певного народу (цивілізації), а також і політичну культуру, від покоління до покоління, забезпечуючи неперервність розвитку даного народу (цивілізації'). Близькими до культуротранслюючих проблем, але в своєму предметному полі й зі своєю мотивацією, займається також і політика. Однією з її функцій є забезпечення послідовності та іноваційності соціального розвитку і суспільства в цілому, і самої людини.

Серед всіх названих функцій релігії найтісніше з політикою пов'язана **легітимно-розлегітимлююча.** Ця функція обґрунтовує, освячує й певною мірою узаконює (легітимізує в такий спосіб) деякі суспільні порядки та інституції (політичні, правові тощо), певні форми відносин, норми поведінки в даному суспільстві. За допомогою цієї функції релігійні інститути можуть давати певну оцінку суспільним (політичним, культурним, національним та ін.) явищам, формувати відповідне ставлення до них. Тим паче, що різні конфесії можуть по-різному оцінювати одне й те ж явище. Так, Реформація за допомогою Святого Письма по суті освятила появу буржуазних суспільних відносин, в той час як у Російській імперії Православна церква виступала проти цих відносин і всіляко захищала феодальні порядки. Розлегітимлююча роль релігії

проявляється, як правило тоді, коли певна соціальна група чи навіть окрема особа перебувають в іновірній державі і ставлять собі за мету зміну існуючих порядків (інституцій, відносин). Неправомірність цих порядків та інституцій вони звичайно намагаються обґрунтувати на основі Святого Письма чи Святого Переказу, богословських трактатів.

Отже, завдяки здійсненню названих функцій, релігія виконує значну конструктивну (або деструктивну) роль у розвитку і функціонуванні політичної, структури суспільства. Ця роль залежить:

- від особливостей віровчення та культу, організаційних характеристик конкретної конфесії чи релігійного напряму (в т.ч. й міри використання досягнень мистецтва, науки, інтегрованості у суспільство тощо). Здавалося б, як можуть теологічні особливості впливати на роль конфесії в політичному житті суспільства? Проте, окрім названих вище форм взаємовпливу релігійної і політичної свідомостей, догмати, канони, обрядові традиції певної релігійної системи можуть також впливати на процеси інституалізації її в суспільстві, організаційне структурування її релігійних об'єднань. Так, віра протестантів в індивідуальне спасіння без посередників, якими в православ'ї чи католицизмі є представниками духовенства, підірвала авторитет і необхідність останніх в протестантських країнах, адже протестантські проповідники, на відміну від священиків, є лише першими серед рівних. Не потребує інституту священства й буддизм, шлях віруючого в якому - шлях індивідуального спасіння;

- від часу впливу. Адже одна й та ж конфесія в різні часові зрізи може поставати або захисницею, або ж руйнівницею певної політичної структури;

- від особливостей конкретного регіону, де цей вплив проходить. Історія засвідчує, що одна і та ж конфесія може одночасно, але у різних країнах, захищати і руйнувати відживаючий суспільний лад. Це можна пояснити тим, що переважно релігія має понадстановий, загальнокласовий характер. Віруючі в одного Бога (богів) можуть належати до різних соціальних груп, але їхня віра може поставати одним із головних чинників об'єднання цих груп для спільної боротьби (вирішення певних завдань) з іновірцями чи навіть іншими державами. Згадаймо принагідно "хрестові походи", завойовницькі війни Арабського Халіфату і т.ін.

За певних історичних умов в одному суспільстві можуть прогресувати процеси секуляризації, в іншому ж - сакралізації. Одна і та ж конфесія може ставитися до влади і як до породження темних сил (наприклад, християнство на ранньому етапі його історії), і як до помазаників Божих на Землі (згадаймо оцінки імператорів в християнських країнах після 324 р., коли ця релігія стала державною).

У свою чергу, кожна конкретна держава та її політичні інституції посвоєму розуміють, витлумачують і здійснюють свої практичні дії у сфері взаємовідносин релігії і політики. Так, ці дії часто призводили до боротьби і

знищення єдиновірців (походи українців на Москву у XVII ст., війни в Європі між католицькими державами, міжісламські конфлікти тощо). В деяких країнах релігійні інституції повністю знаходяться під контролем держави. Так, ряд лютеранських церков підпорядковано (згідно підписаних ними статей Аугсбурського релігійного миру 1555 р.) світській владі, яка й перебрала на себе функції церковного управління. Зокрема, главою Англіканської церкви є монарх, який призначає ієрархів, скликає собори, є вищою апеляційною інстанцією з церковних справ. Главами церков були (і у багатьох випадках залишаються й донині) монархи країн домінування ісламу або християнства (халіф - представник Аллаха на землі, православний цар - помазаник Божий), синтоїзму (імператор - верховний жрець богині Аматерасу). Саме культ імператора в Японії (теноїзм) є одним із найяскравіших прикладів переплетіння релігії і політики. В інших країнах можна зустріти докорінно відмінне явище. Сам факт обрання первосвящеником вже відкриває доступ до практично необмеженої світської влади (папа римський - у Ватикані, далай-лама - у Тибеті і т.п.).

Зв'язок релігії й політики зумовлюється також цілеспрямованими діями церковних інституцій, первоієрархів та ієрархів релігійних течій, що сприяють максимальному представництву їхніх прихильників у політичних інституціях задля лобіювання власних інтересів. Так, в Ізраїлі представники клерикальних кіл постійно входять в уряд країни. В останні роки існування парламенту СРСР в нього було обрано кілька кліриків Православної церкви. З цією ж метою висували себе в депутати Верховної Ради України деякі діячі УПЦ Московського патріархату. Подібних прикладів можна навести багато.

У певні періоди розвитку людства зв'язок релігії й політики був настільки тісний, що можна говорити навіть про релігійно-політичний синкретизм. Релігія тут сприймається як невід'ємний елемент політичного чинника і навпаки. Прикладів можна навести десятки. Відомо, що в релігії Дворіччя, давньоєгипетській релігії та ін., жреці, поряд з релігійними, виконували ще й ряд державницьких функцій. Вони писали закони, проводили астрономічні розрахунки, керували збиранням податків, будівництвом зрошувальних систем, займалися судочинством тощо. У давній Греції по-первах жреці теж не були тією замкнутою і відстороненою кастою, якою вони стали пізніше. їх обирали до владних структур. За своїми функціями вони були скоріше державними чиновниками, аніж служителями культу. Можна навести й протилежний приклад. Так, у давньокитайській релігії, де в культі Неба жрецтво не отримало сильного розвитку, виконання навіть чисто релігійних функцій було доручене державним чиновникам. Тому-то культ Неба носив в ній не емоційно-чуттєвий, а скоріше бюрократичний відтінок.

Є ще й інший аспект цього питання, прикладів якого особливо багато в Новій історії людства. В цей час релігія використовується політичними силами як один із важливих чинників поневолення народів. Цією властивістю релігії

користувалися практично всі імперії Нового часу: російська, яка використовувала православ'я як засіб асиміляції українців, білорусів та ін. народів імперії; британська, яка користалася католицизмом та англіканством як знаряддям у боротьбі за своє утвердження в колоніях; османська, яка прийняття ісламу розглядала як умову зменшення економічного й політичного тиску на свої колонії, та ін. Характерно, що конфесія, котру використовує імперія, сприймається поневоленими народами вже як релігія колонізаторів. Саме тому розпад таких імперій призводив до масових виходів віруючих із "імперських конфесій", до розгортання гонінь на її місіонерів, націоналізації її майна і т.ін. Так було в Шрі-Ланці і Бірмі - з християнством, в Болгарії - з ісламом, а у нас в Україні - з православ'ям, коли після 1917 р. сотні тисяч селян переходили у протестантські течії.

Апогеєм релігійно-політичного синкретизму можна назвати встановлення радянської влади в Російській імперії й утворення в межах СРСР (а після 1945 р., у деяких країнах соціалістичного табору) світської релігії. Адже не випадково новоутворена радянська система не потребувала якоїсь конфесійної сакралізації. Комуністично-соціалістична ідеологія сама претендувала на те місце, яке до більшовицького перевороту 1917 р. займала в житті суспільства християнська Церква. Саме цим можна певною мірою пояснити той факт, що "комунізм не як соціальна система, а як релігія, фанатично ворожий будь-якій релігії".[1] Критика релігії у марксизмі-ленінізмі перетворилася у критику політики, яку вона (релігія) прямо чи опосередковано освячувала. Священнослужителі розглядалися більшовиками як їх політичні супротивники. Тому клірики розглядалися ідеологами нової влади як політичні супротивники, а боротьба з релігією як ідеологічною системою велася в соціалістичних країнах не ідеологічними засобами (шляхом переконання), а революційно-політичними (шляхом примусу).

Всім країнам соціалістичної системи були притаманні всі ознаки релігійності, різниця була лише в тому, що ця релігійність мала антитеїстичний (безбожницький) і нетерпимий до інших релігій характер. Обожнення трансцендентного перетворилося на обожнення земного. Так відбулося обожнення нових пророків (Маркса, Енгельса, Леніна, Сталіна), які нібито відкрили останню істину людству і за це після смерті мають бути "канонізованими". їх вчення (мемуари, повні зібрання творів та "короткі курси") стали свого роду безпомилковим "святим письмом". Дрібніші лідери ставали "апостолами". Вони які детально розробляли зміст соціалістичного культу, який був значно спрощеним у порівнянні, зокрема, з православ'ям чи католицизмом, але значно багатшим від протестантського. В цьому культі комсорги та парторги своєрідно виконували роль священнослужителів, комсомольські та партійні

[1] Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. - М., 1994. - С. 117.

збори з традиційним порядком дня, співами нагадували літургію, отримання комсомольських та партійних квитків було ступенями своєрідного "хрещення", бюсти, портрети вождів виконували роль ікон, прапори були за хоругви. Не обійшлося тут і без "Іуд" - Плеханов, Троцький, Бухарін, Дубчик, Скрипник та ін. То ж певні політичні ідеології і система при їх догматизації постають як світські релігії. Саме такою тривалий час у нас був марксизм-ленінізм.

3. Еволюція теократичної ідеї походження влади

Поява і легітимність влади з часу постання останньої і до утвердження громадянських суспільств (а в багатьох країнах - і досі) обґрунтовувалась (через догматику та канони) й підтверджувалася (за допомогою відповідних таїнств та обрядів) пануючими релігійними уявленнями, а також різними релігійними інституціями. В цьому чітко проявляються два важливі аспекти функціонування релігії в суспільстві: сакральний (прояв зв'язку із трансцендентним) та політичний (легітимно-розлегітимлюючий, релігія як визначник благонадійності, благочестя).

Підпорядкування людей - складний процес. Він вимагає від влади доказів своєї винятковості (бо ж володарі є також смертними і мають всі людські вади). Безсумнівним аргументом для доведення цього може бути встановлення зв'язків носіїв влади із надприродними силами, богами (в політеїстичних суспільствах), а чи єдиним, "головним" Богом (в монотеїстичних). Адже боги (Бог) практично у всіх релігіях є володарями, повелителями із незаперечним авторитетом, а люди, як правило, є їх (його) рабами, а відтак зобов'язаними виконувати певні божественні приписи. Тому не випадково, навіть за умови розділення вищої церковної і світської влад, мирська влада завжди шукала сакрального підтвердження свого авторитету, прагнула подати себе як владу намісницьку, що має певну харизму і виконує волю богів.

Однак харизма політичного лідера (вождя, пророка, фараона, царя, глави партії чи держави) повинна знаходити своє постійне підтвердження в чудесах, а чи ж в покращенні матеріального становища підлеглих. Якщо керівник не підтверджує свої надзвичайні здібності, то підривається віра як в його особистий авторитет, так і в авторитет всієї влади. У меланезійсько-полінезійських віруваннях, наприклад, соціально-політичне володарювання було пов'язане з маною - якоюсь чуттєво несприйманною силою, що була спрямована як на добро, так і на зло. Саме сходження мани дає надприродну санкцію владі й авторитету певних груп спільнот. Маною володіли жреці, знахарі, іноді навіть цілі племена. Але головними носіями мани були вожді, які перед смертю передавали її своїм послідовникам. Подібні вірування віднаходимо й в інших регіонах планети. Так, в Африці померлих вождів вшановували як богів і навіть

приносили їм жертви.[1]

Харизма підносила божественних обранців до рівня посередників між богами і людьми. Не випадково у найбільш ранніх суспільствах цар (фараон, імператор) були і синами богів (Сонця - в єгипетських віруваннях, сонячної богині Аматерасу - в Японії, Неба - в Китаї тощо). Напівбожественне походження автоматично робило цих обранців первосвящениками. Всі діяння володарів вважалися благодіяннями, за які слід було їм беззаперечно підпорядковуватися. Монарх сакралізував існуючий державний порядок однією своєю присутністю. Вважалося, що у питаннях релігії, політики й моралі він володіє якоюсь незбагненною, містичною божественністю, що дозволяє йому безпомилково визначати істинний шлях для своєї країни і підданих. Причому царі могли і не займатися справами практичного державного управління. Часто за це відповідали їх міністри та радники. Але сфера сакрального була прерогативою лише монархів.

Яскраво це підтверджує приклад Японії, де одним із головних принципів тенноїзму є принцип єдності виконання ритуалу і управління державою. Здійснюючи релігійні ритуали, імператор в такий спосіб нібито стає єдиним зі своїми божественними предками і, "зливаючись" таким чином з їхніми духами, може вести підданих і примножувати їхнє процвітання. В цьому проявляється "божественність" імператорів, які керують державою. Шанування богів імператором і його управління державними справами стають по-суті єдиними.[2]

Подібна картина спостерігається і в Китаї, де сакральна і цивільна сфери настільки не відокремлені одна від одної, що постають скоріше як різні сторони єдиної реальності.

На відміну від політеїстичних, в монотеїстичних релігіях (іудаїзмі, християнстві, ісламі), спостерігається певна подвійність у сприйнятті та статусі земної влади. Визнаючи її божественне походження, теологи цих релігій не визнають рівності земної влади і влади єдиного Бога, бо ж визнання такої рівності призводить до псевдотеократії (обожнення глави держави).

Однак практика політичного буття владних структур часто розходиться з теорією - історія християнства та ісламу має чимало прикладів такої псевдотеократії. Тут можна згадати помазання на царство і обрання на престол з Божого благословення імператорів у Візантії. Теоретичне обґрунтування базувалося на тому, що духовна (божественна) і світська влада не повинні ні протиставлятися, ні роз'єднуватися, оскільки вони виходять із одного джерела - як у Христі поєднується божественна і людська природа, так і в людському суспільстві діють нероздільно і незлитно дві влади. Щось подібне було і в ісламі,

[1] Малиновский Б.К. Миф в первобытной психологии. - М., 1995. - С.48.
[2] Самыгин СИ., Нечипуренко В.Н., Полонская И.Н. Религиовединие: социология и психология религии. - Ростов, 1996. - С.586.

де шиїтський імам ставав таким завдяки таємничій "еманації Божої благодаті", що переходить від одного імама до іншого.

Теорії божественного походження влади чи "царствeності", що з незапам'ятних часів зійшла з небес і обрала монархів своїм "житлом", давали можливість обґрунтовувати і необхідність передачі влади у спадок. Саме тому релігійний чинник довгий час домінував в акті передачі харизми влади (при цьому, як правило, виконувалося специфічне таїнство чи ж обряд -рукопокладення, помазання на царство), а також у визначенні спадкової харизми роду.

Проте розуміння цієї "царствeності" було дещо відмінним на стародавньому Сході (безпосереднє обожнення носія верховної влади, який є богом за суттю - правителі як сини богів, та на Заході, де відбувалася певна абсолютизація абстрактної державності (грецькі демократії, ранній культ римського імператора). Таке різне розуміння харизми влади було, до речі, далеко не другорядним чинником розпаду Римської імперії, у Східній частині якої відбулася сакралізація імператорської влади та самого імператора, який став "Царем Небесним".

Харизматичний тип влади ірраціональний. Із розвитком раціонального мислення з'являється новий тип влади - звичаєво-харизматичний, де поєднується легітимність через харизму (божественне обрання) і легітимність через традицію (патріархальна, патрональна та інші влади). Саме звичаєво-харизматичною є влада батька (матері) в давній патріархальній (матріархальній) сім'ї, старшого в родині, пана, князя чи царя. Ця влада базується на системі традиційних незаперечних священних норм, порушення яких тягне за собою значні негативні магічні, майнові чи моральні наслідки. Сваволя володаря залишається необмеженою, а покірність забезпечується особистими відносинами залежності.

Звичаєво-харизматичний тип влади є певним чином перехідним етапом до формування раціонального типу влади - юридичного або правового. Домінування закону перетворює підлеглих звичаєво-харизматичного володаря на посадових осіб. Це одержує суспільне визнання та юридичне оформлення. Соціолог М.Вебер з цього приводу писав, що "виникнення сучасної західної держави, та й Західних церков, було значною мірою справою юристів".[1] На Заході юридичний раціоналізм переміг ірраціоналізм харизматичної і звичаєвої влади. Як наслідок, виник новий тип влади - бюрократична. її основними суб'єктами на перших порах були службовці державних та комерційних установ, клірики традиційних (визнаних) церков. їх право на владу тепер грунтується виключно на раціонально встановлених нормах: законах, інструкціях, директивах тощо.

' ВеберМ. Избранное.-М, 1994.-С.71.

Специфічною є форма злиття цивільного і духовного аспектів влади у Римсько-католицькій церкві. Папа тут володіє практично необмеженою владою і відповідальний лише перед Богом. Однак з формальної точки зору папа не може називатися суверенним, оскільки він тільки уповноважений Богом займати посаду глави Церкви і є "намісником Христа" на Землі. Цю суперечність Церква подолала лише після узаконення принципу непогрішимості понтифіка. Фактично він увінчується тіарою церковного автократичного монарха.[1]

Однак етап бюрократизації не обійшов Римську церкву. її ієрархія максимально "інституалізувалася" і священство ("посередництво між Богом і людьми") тут стало скоріше посадою, аніж саном. Якщо раніше будь-яка зміна у кар'єрі священика була ритуалізована, то тепер вона повинна набути насамперед за все юридичного оформлення. Для втілення в життя рішень папи створена розгалужена чиновницька система. Таким чином, політичне панування Римсько-католицької церкви виражається, з одного боку, в "організаційній раціональності" базової структури, яке опирається на юридичне підґрунтя, а з іншого - в диктаті "уповноваженого Богом" папи і в прагненні на одноосібне керівництво церковним інститутом і паствою.

Отже, в католицизмі, як специфічній політичній формі влади, папа є автократичним (суверенним) монархом на виборній основі. Суверенним папа є й у справі прийняття рішень з питань віри. Суверенним він є також як глава специфічної політичної системи (церковної держави), коли приймає рішення політичного характеру. Таким чином, у постаті папи тут своєрідно зливаються дві харизми - царства і священства.

Харизматичний, звичаєво-харизматичний і юридичний типи влади не змінювали механічно один одного, а часто існували й існують паралельно. Теоретичне осмислення природи походження цих типів влади поступово сформувало три схеми участі релігії у формуванні інститутів політичної влади:

Відповідно до першої схеми абсолютна влада належить тільки одному Богові, а земна влада є лише символом божественної всемогутності, її відображенням. Божественна влада, на відміну від земної, яка має фактичні рамки свого виявлення, є необмеженою. Земна влада має свій священний першопочаток з божественної влади, теократії, яка і є онтологічним ядром влади. Релігія в даному випадку стає одним із найвпливовіших, а часто і єдиним інструментом соціального контролю за легітимністю і функціонуванням влади. Теократична концепція влади одержала потужний розвиток в іудаїзмі, християнстві, а особливо в ісламі.

Згідно другої схеми політична влада, як і релігія, має соціальну природу і розвивається історично - від найархаїстичних форм до найвитонченіших. Залежно від росту цивілізованості суспільства влада стає все більш

[1] Ковальский *ЯВ*. Папа и папство. - М., 1996. - С.5-20.

секуляризованою і демократичною. Демократизація і секуляризація йдуть поруч і в сукупності утворюють те, що називається соціальним прогресом. М.Хайдегер називає цей процес "обезбоженням". Даний термін, на його думку, "не означає... грубого атеїзму. Обезбоження - двоякий процес, коли, з одного боку, картина світу розхристиянізовується..., а з іншого - християни перетлумачують своє християнство у світогляд і в такий спосіб пристосовуються до Нового часу".[1]

Третій варіант - синкретичний. Ним визнається абсолютність і необмеженість влади Бога. Однак за людиною, враховуючи наявність у неї власної волі, визнається самостійність у формуванні політичної влади як елементу самоорганізації суспільства. Ця влада розвивається історично, паралельно з розвитком самої людини і поступово ускладнюється. Релігія сприяє зростанню цивілізованості, зміцненню моральних підвалин суспільства. Під впливом цього влада стає все більш демократичною, а, відтак, і ближчою до божественного ідеалу. Чим демократичніше суспільство, тим м'якші форми контролю, тим ширше коло індивідуальних свобод, найважливішою серед яких є свобода совісті - умова вільного розвитку всіх конфесій і релігійних напрямів.

Підводячи підсумок, зазначимо, що процес взаєморозмежування політичного і релігійного чинників на нинішньому етапі розвитку людства дещо стабілізувався. Церковні інституції поступово позбавляються наявної донедавна ілюзії щодо можливості втекти від "нечистої, сатанинської" політики і заховатися у "чистій, божественній заводі" релігії, відійти у паралельний церковний світ, який керується Богом. Проти цього виступають і теологи більшості конфесій. У християнстві, наприклад, зречення від "світу" класифікується як єресь "ескапізму" - розділення людської і божественної природи Христа.

З іншого боку стає зрозумілим те, що "взаємопроникнення" цивільної влади і сакрального чинника "старого" типу нині вже є неможливим. Під впливом нових реалій воно видозмінюється, набуваючи інших форм. Будучи архетипним прообразом будь-якої влади і водночас моральною основою добровільного прийняття влади групами людей, сакральний авторитет і нині є невід'ємним від політичного панування, адже процес формування відносин політичного підпорядкування у своїх витоках тісно пов'язаний з найдавнішими сакральними уявленнями про "царство справедливості".

4. Сучасні богословські концепції поєднання релігії та політики

Взаємодія релігії і політики покликала до життя певну і богословську (та білярелігійну), і політичну літературу на цю тему. Практично кожна Церква

Хайдегер М. Время и бытиё. Статьи и выступления. - М., 1993.- С. 42.

(релігійний напрям) має тією чи іншою мірою розроблене соціальне вчення, в якому проглядаються погляди Церкви на різні сторони суспільного життя - політику, економіку тощо. В більшості конфесій розроблене своє соціальне вчення, в якому визначене ставлення релігійного напрямку до суспільного ладу, держави, власності, сім'ї та ін. Воно є додатковим засобом надання соціальному життю віруючого релігійного змісту, обґрунтування пріоритету релігійного над нерелігійним. Із зміною характеру суспільного буття відбувалися зміни й соціального вчення Церкви, оскільки Церква, як це відображено в одному з послань папи римського, "повинна сприймати соціальну вістку Євангелія не як теорію, але, перш за все, як основу і керівництво до дії".[1]

Під впливом нових реалій життя більшість Церков (релігійних напрямів) наповнюють новим змістом значну частину релігійних понять, корегують вчення про неповноцінність жінки, про земну діяльність людини як прояв чогось "сатанинського". Так, отці християнської Церкви різко розділяли світ на створений (матеріальний) і духовний. Все, що пов'язане з релігією, Богом, вважалося добрим, чистим, а все, що створене людьми, - злим, гріховним. Зокрема в Івана Дамаскіна творіння Божого промислу постає благородним, а людина, хоч і вона є таким, сама творить за власною волею чи слухаючись диявола, а відтак "нерозумна хіть стала в ній панувати над розумною душею".[2] У зв'язку з цим, за твердженням Тертуліана, основу відкриттям, винаходам, мистецтву сформували злі духи.[3] Для коректування та нового витлумачення цих і подібних суджень в православ'ї нині розвивається такий напрям, як соціальне богослов'я. З'являються також нові сфери богословської думки. Так, в соціальне вчення Церков включаються проблеми екології, демографії, війни і миру тощо.

Порівняно з іншими Церквами, найкраще розвинута соціальна доктрина у католицької церкви, яка різними енцикліками-посланнями та іншими документами римських первосвящеників оперативно відгукується на виклики часу, враховує нові обставини буття людства і прогнозує можливий хід та наслідки його розвитку. До того ж, незмінність основ вчення, що витікають із Святого Письма і всього того, що Церква вважає своїм божественним Об'явленням, "уживається із постійним і неперервним його оновленням". Так, індустріалізація, технологічний бум кінця XIX ст. і пов'язане з цим зростання незахищеності робітників від наслідків таких змін (погіршення умов життя, соціального захисту, ріст інтенсивності праці та безробіття, нові соціальні протиріччя і конфлікти тощо) викликали до публікації у 1891 р. енцикліки папи Лева XIII "Нові справи" ("Rerum Novarum"). В цьому посланні папа піднімає ряд принципових питань, які прямо чи дотично пов'язані з політичним устроєм

Іван Павло 11. Століття.- Глава VI.- Пункт 57.
Дамаскин И. Точное изложение православной веры.-М, 1992-С. 42.
'Тертуллиан. Творения.-Т. 2.-Ч. 16.-К., 1912.-С. 187-192.

суспільства, вирішенням нових протиріч між робітниками та роботодавцями. Зокрема енцикліка відстоює право приватної власності, але наголошує на відповідальності перед Богом кожного, хто використовує майно, оскільки земні блага мають всезагальне призначення. Папа закликає також "більш рівномірно розподіляти власність", зобов'язує державні структури забезпечувати громадян мінімальною зарплатою, відмовлятися від "політики насильства", заохочує робітників відстоювати свої права, створювати робітничі, професійні спілки тощо.

Важливими віхами у розвитку соціального вчення католицької церкви стали рішення II Ватиканського собору (1963-65 рр.), енцикліки папи Івана Павла II. Серед останніх відзначимо: "Займаючись працею" ("Laborem eks zerzem") (1981 р.), яка присвячена проблемам людської праці, "Турбота про соціальну дійсність" ("Solliciotudo rei socialis") (1987 р.), в якій розглянуті сучасні проблеми розвитку людини і народів, "Століття" "Centecimus annus" (1991 р.), що була видана на честь століття появи енцикліки "Нові справи" ("Rerum Novarum") і в якій папа аналізує "нове", що з'явилося у суспільстві наприкінці 80 - початку 90-х років XX століття, зокрема зміни у Східній Європі, проблеми посткомуністичних суспільств, бачення Церквою ролі держави у сфері культури, економіки, вільного розвитку особистості.

Нові реалії XX століття спричинили виникнення великої кількості ідей, метою яких було ввести в орбіту християнства уявлення про людину як суб'єкт суспільно-політичної діяльності. Напрямками цієї своєрідної "політичної теології" можна назвати сформовані в середині й у другій половині XX ст. "теологію політики", "теологію миру", "теологію надії", "теологію революції"", "теологію визволення", "жіночу теологію" та ін., авторами яких були часто різні за поглядами мислителі - від прихильників поміркованого реформізму до ліворадикалів.

Всі ці теологічні системи виникли як реакція на протиріччя та кризові явища певних сфер сучасного суспільства, що розглядають людину насамперед як політичну сутність, яка здійснює своє призначення у суспільних відносинах. Способом реалізації християнської віри для індивіду постає його безпосередня участь в суспільно-перетворюючій діяльності. Саме під цим кутом зору переосмислюються основні поняття віровчення християнства, зокрема про спасіння і гріх, любов і милосердя та ін. Вони одержують певний політичний відтінок. Політична теологія претендує на вираження інтересів не окремих суспільних груп, класів, а всього людства, всіляко доводить, що християнство не є довічним союзником несправедливих політичних систем і суспільних структур. Термін "політична теологія", у його вузькому значенні, часто ототожнюють із "теологією політики", яка сформувалася у 40-70-х рр. XX ст. У католицизмі головним ідеологом цього напрямку був Й.Метц, а в протестантизмі - Є.Зеллє. Теологія політики є своєрідною реакцією на

секуляризацію політичної сфери суспільства. Вона виступає проти нейтралітету релігії у відношенні до політики. На думку адептів цього вчення, християнство, будучи за своїм єством явищем аполітичним (Богу - Богове, кесарю - кесареве), все ж не може стояти осторонь політичної сфери, розглядаючи останню як об'єкт постійної критики, якесь опозиційне щодо себе явище.

Не маючи змоги охарактеризувати всі напрями політичної теології, зупинимося на основних із них. Наприкінці 60-х рр. XX ст. в країнах Латинської Америки (Бразилія, Перу, Нікарагуа та ін.), а пізніше і в Африці, Азії і навіть в Європі, набула поширення **"теологія звільнення",** головною ідеєю якої було проголошення, поряд із "духовно-спасительною", "політико-соціальної" місії Церкви. Під звільненням теологи Г.Гутьєрс (Перу), П.Річард (Чілі), Л.Бофф (Бразилія), Е.Дюссель (Аргентина) та ін. розуміли ліквідацію колоніального гніту, боротьбу за інтереси знедолених. Пошук шляхів встановлення Царства Божого на землі спонукав ідеологів "теології звільнення" підвести під своє вчення не лише християнську основу, а й задіяти у ньому ряд марксистських положень, зокрема про класи і класову боротьбу, про революцію, економічні і політичні принципи критики капіталізму тощо. Тим самим християнська віра ставилася в історичний контекст, а соціальний протест одержував релігійно-ідеологічне обґрунтування.

Водночас "звільнення" означає і "звільнення від гріха" - кінцевої причини недосконалості світу. Відтак боротьба за звільнення від соціального пригнічення і навіть революція постають необхідною, але недостатньою умовою для здійснення заповіді християнської любові. Наступним кроком має бути подолання внутрішнього гріха, тобто внутрішнє звільнення. У 1984 р. ці та інші ідеї стали об'єктом різкої критики Ватикану за привнесення в християнське, вчення марксизму і активну участь священнослужителів у політичній діяльності. Але вже в 1986 р. в інструкції "Про християнську свободу і визволення" офіційний Ватикан зробив спробу інтегрувати "теологію звільнення" із своєю традиційною соціальною доктриною.

Не менш цікавою з точки зору поєднання релігії і політики є **"теологія революції",** яка зародилася в 60-х рр. XX століття в країнах Латинської Америки і Європи серед представників протестантизму (Г.Кокс, Ю.Мольтман, Х.Гольвітцер, Х-Д. Вендланд та ін.) та католицизму (У.Асман, Р.Бланкор та ін.). Основним покликанням "теології революції"" було дати християнству обґрунтування правомірності участі віруючих-християн у революційній боротьбі проти такого суспільного устрою, який не відповідає євангельським настановам рівності і справедливості, не відповідає християнському моральному ідеалу. Поняття "революція" тут має специфічне витлумачення. Ця подія розглядається як чудо, наслідок втручання в розвиток суспільства трансцендентних сил, внутрішнє переродження людини і звільнення її від гріха.

"Біполярна" концепція Бога (перетворення буття через людську

діяльність) знайшла своє вираження і в "теології миру". Тільки тут об'єктом людської діяльності постають не суспільні відносини чи політичний лад, а "земне навкілля" - збереження миру на землі, охорона навколишнього середовища, мирне дослідження космосу, океану і т.ін. Відзначимо принагідно, що погляд на проблеми війни і миру у католицьких і протестантських богословів мав значну еволюцію. Ці конфесії, свого часу не уникнули участі у "холодній війні" і навіть допускали можливість локальної атомної війни, яка, на їх погляд, необхідна для захисту віри й особистості від "комуністичної чуми".[1] Однак осмислення масштабів загрози зброї масового знищення, розуміння того, що переможців у ядерній війні не буде, спонукали більшість католицьких єпископів виступити за ліквідацію ядерних та термоядерних арсеналів. Зародилася "теологія миру" в 60-х рр. XX ст. Біля її витоків стояли протестантські (Х.Плеснер) та католицькі (В.Панненберг) теологи. Нині у Ватикані навіть створено спеціальну комісію "Справедливість і мир", яка займається проблемами відвернення ядерної катастрофи.

Великою соціальною надією виступає християнство у **"теології надії"",** яка була розроблена у 60-70-х рр. XX ст. протестантськими теоретиками (Ю.Мольтман, Ф.Чайд та інші). Християнська надія - це не пасивне очікування майбутнього, а активна діяльність, спрямована на оновлення суспільства, впровадження в життя євангельських принципів та ідеалів. Соціальний ідеал "теології надії" - Царство Боже.

Більшість піднятих вище проблем, особливо ставлення до нових суспільно-політичних рухів, проблем війни і миру, екології й виживання людства взагалі не так активно, як, скажімо, в католицизмі і протестантизмі, але розробляються і в інших релігійних напрямках, зокрема в православ'ї, суннізмі, шиїзмі, деяких школах буддизму та ін. В православ'ї розробляється концепція контекстуальності (чутливості) богослов'я до всього, що відбувається в світі. Згідно неї, наслідком контекстуальності є пристосування "форм служіння до соціального оточення, до суспільного оточення, до прийнятих норм у суспільстві чи державі". Це служіння світові, на думку православних богословів, можливе на двох рівнях - мікродияконії (зусилля, направлені на самовдосконалення віруючого і його сім'ї) та макродияконії (політичної дияконії) - служіння світові і людському суспільству задля збереження миру.[2] Є й такі церкви, зокрема, УПЦ Київського патріархату, яка в своїй діяльності декларує необхідність об'єднання держави та церкви.

Питання співвідношення політики і релігії є предметом розгляду Всесвітньої ради церков, Конференції європейських церков, Християнської

Див.: Католицький кодекс міжнародної моралі. - 1948.

Заболотский Н.А. Диакония и социальная ответственность Церкви // Журнал Московской Патриархии.-1979.- № 8.- С.61-62

мирної конференції, Ліги ісламського світу, Всесвітньої ісламської конференції, Організації ісламської конференції (в ісламі навіть введена спеціальна практика модернізації шаріату - іджтіхад), Всесвітнього братства буддистів та інших міжнародних та регіональних релігійних інституцій.

5. Держава і Церква: основні моделі взаємодії

Центральним, базовим елементом політичної системи суспільства, що формується і вдосконалюється разом з розвитком людської цивілізації, є держава. Тому закономірним є розгляд державно-церковних відносин саме в політології релігії. Проте ми повинні врахувати той факт, що поняття "державно-церковні відносини" є частиною більш широкого поняття "державно-релігійні відносини", оскільки Церква (інституалізована релігійність) є складовою релігійного комплексу. Під державно-релігійними відносинами ми розуміємо сформовану на основі певних, загальноприйнятих норм, звичаїв та законів взаємодію державних чинників (особливо законодавчої та виконавчої влад) та складових релігійного комплексу. Інтенсивність цієї взаємодії різна і залежить від багатьох факторів. Так, у давніх суспільствах найважливішу роль у формуванні й розумінні людиною концепції права, що знаходила своє вираження у законах, відігравала релігійна свідомість. Нероздільність (монізм) політичної і релігійної влади дозволяла включати у сферу державно-релігійної взаємодії також і релігійні відносини та релігійну діяльність. З іншого боку, держава, прийнявши на себе обов'язок захисника певної релігії, починає втручатися у справи, що стосуються виключно Церкви (цезаропапизм). Проте на нинішньому етапі розвитку людства найтісніше взаємодіють із державою елементи інституалізованої релігійності (релігійні організації). Від цієї взаємодії залежить правовий статус релігійних організацій та їх членів, вирішення майнових проблем тощо.

Спільність (часова, просторова) розвитку державних та релігійних інституцій часто зумовлювала спільність їх політичних чи економічних зацікавлень, що ставало додатковим спонукальним фактором їхнього взаємовпливу. Тому характер державно-церковних відносин детермінується політично (залежить від політичною устрою держави, впливу внутрішньо- та зовнішньополітичних чинників), соціально (на нього впливає характер конкретних суспільних відносин - реального становища суб'єктів відносин) та історично (залежить від історичних традицій, а тому різний в різні часові періоди). Відтак своєрідність розвитку кожного народу чи держави з одного боку, і певної релігії чи релігійного напряму, з іншого, передбачає специфічні особливості їх взаємовідносин. Ці особливості можуть змінюватися в межах від прямого визначаючого впливу релігійного чинника на формування і

функціонування державної влади або, навпаки, тотального державного контролю за розвитком релігійної течії аж до повного відокремлення Церкви і держави.

Характер державно-церковних відносин на початку третього тисячоліття залишається одним з головних показників рівня розвитку і держави, і певної релігійної течії. Ці відносини напряму пов'язані із здійсненням (чи не здійсненням) принципу свободи совісті як одного з головних складових фундаментальних прав і свобод людини. З іншого боку, оскільки релігія пов'язана із найглибшими інстинктами суспільного будівництва людства і має ґрунтовний вплив на соціальні структури і цінності, то свободу совісті слід розуміти в більш глибокому контексті структуруючих зв'язків між частинами суспільства та всім суспільством.

Основні типи відносин між Церквою і державою почали складатися в епоху Відродження, коли розпочалися активні процеси секуляризації всіх сторін життя суспільства (політика, наука, культура та ін.), які, до речі, тривають й нині. Цьому перш за все сприяв розвиток наукових знань, особливо вчення про природне право, згідно якого держава та її інституції мають земне, а не божественне походження. Релігія поступово стає приватною справою. Ці типи відносин існують ще й в наш час:

-Віротерпимість (нетерпимість), при якій одна чи кілька релігій мають привілейований стан, а всі інші оголошуються терпимими (чи нетерпимими).

- Свобода віросповідань, при якій всі релігії рівні між собою, а людина вільна у своєму виборі конфесії і відправленні релігійного культу.

-Свобода совісті, яка, окрім проголошення рівності всіх релігій між собою, дозволяє особі не лише вільно обирати будь-яку релігію, але й бути невіруючим. Нині приблизно третина держав проголосили в своїх основних законах принцип свободи совісті.

Означені головні типи відносин між церквою і державою вбирають в себе кілька моделей державно-церковних відносин:

1. Теократія (від грецьких слів theos - Бог і kratos - влада) - ототожнення державної (світської) і духовної влад; форма правління, при якій функціонування держави та її інституцій, регламентація суспільного життя визначається панівною Церквою та її органами. Як синоніми до теократії, іноді вживаються поняття "папоцезаризм" чи "ієрократія". Вони позначають боротьбу церковної влади за домінування над світською. У християнстві теократія почала розвиватися на основі доктрини Августина Гіппонського "una fides, unum regnum" (одна віра, одне царство).

Класичне теократичне правління існувало у V-І століттях до н.е. в Іудеї, де вся влада зосереджувалася в руках жреців начолі з іудейським першоієрархом (до речі, поняття "теократія" було запроваджене Исифом Флавієм саме для характеристики державного устрою Іудеї зазначеного періоду), а в 756-1870-х

роках - в Папській області, а з 1929 р. - у державі-місті Ватикан. Там папа римський є абсолютним монархом. Традиція теократії особливо розвинута в ісламських країнах, де теократичні традиції Дамаського халіфату за династії Омеядів (661-750 рр.), Абасидів (750-1258 рр.) у дещо видозміненому вигляді й донині продовжують жити в Ірані, Саудівській Аравії та ін. країнах. Теократичні періоди пережили багато держав світу - Китай, Японія, Індія, деякі країни Африки, Європи.

2. Цезаропапизм, який передбачає повну залежність Церкви від держави, одержавлення й підпорядкування світській владі церковних структур. Цезаропапизм розуміє державу як теократію, але з верховенством не первосвященика, а світського правителя, який може виконувати функції вищої церковної особи.

Тісне зрощення влади і релігії створює взаємну залежність. Проте, незважаючи на пронизаність політичного життя релігійними ритуалами, коли нічого політично значимого не відбувається без участі релігії, домінування релігії над політикою у цезарепапиських суспільствах практично ніколи не було. Високий соціальний престиж кліриків, активне використання їх на державній службі були пов'язані з політичним безвладдям кліриків, відсутністю помітного політичного впливу. І причина тут була не у відсутності політичних амбіцій у духовенства (цього у них завжди було більш, ніж досить), а у неможливості для релігійного чинника за умов повного одержавлення досягти достатньо високого ступеню організованості й самостійності.[1]

Класичним прикладом цезаропаписького правління була Візантія, де імператори брали на себе вирішення багатьох важливих питань організаційного, канонічного і навіть догматичного розвитку Церкви. Вони збирали Вселенські і регіональні церковні собори, приймали ту чи іншу сторону в догматичних суперечках (наприклад, щодо іконовшанування), призначали чи знімали патріархів, митрополитів та інших церковних достойників. Модель візантійського цезарепапизму майже повністю перейняла Московія, де з XVIII і до початку XX століть главою православної церкви був імператор (чи імператриця), а Церква під керівництвом Святійшого Синоду поставала одним з інститутів державної бюрократичної системи. Причому духовенство перетворилося тут в особливий прошарок суспільства і з своїми правами та пільгами (непідпорядкованість світському суду, звільнення від багатьох податків, військової повинності тощо).

3. Державна Церква. Законодавча підтримка, що забезпечує привілейований стан певної Церкви в державі. Статус державної Церкви передбачає державне фінансування діяльності церковних інституцій, покладає на останні ряд державницьких функцій (реєстрація новонароджених, смерті,

Гараджа В.И. Социология религии.- М, 1996. - С. 152.

шлюбу тощо).

Найбільш характерним прикладом такої моделі є Церква в Греції, де 95 % відсотків населення складають православні. Православна церква є державною в країні і її Статут має статус державного закону. Нові нормативні акти, які приймаються Синодом Церкви, набувають силу закону з часу їх публікації в державній пресі. Дозвіл на побудову синагоги, мечеті чи іншої неправославної культової споруди дає тут місцевий православний митрополит. Прозелітизм в Греції є карним злочином, якщо здійснюється він систематично і з використанням "незаконних" і "аморальних" засобів. Умовами дозволу відправлення культу неправославними релігійними течіями є "відомість" і "визнання" останніх. Крім того, нові релігійні напрями не повинні мати якихось таємних догматів і культових практик, не повинні порушувати громадську мораль і порядок.

Грецька держава гарантує зарплату і пенсії для священнослужителів. В початкових і середніх школах здійснюється релігійна (православна) освіта. Неправославні не зобов'язані відвідувати її навчальні форми). До 1982 р. в Греції існував лише церковний шлюб, що передбачає заборону на одруження з неправославними, заборону третього шлюбу тощо. Шлюб, взятий громадянами за кордоном, не мав законної сили в Греції.[1]

Близькою до грецької є італійська модель державно-церковних відносин. Більш як 90 % населення країни охрещені в католицьку віру. Тут знаходиться папський престол. Всі чинники забезпечують великий вплив католицької церкви на політичні та соціальні події в Італії.[2]

Відзначимо, що католицька Церква з успіхом використовує для встановлення певних державно-церковних відносин конкордати - угоди між папою римським як главою католицької церкви і урядами деяких країн. Конкордати юридично оформлюють становище церкви в певній державі (нині діють конкордати Ватикану з Італією, Іспанією та іншими країнами). Вони вигідні Ватикану хоча б уже тим, що мають силу міжнародного правового документу і не можуть бути змінені урядом країни в однобічному порядку, як у випадку із становищем церкви, яке визначається лише державними законами.

Різні форми державної Церкви існують також в Англії, Швеції, Данії, Ірані, Кувейті, Саудівській Аравії, Таїланді та ін. країнах. Особливий статус тієї чи іншої Церкви зафіксований у конституціях більш як 40 держав світу. У 22-х з них главою держави може бути лише особа, що належить до офіційної Церкви.

4. Модель відокремленої церкви від держави. Вона характерна для країн,

[1] Див.: Charalambos Papastathis. State-Church Relations in Greece // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. - К., 1996. - С. 22-31.

Сильвио Феррари. Церков и государство в Западной Европе: Итальянская модель // Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. - К., 1996.-С. 66-79.

які ідентифікують себе як народна демократія. На практиці це означає неможливість втручання Церкви у справи держави при наявності водночас активного втручання державних інституцій у справи Церкви. Західні релігієзнавці називають цю модель також тоталітарною, оскільки держава здійснює тиск на всі церкви, вважаючи їх духовними пригноблювачами народу. Характерно, що у колишніх країнах соціалістичного табору законодавча база, в тому числі й їх Конституції, теоретично гарантували свободу совісті, але реально віруючі сприймалися і зазнавали дискримінацій як політичні вороги. "Атеїзація" державної політики призводила до значних порушень прав людини. Деякі Церкви як суспільні інституції активно використовувалися владою для виконання певних своїх завдань внутрішньої і зовнішньої політики.

5. Проміжний стан між моделлю державної Церкви і моделлю повного відокремлення Церкви від держави і держави від Церкви. Для цього типу відносин характерне збереження державної підтримки та привілеїв окремих Церков.

Типовим прикладом такої моделі є сучасна Німеччина, де держава хоча й проголошує свою нейтральність і толерантність до різних релігій, але виявляє певні відмінності у ставленні до релігійних організацій залежно від кількості їх членів і суспільного впливу останніх. Ті з релігійних течій, що мають більше 1 % від загальної кількості населення певної "землі" Німеччини, отримують тут спеціальний статус. Нині біля 15 релігій і церков мають в Німеччині спеціальний статус, що дозволяє їм отримувати державні дотації на власні школи, дитячі садки. До речі, якщо в державних школах набирається 6-8 учнів, що належать до певної релігії, то вони забезпечуються уроками своєї релігії.

Найкрупніші церкви Німеччини мають власне трудове законодавство, яке в чомусь відмінне від загального законодавства. Вони звільнені від багатьох податків, одержують державну фінансову підтримку і гроші від збору особливого церковного податку (8-9 % від прибутку громадян). Діяльність церковних інституцій в армії, місцях позбавлення волі, в лікарнях і т.п. регулюється спеціальними контрактами з державою. На відміну від багатьох європейських держав, Церкви в Німеччині не є суб'єктами сімейно-шлюбного права.

Подібні цій картині є державно-церковні відносини в Японії, Австрії, Перу та деяких інших країнах.

6. Відокремлення Церкви і держави. Це - певний сепаратизм Стан взаємоневтручання, наскільки це можливо, Церкви у справи держави і держави у справи Церкви гарантує максимальне забезпечення свободи релігії, режиму толерантності в державі. Типовим прикладом такої моделі є Сполучені Штати Америки, де свободі відправлення релігії наданий широкий захист. В США лише невідкладні державні інтереси, які не можуть бути досягнуті іншим шляхом, можуть сприяти оправданню посягань на релігійну свободу. Навіть

невеличка релігійна громада має тут такі ж права, як і великі конфесії. Держава не створює свого спеціального органу, який повинен регулювати діяльність релігійних інституцій. Всі спірні питання релігійного життя вирішує суд. Релігійні організації звільняються від податків рішенням Федеральної податкової служби, яка проводить детальну експертизу того, чи не переслідує тією чи іншою своєю діяльністю певна релігійна організація якісь комерційні цілі. Законодавчо закріплену свободу віри і невір'я мають також громадяни Франції, Туреччини, України та ін. країн.

Залежно від усталених традицій певної країни, моделі державно-церковних відносин, що в них діють, існує кілька схем фінансової підтримки державою церковних інституцій:[1]

-Пряме фінансування державою релігійних організацій і державний контроль за використанням їх коштів. Така схема характерна для більшості країн з теократичною, цезарепапиською моделями державно-церковних відносин, а також країн з державною церквою (Ватикан, Греція, Бельгія, Люксембург, Норвегія та ін.).

-Збір спеціального "церковного" податку, який витрачається згідно з побажаннями платників податку (Італія, Іспанія та ін.).

- "Церковний" податок надходить у розпорядження керівництва певних релігійних течій і витрачається згідно його міркувань, при мінімальному контролі з боку держави (ФРН, Австрія, Швейцарія, Швеція та ін.).

- Конфесії не одержують фінансової допомоги від держави й існують за рахунок добровільних пожертвувань віруючих, продажі церковної атрибутики, виконання оплачуваних треб тощо. Ця схема характерна для країн, в яких Церква відокремлена від держави (США, Франція, Україна, Нідерланди та ін.).

Таким чином, ми можемо констатувати, що в світі протягом століть склалися кілька моделей державно-церковних відносин, які не прив'язані, однак, до якихось часових періодів і часто переплітаються між собою (наприклад, теократія передбачає наявність державної церкви тощо). Визначення "своєї" моделі для кожної країни індивідуальне і залежить від багатьох чинників: правового устрою, прийнятого в суспільстві; поглядів світської та церковної влади на це питання; економічного стану суспільства тощо.

6. Державно-церковні відносини в Україні

Формування історично відомих моделей державно-церковних відносин в Україні завжди відбувалося при активній участі в цьому кількох чинників, а

[1] Див.: Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. -К, 1996.

саме: історичної та національної традиції; характеру співвідношення політичних сил, що визначало державну ідеологію та певний історичний момент; реального становища суб'єктів цих відносин - держави і церкви; впливів зовнішнього чинника.

Не маючи змоги відтворити у всій повноті найусталеніші й найзначиміші моделі державно-церковних відносин в історії України, спробуємо, бодай схематично, відтворити моделі, які, на нашу думку, виявилися настільки істотними в історії регулювання відносин держави і церкви в Україні, що суттєво вплинули опісля на сам механізм формування таких відносин, а окремими положеннями й підходами в знятому вигляді присутні в сучасній моделі врегулювання відносин держави і церкви, релігійних організацій. Такими смислозначимими моделями - попередниками нинішньої- стали:

1. Києворуська модель - симфонія відносин держави і церкви.

2. Моделі, що відтворювали національну специфіку державно-церковних відносин XVI-XVII ст. (козацька та могилянська).

3. Модель повної включеності Церкви у державні структури (синодальний період позбавленої самостійності православної церкви в Україні).

4. Моделі часів українського державного будівництва у 1917-1919 роках.

5. Радянська модель державно-церковних відносин.

Зрозуміло, що виділення цих моделей, їх характерних особливостей є значною мірою умовним, бо ж жодна з них не існувала тривалий час в "чистому", докінченому вигляді.

Для першої з названих моделей визначальними рисами були:

- державне (великокняже) сприяння поширенню християнства, становленню церковної системи і структури за взірцем феодально-адміністративної схеми; реалізація принципу: зміцнення церкви - зміцнення державності;

- наділення церкви широкою правовою юрисдикцією, передача церкві частини державних функцій; паралелізм державної і християнської експансії;

- дублюючо-компенсаторна роль церковних структур в період кризи державно-політичної системи;

- поєднання державного сприяння в унезалежненні вітчизняної церкви від церкви-митрополії з прагненнями державно-князівської влади підпорядкувати церкву, перетворити її духовно-культурний потенціал в контрольований чинник;

- посилення цих прагнень з ослабленням і формалізацією церковних зв'язків з Константинополем; тенденція "до правового закріплення церковної системи як князівсько-державної.

Одразу ж після охрещення Руси-України тут проявляються елементи цезарепапизму, які, однак, не набули розвитку. Православна церква здобуває статус державної з усіма наслідками, які витікають з цього. Ними насамперед є державне фінансування (десятина), передача ряду державницьких функцій

Церкві тощо. Зокрема Церква перебрала на себе розбір судових справ, що стосувалися церковного кліру, їх сімей та челяді, населення церковних володінь. Канонічно та організаційно православна Церква в Україні залежала від Константинопольського патріархату, який призначав Київських митрополитів (найчастіше це були греки). Лише двічі руські князі домагалися поставлення на київську катедру митрополитів-русичів - Іларіона (1051 р.) та Климента Смолятича (1147 р.)

Татарська навала внесла корективи у функціонування церкви в Україні. На початку XIV ст. було перенесено митрополичий престол спочатку у Володимир (на Клязьмі), а згодом і до Москви. Політичне протистояння Литви та Московії змусило князя Вітовта домагатися поставлення окремого митрополита для Литви (у 1415 р. ним став Григорій Цимблак). В 1448 р. відбувся остаточний розкол Київської митрополії на дві частини - Київську і Московську. Цього року, задовольняючи політичні амбіції московських правителів, московський собор самочинно проголосив автокефалію своєї церкви і обрав першоієрарха.

Православ'я у Великому князівстві Литовському фактично було державною релігією, а залежність від Константинополя була настільки умовною, що можна говорити про автокефалію Київської митрополії de facto. Деякі вчені навіть визнають за можливе для означення тогочасної Київської митрополії вживати назву "Українська православна церква". Проте політичний розвиток і зближення Литви і Польщі, що знайшло свій вираз у Люблінській унії 1569 р., призвів до обмеження привілеїв православ'я на користь католицизму, а згодом - і до кризи Православної церкви в Україні. Польська влада у другій половині XVI ст., використовуючи політичні та економічні важелі, намагалася використати католицизм як засіб для ополячення українців. Власне й унія з православними була задумана як перший крок до такої асиміляції. За цих умов православ'я стає знаменом боротьби за національну самобутність, одним із чинників національно-визвольного руху середини XVII ст.

За цих умов формуються наступні за часом і значимістю для вітчизняного досвіду моделі врегулювання відносин між владними структурами і церквою. Це припало на XVII ст.

Перша з них склалася за умов національно-визвольної війни 1648-1654 рр., функціонування Запорізької Січі як фактично самостійної держави в формі козацької республіки. Визначальними особливостями цієї моделі були:

- гармонійна співпраця військового керівництва Січі і православної церкви при всій внутрішньосічовій незалежності і самостійності цих інституцій;

-регулювання відносин козацької держави і церкви в межах Січі звичаєвим правом, наказами військового керівництва і християнськими нормами співжиття;

- військовий захист, матеріальна підтримка Запорізькою Січчю церкви;

- всесічовий статус церкви як монопольної духовної і культурної

інституції;

-кошова підтримка ідеї незалежної від московського патріарха січової православної церкви з власними ієрархами, структурою, мережею культових будівель, монастирів і святих місць, з українською мовою проповідування, ототожненням віри (церкви) й національності і т. п.

Істотно іншою, хоч за часом майже співпадаючою, була модель державно-церковних відносин, що діяла в т.зв. Польській Україні (на Правобережжі) в XVII ст. і своєю реалізацією зобов'язана переважно митрополиту Київському Петру Могилі. Визначальними для неї були кілька факторів: по-перше, відсутність Української держави; по-друге, існування церкви за умов нетерпимої до православ'я католицької Речі Посполитої; по-третє, кризовий стан православної церкви; по-четверте, державно підсилений масований наступ на православну церкву католицизму та з'єдиненої (уніатської) церкви; в-п'ятих, слабкість, деморалізований стан представників національної еліти, неспроможної очолити національний та церковний рух.

Модель державно-церковних відносин, сформовану зусиллями головним чином П.Могили та його соратників, можна було б назвати моделлю відродження ослабленої церкви в іновірній державі з дискримінаційними щодо православної церкви законами. По-своєму сприятливими умовами для реалізації ідеї відродження були дистанційованість Київського православ'я від Варшави, близькість його до Запорізької Січі, суперечливість становища самих польських королів. Проте головною запорукою зміцнення позицій, авторитету православної церкви цього періоду, а, отже, й становища її в державі та суспільстві, була вивіреність могилянської програми здійснення можливого у вкрай несприятливих правових умовах. Характерними ознаками реалізованої митрополитом П.Могилою моделі відродження православної церкви у Польській державі були: церковно-адміністративна, управлінська реформа церкви, що включала відновлення регулярного і активного соборного життя церкви, реформування церковно-кадрової політики, реконструкцію ієрархічної структури церкви, налагодження механізму церковної юрисдикції, створення церковного суду (митрополичої консисторії) тощо; подолання неканонічної практики зайняття церковних посад, здійснення богослужінь, обрядів, свят, упорядкування церковного життя і т. п.; комплекс заходів щодо розвитку православного богослов'я, біблійної, богослужбової, полемічної (на захист православної церкви) літератури; створення начолі з Києво-Могилянською академією; національно зорієнтованої мережі освітніх закладів, що поєднували світські й церковні завдання, відродження національних вітчизняних духовних святинь тощо.

Важливо відзначити, що ця програма національно-церковних пріоритетів здійснювалася за умов домінування у Польщі антиправославних законів, прокатолицької більшості в сеймі, неподільної влади польсько-католицької

адміністрації на місцях, повсюдного на Правобережній Україні лобіювання інтересів протиправославно налаштованої з'єдиненої (уніатської) церкви. Позитивній реалізації могилянської моделі відродження церкви в етатистській щодо православ'я державі безумовно сприяла і тактика компромісів, розумних поступок, вміле користування наявними міждержавними суперечностями, авторитетом Вселенського православ'я тощо. Слід відзначити також плідну відкритість глави православної церкви в Україні та його однодумців до чужого (у т.ч. католицького) позитивного досвіду, його використання у будівництві відносин церкви з державою.

Політичне приєднання у 1654 р. значної частини українських земель до Московської держави поставило проблему включення Київської митрополії до складу Московського патріархату, оскільки московський цезаропапизм вимагав і централізації церкви. Проте значні відмінності Українського православ'я в обрядово-культовій сфері, організаційному житті Церкви і значна опозиція кліру до такого об'єднання, а також криза Російської православної церкви, викликана реформами Никона, більш як на ЗО років відклали питання злиття церков. Лише активне втручання московської влади, несприятливі для розвитку Константинопольського патріархату політичні обставини і антиканонічний акт симонії (підкупу) допомогли Московському патріархату поглинути Київську митрополію.

Зміна юрисдикцій призвела і до зміни моделі державно-церковних відносин в Україні - статус державної церкви міняється на цезаропапиське правління, наслідком якого стало цілеспрямована політика влади на нищення національних особливостей православ'я в Україні і перетворення останнього у денаціоналізований елемент державно-бюрократичного апарату.

Все, що так чи інакше ідентифікувало церкву як національний духовний інститут, характеризувало особливий шлях становлення й розвитку церкви в Україні з часів Київської Русі, зокрема своєрідність відносин церкви і державних структур, було майже повністю знищено могутнім пресом всеімперської уніфікації та централізації.

Для державно-церковних відносин, яка існувала до початку XX ст. в Україні, були характерними: одержавлення церкви на всіх рівнях, перетворення її в складову частину державного виконавчого механізму із статусом духовного міністерства; виконання церквою ряду державних та інших невластивих церкві функцій; фактична втрата церквою незалежного від державних структур становища і вимушено апологетична щодо самодержавних акцій роль церкви; наявність церковно-охоронного, дискримінаційного щодо неправославних віросповідань законодавства; проголошення самодержавно-великоросійського варіанту православної церкви первенствуючою і панівною, державна політика ототожнення православ'я і російської нації; правова меншовартість інших націй та релігій й інше.

Революційні події 1905-1907 рр. дещо змінили релігійну ситуацію в Україні, як і у всій імперії, але принципи побудови державно-церковних відносин минулих століть залишилися ті ж. Суттєво ситуація почала мінятися лише після Лютневої революції 1917р., з утворенням в Україні Центральної Ради і проголошенням відокремлення Церкви від держави.

Нова українська влада на чолі з М.Грушевським, сповідуючи соціалістичні ідеї, не зуміла оцінити на перших порах величезний потенціал релігії у справі становлення незалежної Української держави. Трагічність ситуації полягала в тому, що народ знаходився під значним впливом духовенства, а революційна інтелігенція була проти залучення кліру у державотворчий процес. Проте згодом політична ситуація (загострення стосунків з Росією після проголошення Третього Універсалу) змусила Центральну Раду змінити свою позицію щодо Церкви. При Секретарстві внутрішніх справ було утворено Департамент духовних справ, в одному з перших циркулярів якого було висловлено побажання до єпископату не допускати поминання у відправах Російської держави та російського війська. В січні 1918 р. у новому уряді був утворений Департамент сповідань, рішення якого, однак, бойкотувалися більшістю Православної церкви.

Таким чином, запропонована Центральною Радою схема відокремлення Церкви від держави (проголошення релігії приватною справою) на той час в Україні була нездійсненною і навіть програмувала негативні наслідки для української державності.

Падіння у квітні 1918 р. Центральної Ради і встановлення гетьманату відновило водночас і старі принципи державно-церковних відносин, з тією лише різницею, що повний державний контроль над Церквою був уже неможливий. У "Законі про тимчасовий державний устрій України" православна Церква оголошувалася "передовою" (державною), а віруючі інших конфесій дістали право "свободного відправлення їхньої віри і богослужения за їх обрядом". Державну стратегію щодо Церкви розробляло Міністерство сповідань, у функції якого входило регулювання відносин конфесій між собою та з державою. Проте, незважаючи на державні обмеження самостійності Церкви як суспільної інституції, втручання у внутрішнє життя й виконання функцій Церкви було зведене до мінімуму.

Питання державно-церковних відносин не обійшла увагою і Директорія. І хоча до влади в Україні прийшли ті ж самі партії, що складали основу Центральної Ради, а в соціалістичних за своїм духом Директорії та уряді були сильні антицерковні настрої, все ж Українська народна республіка, врахувавши церковний досвід гетьманату, значно більше уваги приділяла релігійному питанню. "Основний державний закон УНР" визначав автономність Православної церкви на чолі з патріархом, проголошував свободу "сумління і віри". Визнані державою Церкви проголошувалися рівноправними.

Заборонялося ухилення від виконання громадянських обов'язків через релігійні переконання. Більш радикально питання церковного устрою вирішувалося "Законом про автокефалію Української Православної Церкви" від 1 січня 1919 р., яким проголошувалася, що "ні в якій залежності від Всеросійського Патріарха" УПЦ не стоїть. Недоліком закону були явні цезарепапиські елементи, пов'язані з втручанням держави у справи Церкви. Проте ці ідеї втілитися в життя не встигли.

Утвердження радянської влади в Україні призвело до встановлення такої моделі державно-церковних відносин, при якій законодавчо закріпився принцип відокремлення Церкви від держави (російський декрет "Про відокремлення Церкви від держави а школи від Церкви" був майже без змін ратифікований більшовицьким урядом України 19 січня 1919 р.), але на практиці відбувається активне втручання держави у справи Церкви. Більше того - Церква сприймається владою як політичний супротивник. Тому більша частина кліру була репресована а конфесії позбавлені статусу юридичної особи, обмежені у світській і навіть релігійній діяльності (постановою ВЦВК від 1929 р. за релігійними об'єднаннями визнавалося лише одне право - задоволення релігійних потреб віруючих лише у молитовному приміщенні). Така політика призвела майже до повного знищення Православної церкви в Україні, розгулу нечуваного беззаконня у церковних питаннях, який став логічним продовженням політики насильства, яка характеризувала весь період радянської влади в Україні. І коли Центральна Рада не зуміла зрозуміти потенціал релігії в державотворчих процесах, то добре розуміння цієї ролі лідерами більшовиків викликало тут кілька періодів антицерковної істерії. Обгрунтуванням репресій була теза Сталіна про загострення класової боротьби в міру розвитку соціалізму.

Відтак, як це часто буває при застосуванні революційних методів встановлення соціальної справедливості, прагнення обмежити духовного опонента в особі Церкви досить швидко переросло в курс на його ліквідацію як ворога. У вересні 1937 року ЦК ВКП(б) спеціальним рішенням проголосив "безбожну п'ятирічку". До кінця 1937 року в СРСР мали бути ліквідовані всі конфесії і навіть зовнішні прояви релігійності. Остаточне "викорчовування" релігії проводилося у кількох напрямах - знищення храмів й предметів культу та економічний, політичний і моральний тиск на православне духовенство. Священики були позбавлені виборчих прав, обкладалися всіма можливими податками і в таких розмірах, щоб вони не змогли їх виконати. І тоді у них конфісковували майно, а сім'ю виселяли чи "розкуркулювали". Тому не дивно, що священики стали масово зрікатися сану. Так, тільки у 1929-1930 рр. таких священиків було біля 2 тисяч.

Органами Народного комісаріату внутрішніх справ (НКВС) було максимально скорочено і процедуру закриття храмів. Ухвалу про таке закриття могли приймати місцеві відділи НКВС на основі: несплати податку, поширення

в районі епідемії, вимоги населення про закриття церкви або коли ж було доведено, що у церкві збираються "ворожі державі" елементи. Якщо врахувати те, що, за переконаннями комуністів, всі клірики є ворожими радянській державі елементами, то, отже, сама присутність їх у церкві була достатньою для закриття храму. В Україні за короткий проміжок часу було закрито (а часто знищено) приблизно 75-80% (біля 8 тисяч) наявних храмів. На початок 40-х років не залишилося жодного православного храму у Вінницькій, Донецькій, Кіровоградській, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій областях. По одному храму було в Луганській, Полтавській, Харківській областях. Із 1710 храмів Київської області за призначенням використовувалися лише 2, із 23 монастирів - жодного, із 1435 священиків - 3. Православна церква перестала існувати як цілісний організм. В Україні не залишилося жодного єпископа.

Відкрите нищення матеріальних проявів та будь-яких форм інституалізованої релігійності при законодавчих гарантіях відокремлення церкви від держари - характерна закономірність існування України довоєнних років.

Принципово інша модель державно-церковних відносин встановлюється в Україні під час Великої вітчизняної війни. Нова окупаційна влада, намагаючись посилити в країні антиросійські настрої, на початку війни симпатизувала національному рухові та автокефальній церкві. Окрім того, фашисти надіялися, що пожвавлення церковної діяльності, звернення до релігії відверне значну частину населення від опору загарбникам, від участі у партизанській війні. Щоправда, сильна в адміністративному плані Церква також "не відповідала інтересам рейху". Тому паралельно був дозволений розвиток Автономної православної церкви, незважаючи на визнання останньою протекторату московського митрополита Сергія.

Взаємовідносини німецького окупаційного режиму і конфесій в Україні не були однаковими протягом часу окупації і, залежно від успіхів чи невдач воюючих сторін, еволюціонізували від дуже лояльного ставлення фашистів до церков та підтримки церквою нового режиму - до відкритих репресій щодо кліру та мирян. Але загалом ці відносини вписуються в модель відокремлення Церкви від держави, за винятком Трансністрії (зони окупації румунських військ), де були виразні цезарепапиські ознаки.

Успіхи німецької окупаційної адміністрації у релігійній політиці змусили змінити тактику і радянське керівництво. У вересні 1943 р. поспіхом була реанімована православна Церква, яка згодом поповнилася сотнями парафій, відкритих на звільнених від гітлерівців територіях (загальна кількість православних громад в Україні наприкінці війни була біля 6 тисяч, греко-католицьких громад - біля 3 тисяч). Проте дотримання головної партійної лінії на знищення релігії як суспільного явища згодом призвело до нових масових репресій на початку 60-х років XX ст. З 1960 до 1965 рр. було закрито більше 4

тисяч храмів (48 % від їх кількості на початок 1960 р.). Права священиків буди зведені до мінімуму (вони стали по суті требовиконавцями). В Україні відновлюється стан релігійної нетерпимості, завуальований законодавчими актами про свободу совісті. Інституції православної церкви (як найбільш лояльної режиму) широко використовувалися радянською владою для вирішення внутрішніх та міжнародних проблем, просування на Захід дипломатичних ініціатив СРСР.

Характеризуючи вцілому радянську модель державно-церковних відносин, зазначимо, що при всій її змінюваності (ці трансформації були, значною мірою, позначені суб'єктивізмом й волюнтаризмом владних структур), як більш-менш усталені в ній, можна виділити такі особливості: законодавчо закріплене монопольне становище у державі правлячої партії, програмною метою якої було обмеження впливу, витіснення, а фактично - ліквідація релігії та церкви; наявність законодавства про свободу совісті та релігійні організації, яке формально декларувало окремі, поширені у світі принципи регулювання відносин між державою і церквою, але одночасно дозволяло на практиці реалізовувати політику держави і правлячої партії в широкому діапазоні - від адміністративних обмежень і гонінь до державного сприяння окремим церковним проектам і програмам; відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви; декларування права сповідувати чи не сповідувати релігію, рівності віруючих і невіруючих, а також всіх церков, релігійних організацій перед законом; націоналізація церковної та монастирської власності (культових будівель, інших споруд, церковного майна, частина якого згодом була передана в користування його колишнім власникам; наявність системи партійно-державного контролю за діяльністю духовних структур, втручання світської влади у внутрішньоцерковні справи, ігнорування де-юре і де-факто міжнародних норм ставлення до церкви та ін.

Відзначимо, що радянська модель, будучи командно-адміністративною за своєю суттю, не могла не бути внутрішньо суперечливою, бо ж змушена була поєднувати в собі, з одного боку, партійно-державні установки на світоглядну нетерпимість до релігії, обмеження діяльності церкви, а з іншого - необхідність враховувати авторитет Церкви й відносно високий відсоток присутності Церкви і віруючих у суспільстві, особливо в Україні.

Як наслідок, законодавче унормування відносин держави і Церкви у реальному житті виявлялося значною мірою декларативним і аж ніяк не перешкоджало тримати Церкву, релігійні організації у залежному від партії та державних структур становищі, давало останнім можливість втручатися у справи Церкви, маніпулювати ієрархією, духовенством, нав'язувати централізаторські чи децентралізаторські (залежно від інтересів держави на даний момент) схеми церковних структур, робити Церкву матеріально залежною від влади.

Слід зазначити, що ця модель, формально включаючи чимало традиційних для цивілізованих суспільств положень і переносячи реальне ставлення до інституту церкви й віруючих у практичну сферу з її слабо контрольованим місцевим правовим нігілізмом, адміністративною вседозволеністю, без особливих проблем у правовому полі поступово почала трансформуватися на практиці у напрямі світоглядно терпимої і юридично толерантної моделі після того, як у партійно-державному курсі з'явилися зрушення від конфронтаційного до відносно поміркованого і поважливого ставлення влади до релігії та Церкви. Стали очевидними усталені ознаки ослаблення напруги у державно-церковних, особливо державно-православних відносинах.

Проте поміркованi щодо Церкви підходи з боку партійно-державних чинників мали командно-адміністративну природу. Це була природна реакція влади на стійкість, стабільність реальної релігійності навіть за умов потужного атеїстичного тиску. Було зроблено спробу нейтралізувати релігійно-дисидентський рух, особливо протестантського походження, приглушити резонуючі виступи зарубіжних релігійних центрів. Зрештою, влада намагалася певними поступками перетворити релігійно-церковний інститут у незаперечно лояльний, приручений, до кінця контрольований та керований.

Модель державно-церковних відносин радянського періоду української історії виявляє надзвичайно велику залежність релігійних організацій від дозвільно-розпорядчих рішень державних органів при всій декларованій відокремленості перших. Щоб реалізувати своє право на існування й діяльність, релігійна громада чи група віруючих України мала отримати рішення про її реєстрацію, прийняте Радою у справах релігій при Раді Міністрів СРСР. Лише у Москві приймалися рішення про передачу релігійній громаді в безоплатне користування культової споруди чи майна, давався дозвіл на проведення релігійних з'їздів чи якоїсь наради. Перш ніж приступити до релігійної діяльності служитель культу мав зареєструватися в державних органах і т. п. Спеціальні дозволи виконкомів районних, міських Рад необхідні були при справлянні релігійних обрядів і церемоній під відкритим небом, на квартирах і у будинках віруючих (ст.25).

Все це в поєднанні з статтями 138, 139, 209 Кримінального кодексу Української РСР, Указом Президії Верховної Ради УРСР "Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культи" (1966 р.) створювало систему такої правової регламентації державно-церковних відносин, яку важко кваліфікувати як відносини рівних і незалежних суспільних інституцій. Держава продовжувала диктувати релігійним організаціям свої правила існування й діяльності в суспільстві, жорстко реагувала на будь-які відхилення від законодавчих норм. Оскільки "Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР" регламентувало далеко не все коло відносин держави та Церкви, то на практиці це давало можливість місцевим органам

влади, державним органам, установам, організаціям надто вільно тлумачити законодавство, ставлячи на перше місце насамперед ідеологічні міркування, часто нехтуючи при цьому правовими.

Проте на практичному рівні регулювання державно-церковних відносин уже на початок 80-х років почала чітко проглядатися невідповідність законодавчих норм реаліям релігійного життя в Україні, відчуваються негативні для самої держави наслідки подальших правових чи адміністративних обмежень діяльності релігійних спільнот. Останні поступово стали виходили з-під партійно-державного контролю й діяти у незалежному режимі. Перебудовчі процеси, що розпочалися в середині 80-років в СРСР, активізували внутрішньоцерковні процеси. Не лише практики на місцях, а й партійна та державна верхівка нарешті усвідомила необхідність істотних змін у ставленні до церкви та релігії. Почалася законодавча робота з перегляду чинного тоді законодавства щодо релігійної галузі.

Все це знайшло відображення в Законі України "Про свободу совісті та релігійні організації"", який було затверджено Верховною Радою України в квітні 1991 р. і який в статусі Закону України щодо релігійних організацій,[1] є фактично першим в історії України. Він став юридичним оформленням бачення державою стосунків з Церквами, релігійними організаціями в кінці 80-х років. З іншого боку, втілені в цьому Законі норми державно-церковних відносин, рівень дозволів і заборон, зафіксованих у ньому, стали логічним результатом, по-перше, всього попереднього кількавікового розвитку таких відносин в Україні, по-друге, засвоєння досвіду інших країн і цивілізацій, по-третє, відображенням межі допустимого правового простору для церкви, що міг бути наданий тодішньою державою.

Зрозуміло, що Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації"" далеко не вичерпує зміст і принципи взаємовідносин державних та церковних структур сучасної України: базові норми цих правовідносин викладені в Конституції України. Інші значимі їх аспекти відображаються і регулюються цивільним правом, Земельним кодексом, судовою системою, нормативно-правовими актами державної виконавчої влади тощо. Проте наріжні камені, базові принципи державно-церковних відносин закладені саме в цьому Законі.

Комплексний аналіз нормативних актів і правозастосовної практики у цій сфері дозволяє вичленити наступні характерні ознаки сучасної української моделі державно-церковних відносин: світський характер держави; конституційно закріплене відокремлення церкви від держави і школи від церкви; державна реєстрація релігійних організацій, надання їм статусу юридичної особи; рівність всіх релігійних організацій, віросповідань перед законом,

Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації. 23 квітня 1991 р." // Відомості Верховної Ради України. - 1991.- № 25. - С 283.

невизнання державою жодної релігії як обов'язкової; невтручання держави в діяльність церков, релігійних організацій, коли ця діяльність не суперечить законодавству; захист державою прав і законних інтересів релігійних організацій; недопущення церкви до систематичної діяльності в структурах державної системи - в армію, в освітні заклади, лікарні, в пенітенціарну систему тощо; нефінансування державою діяльності релігійних організацій; державний курс на повернення церкві колишньої ЇЇ власності (культових будівель, майна тощо); державний контроль за додержанням законодавства про свободу совісті та релігійних організацій; наявність спеціального органу з компетенцією сприяти реалізації державної політики щодо релігії, церкви і віруючих.

Система державно-церковних відносин, якою вона склалася в сучасній Україні, в своїх базових положеннях відповідає демократичним принципам, загалом задовольняє права і свободи людини, базуючись при цьому на багатовіковій спадщині врегулювання відносин між цими двома суспільними інститутами, історичних уроках як позитивного, так і негативного досвіду таких відносин.

В цілому українська модель державно-церковних відносин, попри всі некоректні, тенденційні спроби її оцінити, є досить зваженою, послідовною і демократичною, особливо у порівнянні з багатьма іншими відомими на сьогодні моделями в країнах Сходу і Заходу. Вона ні юридично, ні практично не ставить в привілейоване становище якусь одну церкву, що фактично принижувало б чи обмежувало б решту; заборонні положення Закону України зведені до мінімуму і строго відповідають Конституції України, міжнародним нормам і стандартам; послідовно проводячи принцип відокремлення церкви від держави, остання матеріально не утримує церкви, не платить заробітну плату духовенству, як це має місце в інших країнах; у зв'язку з чинним законодавством контроль з боку держави здійснюється в Україні не за діяльністю релігійних організацій, а за дотриманням ними законодавства щодо релігійної сфери, що притаманно будь-якій цивілізованій державі; такий контроль у рівній мірі стосується будь-яких суб'єктів права - державних органів, релігійних громад, посадових осіб, громадських організацій тощо; модель відображає правове забезпечення в Україні свободи совісті як віруючих, так і невіруючих, а отже повною мірою узгоджується з нормами Загальної декларації прав людини, іншим міжнародними правовими актами, учасником яких є Україна. Модель відображає важливу для сьогодення здатність національного законодавства у цій сфері бути відкритим до нових змін і доповнень, що наближає Україну до правової держави.

Контрольні завдання і запитання

1. Які основні функції релігії мають вплив на політичне життя суспільства?
2. Назвіть головні ідеї соціальних вчень різних конфесій. Як вони впливають на політичні доктрини?
3. Які існують моделі державно-церковних відносин?
4. Визначте особливості розвитку державно-церковних відносин в Україні.

Тематика рефератів

1. Об'єктивність процесу взаємовпливу релігії та політики.
2. Ідея поєднання "Божого" та "кесаревого" в історії людства.

,3. Головні моделі взаємодії' державних та церковних чинників*;? у сучасному світі. 4. Розвиток державно-церковних відносин в Україні XX століття.

Рекомендована література

1. Глок Ч., Сторк Р. Американская набожность: природа религиозного долга. - С.-Пб., 1997.
2. Еремеев Д. Ислам: образ жизни и стиль мышления- М., 1990.
3. Єленський В. Державно-церковні взаємини на Україні (1917-1990).-К., 1991.
4. Історія релігії в Україні. Навчальний посібник (За ред. А.Колодного, П.Яроцького).-К., 1999.
5. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. - К., 1996.
6. Мчедлов М.П. Политика и религия.- М, 1987.
7. Одинцов М. Государство и церковь (История взаимоотношений 1917-1937).-М., 1991.
8. Павлов С, Мезенцев К., Любіцева О. Географія релігій.- К., 1998.
9. Пащенко В. Православ'я в Україні. Державно-церковні стосунки.- Полтава, 1995.
10. Религия и демократия: На пути к свободе совести. - Вып. 2- М., 1993.
11. Религия и общество (Сост. В.Гараджа, Е.Руткевич).- М., 1996.
12. Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення.-К., 1998.
13. Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. - К., 1999.

ТЕМА XXII
ЕТНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Етнологія релігії як відносно нова дисциплінарна галузь релігієзнавства виникла на стику дослідження етносу і релігії різними науками. У рамках етнології релігії вирішується багато проблем, зокрема те, як визначати і який зміст вкладати в поняття етносу і релігії, етнічної релігії, національної релігії, національної церкви тощо; в чому виявляється взаємозв'язок і взаємодія релігії та етносу; чи є релігія неодмінною, органічною ознакою етносу.

Досліджуючи функціональність релігії та етносу, етнологія релігії цікавиться проблемою походження і початків цих двох феноменів; з'ясовує вплив релігії на формування етносу і навпаки те, як етнос формує свою релігію і які зміни вносить він у чужі релігії, приймаючи їх як свої. Нова наука визначає ті закономірності, за якими розвиваються етнос і релігія у своїй взаємодії; прогнозує перспективи взаємозв'язків і взаємовпливів етносу та релігії на майбутнє.

Як бачимо, предметне поле етнології релігії - дуже широке. Воно, власне, включає ввесь сукупний релігійний досвід певних етнічних спільнот, тобто їх релігійні уявлення та релігійну практику, зафіксовані в історії етносу та його релігії пам'ятки матеріальної та духовної культури, що відображають появу і розвиток, природу і характер етнорелігійного зв'язку. Коротко визначаючи предмет етнології релігії, зауважимо, що вона вивчає релігійні аспекти життєдіяльності етносів та етнічні особливості релігійного буття окремої особи-носія певної етнічності або загалом етнічної спільноти. Відтак етнологія релігії покликана виявляти і вивчати взаємозумовлені, складні й суперечливі зв'язки етнічної та релігійної сфер суспільного життя.

1. Релігія як етнічна ознака народу

Релігія та етнос - явища, які, незважаючи на відмінність своєї природи, тісно пов'язані між собою онтологічно, історично і функціонально. Цей зв'язок настільки глибокий і тривалий, що взагалі постає питання про релігію як одну із етнічних ознак народу.

Сучасні теорії нації вважають релігію одним із найдавніших проявів людської культури і зазначають, що вона є складовою етносу. Але, розглядаючи взаємозв'язок і взаємозалежність релігії та етносу, слід усвідомлювати, що ці явища відмінні. Релігія, як ніякі інші суспільні феномени, що виступають суто природними вимірами людської дійсності, відображає трансцендентні сфери буття людини. Вона є ірраціональним вираженням вищого щодо людини буття. Етнос же - не надприродне явище, а результат взаємодії різних складових у

процесі природного творення певної спільноти людей, між якими наявні різноманітні зв'язки в соціально-економічній, культурній, географічній та інших сферах. Якщо релігія покликана наблизити, пов'язати людину з Богом, то в рамках етносу людина пов'язується з подібними до себе членами свого племені, народності, нації.

Як бачимо, онтологічні основи буття людини в релігії та етносі - відмінні. Вони не можуть заміщувати один одного і навіть не є рівнозначними. Етнос і релігія різноплощинні: етнос - природна, соціальна, культурна, навіть економічна одиниця, релігія ж за своєю суттю є явищем, що має ірраціональну природу, слугує виявом трансцендентності.

Під час етногенезу (на відміну від націогенезу) релігія постає одним із найважливіших компонентів цього процесу. Вважається, що всі релігії є етногенетичними, бо їх поява і розвиток відбувалися в рамках певного соціального, в т.ч. й етнічного організму, який творив і свою релігію, культ, специфічну форму колективного або індивідуального усвідомлення, переживання трансцендентного, вшанування та поклоніння йому.

В умовах первісного суспільства релігія стала єдиним зримим виявом етнічного. Саме в релігії фіксуються конкретні культурні досягнення етнічної спільноти, а відтак і рівень її розвитку. У первісну епоху існували такі тісні зв'язки між релігією та етносом, між обрядовими дійствами та плем'ям, серед якого вони були поширені, що можна говорити про поєднання у той час релігійного та етнічного, їх тотожність. Релігія виступала тоді засобом вираження плем'яної (протоетнічної) належності.

Релігійні уявлення кожного народу своєрідні, відмінні від інших, тісно пов'язані з їх етнічною картиною світу. Це тому, що релігія фіксує в понятті Бог результати пізнання світу, самої людини, увесь (на перших порах) духовний (і не тільки) досвід етносу. Відтак релігія дає не тільки універсальні, а насамперед етнічні форми осмислення людиною глибинних основ буття. Кожному народові характерне своєрідне сприйняття трансцендентного, через призму якого етнос організовує та відтворює світ.

Зростаючи разом з етносом, його релігія сприяє формуванню народу, інтегрує його завдяки спільній ідеології, єдиному віровченню, формам відправи культу тощо. Така релігія зберігає народ, його традиції, передаючи їх з покоління в покоління. Як наслідок взаємодії релігійного та етнічного, формується етнорелігійність, яка відрізняє не тільки одну релігію від іншої, а насамперед народ від народу. Тому належність індивіда до певної релігії постає як його етнічна належність.

З розвитком людства як етноспільноти характерний для початкових етапів його історії процес поєднання етнічного та релігійного поступово припиняється. У різних народів тривалий час етнічне виступає в ролі визначального чинника етнорелігієгенезу. Але з часом релігійне в людській історії починає домінувати.

Етнічне відходить на другий план, виявляється несуттєвим. Лише у нові, а особливо в новітні часи етнічне бере своєрідний реванш, коли відбувається всесвітній вибух національних рухів. У посталих секуляризованих суспільствах етнічне у своїх взаємовідносинах із релігійним набуває домінантного значення.

Якщо для етносу релігія, безумовно, є характерною ознакою, оскільки, як правило, кордони етнічного і релігійного зближуються, то для нації наявність релігії як складової вже не є обов'язковою. Це особливо стосується сучасних націй, скажімо американської, де релігія (якась конкретна) не виступає критерієм національної ідентифікації. Навіть українців, які етнічно і релігійно більш гомогенні, ніж американці, не можна ототожнити з якоюсь однією релігією. На сьогодні взагалі жодний народ у світі не зберіг своєї релігійної однорідності. Людство перетворилося на багатоетнічну та полірелігійну спільноту.

Таким чином, онтологічний та історичний зв'язок між релігією та етносом, в результаті якого буття будь-якої релігії можливе і реальне лише в рамках певного етносу, де вона виникає, функціонує, трансформується, дає підстави вважати релігію певним етнічним індикатором народу. У даному разі, в структурі ознак етносу релігія не є домінуючою, а лише додатковою складовою. Як правило, тут мова може йти не про релігію взагалі, а про конкретні її конфесійні визначеності.

Що ж до етносу, то він виступає для релігії необхідним грунтом, основою її виникнення, тим полем реального буття релігії, де вона розгортає свої трансцендентні смисли. Релігія ж щодо етносу постає суперечливим, поліваріантним за своїм характером духовним важелем впливу, який виконує різні функції в етнонаціональному житті.

2. Космополітизм та етнічність релігії

Космополітизм та етнічність (етнізм) - це такі ознаки релігії, які виявляють відповідно її всесвітнє або локальне (в межах одного народу чи етнічної держави) значення.

Етнізм релігії фіксує безпосередній зв'язок між релігійними віруваннями та етнічним середовищем, в якому вони виникають і функціонують, природність процесів їх еволюції. В етнічності тієї чи іншої релігії відображається специфіка походження, історії та розвитку певного народу, особливості його сакралізованого світовідчуття, світосприймання та світоставлення. Етнічна релігія фіксує результати пізнання певним етносом світу, природного і надприродного, своєрідно акумулює увесь його духовний досвід. Кожний народ має свої специфічні уявлення трансцендентного. Саме через своєрідні форми і характер його сприймання він організовує та відтворює самого себе, своє середовище. Етнізм релігії дає можливість пізнати через нього сам народ,

потаємні сфери і приховані грані його життя, специфіку ментальності.

Етнічність релігії зорієнтована на збереження і відтворення етносу, його культури, традицій. Звичайно, при цьому вона, маючи свої конкретні етнічні вияви, замикає певний народ в рамках однієї людської спільноти, сепарує його за етнорелігійною ознакою від інших людей, підтримує й культивує його етнічну та релігійну самість. Етнічність релігії формує в її носіїв відчуття якоїсь своєї етнічної і релігійної визначеності, навіть особливості, обраності, вищості. Саме це вирізняє, відособлює певний народ з-поміж інших. На таких ознаках ґрунтується характерне для багатьох етнічних релігій національне месіанство. У них своя релігія і свій етнос набувають значення абсолютної цінності.

Сама по собі етнічність релігії не має ні негативного, ні позитивного значення. Все залежить від того, в якому контексті вона проявляється. На рівні усвідомлення своєї іншості - етнічної чи релігійної - релігійний етнізм щодо їх носіїв є явищем позитивним, а щодо носіїв іншої етнорелігійності - нейтральним. Але в момент переростання його в усвідомлене визнання своєї обраності за ознакою кращості, особливої місії, що передбачає нав'язування своєї віри іншим народам, етнізм набирає ознак шовінізму і набуває негативного значення.

Космополітизм (від грецького kosmopolitus - громадянин світу, всесвіту) виник як ідеологічний і політичний рух у Стародавній Греції в період кризи античного полісу. Саме тоді з'явився і сам термін, яким позначали таку систему поглядів, що прагнула замінити етнічність на безетнічність, позаетнічність, всесвітність у політичному (громадянському) значенні.

Релігійний космополітизм - більш пізнє явище, яке постає внаслідок свідомого чи несвідомого зняття, а то й подолання етнічності релігії або ж відтворення нейтральної (індиферентної) орієнтації на етнічні чинники. Він, з одного боку, ґрунтується на визнанні можливості існування етнічності в релігії, а з іншого - відмежовується від неї, що виявляється в нехтуванні наявності у віровченні й культі релігій етнічних рис, країни походження їх засновників, особливостей етногеографічного регіону та етнічного середовища, в якому та чи інша релігія виникла. Етнічні чинники віровчення при цьому стають несуттєвими, на них не акцентують увагу, їх не помічають і навіть замінюють на якісь позанаціональні або ж наднаціональні. Доведений до свого логічного завершення релігійний космополітизм призводить до нівелювання (навіть відкидання) етнічної специфіки віровчення, обрядів, організації релігійного життя, архітектури культових споруд, взагалі до заперечення свого особливо-виняткового в ментальності і духовності того чи іншого народу.

Космополітизм є неодмінною ознакою світових релігій, але його формування - це поступовий історичний процес, який розпочинається ще в рамках етнічних релігій. Разом із укрупненням етнічних спільнот - від роду і племені до народності, а зрештою - й до етнічної або політичної нації - відбувається також укрупнення, якщо так можна сказати, розуміння Бога. Це

виявляється в переході від уяви про множинність богів у первісних вірувань до пантеону богів союзу племен, від богів окремого народу до єдиного Бога нації, а потім - і всього людства. Світові релігії, на відміну від етнічних, які зберігають або відтворюють незмінні етнічні норми та цінності, саме завдяки своїй космополітичності сприяють появі нових синкретичних форм прочитання загальнорелігійних значень. Це призводить до того, що утворюються національні будцизми (чань, дзен, сон), іслами (турецький, іранський), християнства (українське, болгарське, російське, грецьке).

Саме космополітизм утверджує в релігії загальнолюдські цінності справедливості, братерства, свободи, рівності, цінність самої людської особистості, її життєвого оптимізму, самовідданого служіння, безкорисливої допомоги нужденним тощо.

Космополітизм релігії є водночас і фактором-причиною і результатом-наслідком нівеляції якоїсь етнічної специфіки віровчень, культу, організації. Він універсалізує релігійну сферу і віддає перевагу релігійним та загальнолюдським цінностям над етнічними. Космополітизм світових релігій - результат поступової універсалізації складових всього релігійного комплексу.

Космополітизм та етнічність релігії розкриваються через певні поняття, специфічні для кожної релігійної традиції. Так, у християнстві космополітизм постає як вселенськість, кафолічність, соборність, а етнічність - як помісність. Ці поняття застосовуються при формуванні організаційного устрою конфесії. Надаючи церкві ознаки вселенської, віруючі вселенським вважають християнство у всій повноті його вчення., а не лише у формі організації. Саме у віровченні, особливо в догматиці, етнічні корені якої віднайти найважче, космополітизм представлений найпослідовніше. Уся християнська догматика за своїми змістом і суттю є космополітичною. Насамперед, такою є сама ідея єдиного Бога. Крім монотеїзму як вищого вияву релігійної свідомості, космополітизм християнства виражають також інші його віросповідні принципи, зокрема теоцентризм (Бог присутній у житті не лише даного етносу, а й усього людства), креаціонізм (світ створений не лише для певного етносу в етнічних формах і образах, а для всіх людей, тому має загальнолюдську значущість, що розкривається через вселюдські символи), антропоцентризм (створений Богом Адам - предок не лише однієї етнічної спільноти, а й усього людства), божественній природі Ісуса Триста тощо.

Але найкраще подолання етнічного тла зафіксоване у християнських книгах Святого Письма, які демонструють, як у рамках однієї релігійної традиції можна зняти етнізм Старого й утвердити космополітизм Нового Завітів.[1] На зміну старозавітному етноцентризму приходить антропоцентризм Євангелій і Послань, оскільки Дух Божий "виділяє кожному особливо, як Він хоче". Так,

Див.: Филипович Л. Етнологія релігії. - К., 2000.[1]*- С.66-67.

якщо в центрі уваги Старого Завіту постає окремий, обраний Богом народ, з яким він укладає союз (завіт), то в Новому Завіті Бог піклується вже про кожну людину, а через неї - про все людство, всі народи, адже спасіння йде до всіх людей і всі вони стають єдиним народом Божим.

Якщо змістовна універсальність (космополітичність) християнства виявляється в його теологічних конструкціях, то християнський обряд, при всьому його спрощенні, відмові від суто етнічної старозавітної обрядовості, від деталізації норм співжиття віруючих, від орієнтації на офірність (жертовність) тощо, існує в етнізованих формах. Саме за обрядом можна ідентифікувати християнські церкви, відрізняти їх одну від одної. Навіть універсалізовані католицькі церкви визнають, що серед Східних обрядів християнської церкви немає однаковості (одностайності). Вони засвідчують також існування антіохійського, олександрійського, константинопольського (або візантійського), східно-сирійського, вірменського обрядових стилів. Немає єдності і в Західному обряді, де найбільш поширеним, звичайно, є римський, але, крім нього, тут є ще амброзіанський, галліканський, мосарабський, домініканський та картузіанський обряди, які практикуються в різних місцевостях і серед різних народів, що сповідують християнство і належать до католицької церкви.

Універсалізацію культової сфери зазнають також інші світові релігії. Так, щоб стати мусульманином, достатньо в присутності єдиновірців виголосити по-арабськи формулу сповідання віри: "Немає Бога, крім Аллаха, і Мухаммед - посланець Його". Так само і буддистом можна стати, прийнявши, тобто проголосивши, три найдорожчі цінності - Будду, дгарму (істину), сангху (громаду) і шукаючи притулку в них.

Таким чином, релігія як живий елемент процесу, в якому діють етнічні спільноти і який спрямований на конкретну людину, містить у собі ознаки як космополітизму, так і етнічності. Етнічними елементами релігії виступають переважно міфологія, ритуал, тип психічного сприйняття світу. Вселюдським є сам феномен та механізм віри в надприродне, світоглядна та компенсаційна функції релігії. В релігії етнічне і вселенське, перебуваючи на початковій стадії своїх взаємин з антагоністичними, взаємовиключаючими явищами, в процесі свого контактування та історичного розгортання обопільно доповнюються, а з часом і органічно довершуються. Отже, космополітичне універсалізує етнічне, а етнічне реалізує космополітичне.

Практичний конфлікт між вселенським та національним у будь-якій світовій релігії існував завжди. Ця суперечність - історична, але в сучасну епоху, епоху діалогів і компромісів, Церква має не протиставляти, а шукати форми співіснування універсального і національного, долаючи - теоретично і практично - цей конфлікт шляхом компромісу між його внутрішнім космополітизмом і зовнішньою етнічністю.

3. Історичні етапи та закономірності етнорелігієгенезу

З історичного погляду етнорелігійні взаємини розгортаються через **етнорелігієгенез..** Етнорелігієгенез - це розвиток етнорелігійних систем (кожної зокрема та у взаємодії з іншими), в результаті якого формується специфічна етнорелігійна спільність або їх сукупність, що мають сталі ознаки, які проявляються в особливостях життєдіяльності та культурі етносу, його уявленнях, серед них і в релігійних, про світ, самих себе. Зміни, які переживають етноси в ході своєї генези, а відповідно і їхні релігійні системи, дають підставу говорити про історичні етапи та закономірності процесу.

Панівна донедавна марксистська теорія розвитку людства, стверджувала, що людство у своїй історії проходить п'ять суспільно-економічних формацій, яким відповідають певні стадії етнорелігієгенезу. Первісно-общинній формації були притаманні такі етнічні одиниці, як рід і плем'я, для яких характерні родові і плем'яні релігійні культи. В епоху рабовласницької та феодальної формації з'являється нова етнічна спільність - народність, що виробляє більш розвинуті форми релігійних вірувань, відомих як етнічні релігії. Капіталізм внаслідок своєї інтегративної природи прискорює асиміляцію малих народів та народностей, створюючи вищий тип етнічної спільності - націю, разом з якою етнічні релігії зростають до національних і навіть світових. І остання - безкласова формація нібито знімає консервативність і реакційність націй, проголошуючи злиття націй і класів у єдину людність. Відповідно релігія втрачає свої класові корені: безнаціональне суспільство має характеризувати вже безрелігійність людства.

Формаційний підхід, як виявилося, нездатний з'ясувати невідповідності, зокрема часу та умов виникнення світових релігій (у різних народів вони з'явилися в різні історичні епохи і на різних стадіях їх цивілізаційного розвитку), одночасне існування в одного й того ж народу етнічної та світової релігії тощо. У такій схемі з її фаталізмом, певною запрограмованістю немає місця справжньому суб'єкту історії - людині, етносу. Вся реальна історія з її суперечливою непередбачливістю втрачає реальність, стає ілюстрацією до голої теорії.

Навряд чи альтернативною можна вважати традиційну релігійну або сучасну псевдорелігійну концепцію, які появу етносів і релігії пов'язують з творчою діяльністю Бога або необхідністю побудови земного раю, який повернув би витокову етнічну та релігійну єдність людства.

Відома спроба Л.Гумільова пояснити появу етносів на основі антиформаційних підходів приводить до того, що етнос постає вже не як історичне чи культурне, а як природне та біосферне явище. Спираючись на принцип пасіонарності (надлишкова енергія суто біологічного походження) як етнотворчий фактор етногенезу, дослідник у ньому виявив декілька фаз: зародження етносу, його становлення та розквіту (тобто історичного існування),

занепаду та релікту, що завершується зникненням етносу. На жаль, Л.Гумільов зупинився лише на періодизації етнічного розвитку, не включивши релігію до цього процесу, хоча повсякчас звертався до неї з метою ілюстрації своїх теоретичних розмірковувань та висновків.

Як бачимо, відсутність загальновизнаної, всебічно обґрунтованої теорії етнорелігієгенезу, яка б розкрила природність (біологічність) та суспільність (історичність, соціальність, цивілізаційність) етнорелігійних змін, суттєво впливає на єдину їхню періодизацію. Проте, на нашу думку, у взаєминах етнічного і релігійного можна виділити етап їх абсолютного поєднання, на зміну якому приходять періоди акцентації етнічних ознак у рамках національних релігій, а з появою світових релігій вже релігійних домінант. З виникненням наднаціональних чи транснаціональних спільнот новочасна секуляризація знову актуалізувала етнічне значення аксіологічних смислів релігії.

Етнорелігійні процеси відбуваються із певними закономірностями, які притаманні всім релігіям і всім етносам. Це, насамперед, залежність того чи іншого типу релігій та етнічних утворень від клімату та географічного середовища, в якому проживають людські спільноти. Зовнішніми обставинами зумовлюється не тільки загальний фізичний вигляд представників етносу, а й характер їх ментальності, стиль і спосіб мислення, і, зрештою, - типи релігій, зокрема активні чи споглядальні, пристосовницькі, світоуникаючі чи світоопановуючі.

Зрозуміло, що поява тих чи інших релігій спричинена стадією розвитку і рівнем свідомості людини, її пізнавальними можливостями, глибиною осягнення нею світу земного і світу трансцендентного, що, природно, закладається національною культурою та традицією. Очевидно також, що етнорелігієгенез залежить від рівня соціально-економічної зрілості суспільства, який визначає швидкість, інтенсивність, напрям, перспективи його поступу.

У процесі етнорелігієгенезу можна виділити дію одночасно двох тенденцій. Одна з них спрямована на етнізацію (обетнічення або унаціональнення) людського суспільства та релігій, які в ньому з'являються, друга - на універсалізацію етнічного і релігійного життя людей, тобто певною мірою на денаціоналізацію усіх сфер, серед них і релігійної, людської діяльності.

Як свідчать історичні факти, етнорелігієгенез протікає відповідно до закону протидії, коли інтенсивність і результативність етнорелігійного розвитку пропорційні ступеню протидії йому. Чим сильніша протидія, тим вищий рівень розвитку, напруга етнорелігійних змін, а чим вищим є цей рівень, тим сильнішою буде протидія йому.

Як закономірність етнорелігієгенезу, діє прайшію ланцюгової реакції. Етнорелігійне відродження будь-якого народу, як домінуючого, так і підлеглого, неодмінно веде до етнорелігійного ренесансу інших етнонаціональних спільнот не лише своєї, а й інших країн. Так, американська "етнічна лихоманка",

зачепивши більшість етногруп в Америці, з кінця 70-х років перекинулась на західноєвропейські країни. З середини 80-х років етнічний неспокій став фактором суспільного життя Східної Європи, який зрештою зруйнував найбільшу етнічну імперію - Радянський Союз. Етнічний ренесанс або супроводжується релігійним відродженням, або проходить під релігійними гаслами чи в релігійних формах. У всякому разі всі народи в етнорухах намагалися віднайти свою зникаючу ідентичність, що свідчить про всезагальність етнорелігійних пошуків у сучасному світі.

Особливістю сучасних етнорелігійних процесів можна вважати те, що вони вже не відбуваються в рамках одного окремого народу, незалежно від інших етнорелігієгенезів. Останні тісно пов'язані між собою, тобто перебувають і у горизонтальному, і у вертикальному вимірі. Це означає, що на етнорелігієгенез якогось народу безпосередньо впливають подібні процеси інших народів. Зокрема етнічний і релігійний розвиток якоїсь спільноти дедалі менше залежить від внутрішніх, іманентних даній етнічній одиниці причин. Він дійсно стає елементом загального, вселюдського етнорелігієгенезу, підпорядковується його законам, тенденціям, часовим вимірам. Сьогодні умовою здорового етнорелігійного розвитку є збереження і розквіт усіх етносів, а не асиміляція чи поглинання великими націями малих. Цілісність і цінність людства - в його етнічному і релігійному багатстві.

Характерною рисою сучасності є різноманітність не тільки народів та релігій, а й багатоваріантність самого етнорелігієгенезу. Всупереч колись домінуючій думці про уніфікацію всіх суспільних процесів, серед них етнорелігійних, дедалі популярнішою стає думка про неповторність історичного та екзистенційного досвіду кожного народу, який не можна схематизувати, бо збідниться багатство й унікальність шляхів реалізації глибинного потенціалу різних національних культур.

І останнє, етнорелігієгенез має незворотний характер. Ті зміни, які відбулися в етнічному і релігійному обрисі світу, окремих народів, не можна повернути. Тому будувати майбутнє людство як цілісність етнічних спільнот, не враховуючи при цьому їхньої історії чи прагнучи абсолютно відродити колись існуючі народи та їхні релігії- нездійсненна мрія, політична утопія.

4. Функції і роль релігії в етнічних процесах людства

Протягом людської історії функції та роль релігії в житті етносів неодноразово змінювалися через складності етнічних процесів, які характеризуються не лише виникненням і розвитком етносів, а також їхнім занепадом та знищенням.

Якщо під функціями релігії розуміти способи, рівень і напрями її впливу, то можна виділити декілька з них. Так, скажімо, компенсаторна функція релігії, яка щодо суспільства загалом постає як зняття у трансцендентному вимірі життєво важливих суперечностей і проблем людського буття, на рівні етносу виявляє себе як зняття тих проблем, які набули етнічних форм, і заміщення реальних проблем суто етнічного існування. Компенсаційна функція релігії щодо конкретного народу виявляється в тому, що вона, виводячи реальні цінності даного етносу із світу земного в світ небесний (сакралізація тутешнього життя), фактично заміщує їх у специфічній формі, відображає історичні і повсякденні умови його життя за допомогою релігійно-міфологічних символів, виправдовує статус і змальовує перспективи народу, даючи надію нездійсненним сподівання пригнобленого народу, чим, власне, виповнює реально неіснуючу рівність народу. Урівнюючи людей в рамках однієї етнічної спільноти, релігія в такий спосіб знімає гостроту соціальних конфліктів у суспільстві.

Якщо конкретизувати щодо етносу загальну світоглядну функцію релігії, яка визначає граничні критерії людського життя, то релігія формує не лише універсальні світоглядні настанови і, як правило, в етнічних формах, але й етнічно означену уяву про світ. Так, порівнюючи релігійну та етнічну картини світу, бачиш, що релігія може виконувати різну за значенням для етносу світоглядну функцію. У рамках етнічної релігії, де етнічна та релігійна картини світу збігаються, ця функція позитивна в частині збереження універсальних знакових комплексів, які відокремлюються через наявний у свідомості людини тієї спільноти, до якої вона належить, єдиний лексичний фон. З появою в етнічному середовищі чужої для нього релігії виникає конфлікт між етнічною і новорелігійною картинами світу. І тут постають питання: як долається суперечність між ними? Чи змінюються вони? У яких формах релігійне пристосовується до етнічного і навпаки? Як релігійна картина світу етнізується і як сакралізується етнічна? Які етнічні символи вводяться до релігійної картини світу і які релігійні стають етнічними? Наслідком взаємодії етнічної картини світу з релігійною, є зміна старих і утворення нової синтетичної константи етнічного світогляду.

Близькою за значенням до компенсаторної та світоглядної функцій релігій виступає рефлекторна. Вона проявляється через відображення всієї сукупності буття якоїсь нації, всіх аспектів її життя. Це виявляє себе у символіці, в якій національне сакралізується, а релігійне - етнізується.

Виконуючи свою комунікативну функцію, релігія на загальнолюдському рівні постає як засіб зв'язку віруючих з Богом у рамках якогось віросповідання, конфесії, церкви. Ця ж функція щодо етносу є домінантою у стосунках одновірців, яка грунтується на етнічній єдності, сприяючи зближенню і контактам єдиновірців.

Релігії притаманна ще одна роль щодо етносу - інтегративна, завдяки чому

забезпечується зв'язок, злагода, згуртованість одновірців. У рамках етнорелігій зв'язок етносу за віросповідною ознакою грунтується на кровному родстві. Внаслідок пріоритетності етнічного в етнічних релігіях вони краще інтегрують етнос, ніж світові релігії, для яких релігійні, а не етнічні цінності, є домінантними. Етнічні релігії прагнуть до національної єдності і солідарності, в той час як світові релігії ставлять іншу мету - єдність релігійну, солідарність усіх народів, але за віросповідним принципом.

Може скластися враження, що світові релігії не здатні інтегрувати народи. Проте відомо, яку роль відіграв іслам в інтеграції арабів чи католицизм - поляків, а протестантизм - німців. Усі сучасні європейські народи фактично досягли свого цілковитого національного самовизначення завдяки світовій релігії - християнству, серед них і русичі, яких у рамках єдиної держави допомогло об'єднати християнство.

Похідними від інтегративної є етноформуюча, етноідентифікаційна, етноконсолідаційна, етнозберігаюча та інші функції. У період зародження і утвердження етносу релігія виступає як його інтегратор, а на етапі життєдіяльності нації, особливо при загрозі її існуванню, релігія щодо етносів виконує оберігаючу роль. Згадаємо роль зороастризму у збереженні гебрів та парсів чи роль греко-католицизму - у самозбереженні українського народу.

Таким чином, релігія є позитивною силою щодо етносу, коли повністю або частково вплетена в етнічну структуру народу, коли зближуються конфесійні та географічні кордони етнічної спільноти, якщо релігія і Церква входять до національної культури, коли відбувається в масовій свідомості ототожнення конфесійної та етнічної належності через призму самоусвідомлення та самовідчуття за моделлю "українець-православний", "узбек-мусульманин", "швед-лютеранин", "бірманець-буддист" тощо. Тільки в цьому разі можна говорити про виконання нею інтегративної функції. Але на сьогодні таких монолітних, релігійно гомогенних націй майже не лишилося. Абсолютизувати роль релігії щодо етносу виключно в інтегруючих детермінантах не слід, бо на стадії становлення нації або самозбереження вона може бути різною.

Етноконсолідуюча роль релігії проявляється в тому, що створюються інтегруючі цінності в межах етносу, субетносу, між етносами. Будучи спрямованою на зміцнення однорідності якогось етносу, релігія виконує внутрішньоетнічну (або інетнічну) функцію, тобто цементує ядро народу, нівелює відмінності або розбіжності між наявними всередині нього субетнічними або етногеографічними групами. Виконуючи цю функцію, роль релігії зростає, оскільки повноцінне передавання етнічного досвіду і традицій неможливе без залучення релігійних каналів. А це тому, що в релігії, особливо національній, закладена модель етнічної цілісності. У процесі консолідації етносу релігія утверджує її всіма своїми складовими. Так, культ зміцнює етнос у процесі виконання культових дій (хрещення дітей, весільних та поховальних церемоній тощо).

Саме культ регламентує національну поведінку, зберігає її етнічні стереотипи та національні традиційні обрядові форми. Індивідуальна подія, багаторазово повторюючись серед етносу, забезпечує структурний ритм етнічного поля, маніфестує спільність історичної долі. Загальні віросповідні принципи, які визнаються представниками певного етносу, сприяють створенню спільного інтелектуального простору, визначають кордони духовного життя цього народу. Крім того, етноконсолідація має і зовнішні виміри, коли завдяки релігії досягається згуртованість різних народів або в рамках єдиної держави, або всередині одної конфесії, або ж для виконання якогось проекту.

Розглядаючи роль релігії в етногенезі з точки зору лише її функціональності, ми свідомо відмовляємося сприймати релігію як активний і суперечливий фактор соціальних і духовних змін, зокрема як чинник етноісторії, етногенезу, етнорозвитку людства. Традиційно релігія подається виключно як похідне від соціального середовища, яке її породило, а відтак як пасивний наслідок, а не причину локальних або глобальних суспільних, серед них і етнічних, змін. Надаючи релігії лише консервативну, зберігаючу, тобто охоронну функцію, ми сприймаємо її лише як надбудову над соціальними відносинами з дуже пасивною роллю в етнопроцесах. Проте, якщо ми будемо розглядати релігію як складову суспільного процесу загалом, тоді вона постане вже фактором різних соціальних змін, а не лише основою стабільності суспільства. Великі релігійні рухи мали значення для диференціації основних типів суспільства, для створення окремих етносів, окремих цивілізацій. Ідеї, які були закладені в цих релігіях, здатні були істотно змінити традиційні суспільства, змінити світові парадигми і сенси людської життєдіяльності, але за умови певної відповідності тієї чи іншої релігії смислопокладеній діяльності етносу.

Функціоналістська модель релігії однобічно підкреслює позитивний вплив релігії на етнос і недооцінює той факт, що він не завжди був поступальним, інтегративним. Іноді релігія виявляла й свій дестабілізаційний і асоціальний вплив. Більше того, одна й та сама релігія може слугувати меті національної консолідації (наприклад, католицизм у Польщі) або сприяти асиміляції впливів з боку інших націй (наприклад, католицизм у Чехії"), а також може викликати етнічні конфлікти, а отже й дезінтегрувати суспільство (той же католицизм в Україні)., Проте роль релігії не є функціональною чи дисфункціональною. Випадки^ коли релігія виступає як фактор дезінтеграції, конфлікту, руйнування, не завжди засвідчує її негативну природу. Конфлікт на одному рівні може сприяти інтеграції на іншому.

Якщо оцінити роль релігії як сумарний результат і наслідок впливу на етнорозвиток людства, то вона є важливою, а в деякі періоди історії - визначальною, проявляючись у діалектиці своїх амбівалентних значень. Наукове з'ясування ролі релігії передбачає комплексність: з одного боку, релігія виступає інтегративним фактором, який підтримує стабільність етнічної системи і загалом

суспільства; з іншого - релігія є джерелом змін у соціальній сфері, які одночасно викликають зміни і в самій релігії.

5. Релігія в національному бутті українського народу

Релігія в житті українства відігравала особливу роль. Не випадково наш народ вважається одним із найрелігійніших у світі, а його історія є свідченням тісного взаємозв'язку між етнічним та релігійним. Протягом свого тривалого етногенезу українці зазнавали впливу різних релігій, зокрема православ'я, католицизму і греко-католицизму, різних типів протестантизму, навіть нехристиянських традицій. Сьогодні активно втручаються в їхнє життя і нетрадиційні та нові релігії.

На певних історичних етапах цей зв'язок був різний за формами, інтенсивністю, наслідками. Найбільш природними, а отже й гармонійними, були відносини між релігією та протоукраїнським етносом у ранню епоху. У автохтонного населення виникає специфічна система вірувань. Вона виросла з місцевих культурних традицій. Слов'янські племена, з яких формувався український етнос, виводили своє походження від етнічних богів. Висновок про те, що "руси - Дажбогові діти", має й нині своїх прихильників серед українських неоязичників. У міру розвитку нашого суспільства окремі плем'яні культи об'єднувалися в єдиний для всіх русів пантеон богів з головним серед них Перуном - богом блискавки і війни. Відтак в історії України релігія вперше зустрілася з етносом у формі язичництва. Поява і формування українського етносу відбувалися під безсумнівним впливом релігії, зокрема автохтонних політеїстичних вірувань, які самі по собі також є результатом синтезу різних плем'яних культів тих народів, що вливалися в праукраїнський етнос. Аналіз давньослов'янського пантеону богів засвідчує його синкретичність. Реформу язичництва прагнув провести князь Володимир - майбутній хреститель Русі, усвідомивши необхідність не стільки етнічної, скільки релігійної спільності для державного об'єднання країни.

Природна еволюція етнічної релігії українців була перервана у X столітті княжим хрещенням Русі. Отже, християнство не з'явилося в Україні як продукт органічного саморозвитку суспільства: всі його конфесійні форми привнесені в Україну ззовні, зокрема православ'я - з Візантії, католицизм - з Риму, протестантизм - з різних європейських країн. їх поширення мало відосередній характер. А це призводила до розколу суспільства, міжконфесійних колізій, великих трагедій у національному бутті, зумовлених релігійними факторами, до духовних зламів та змін усієї парадигми розвитку українства.

З часу появи на українських землях християнства впливи релігії на етнічний розвиток України значно посилюються та ускладнюються. Треба

визнати, що християнство як державна релігія в Х-ХП століттях прискорило кристалізацію етносу Київської Русі. Разом з тим впровадження нової релігії вплинуло на втрату суспільством своєї релігійної, соціальної та культурної єдності. Протягом століть поруч із християнством зберігається язичництво як релігія народних мас, які противилися (свідомо чи несвідомо) християнізації. Наслідком цього є утворення феномена двовір'я, яке своєрідно поєднує язичницькі й християнські елементи у віруваннях народу. Відтак християнство в Україні тривалий час існує у народній (для широких мас) та ортодоксальній (для знаті і кліру) формах. Між релігійним та етнічним виникає конфлікт.

Забезпечити своє успішне й повнокровне функціонування в Україні християнство могло лише за умов включення його в історичний та етнічний контекст. З часом воно набуває етнічних рис як у культовій сфері, храмовій архітектурі, так і у витлумаченні деяких віросповідних положень. Християнство Київської Русі активно включається в етногенез і панує в духовному житті нового етносу, тобто відіграє етнотворчу та етноінтегруючу роль. Завдяки християнству походження русів пов'язується вже із біблійним Яфетовим плем'ям, тобто русичі вписуються в пануючу модель світового розвитку.

Включенню нової релігії в процес національної ідентифікації сприяла специфічність духовності українців, їх душевна архітектоніка. Відомо, що українці характеризуються певним індивідуалізмом, перевагою почуттєвого начала над інтелектуальним та вольовим, прагненням до духовного усамітнення, високою витривалістю і терпеливістю, бажанням мати заступника тощо. Звичайно, християнство вплинуло на українців, змінивши їх ментальність і моральність у відповідності до Христових заповідей. Водночас умови життя українського етносу реформували і саму християнську релігію. Це дає підстави говорити про особливий її тип - Українське християнство. Йому притаманні такі особливості, як соборноправність,. демократичність, софійність, відкритість, побутовість, естетизм тощо.

До XVI ст. християнство в Україні існувало в його східній формі - ортодоксії. В результаті реформаційних рухів, у які була втягнута й Україна, конфесійна єдність була втрачена. Виникла Уніатська церква, з'явилися перші протестантські громади. Відтак християнство поділило український народ за конфесійною ознакою. Поглибилося соціальне розмежування суспільства на основі його релігійної неоднорідності. Народні маси залишилися вірними православ'ю або греко-католицизму, верхи здебільшого належали до католицької або протестантських церков.

У періоди політичної кризи чи деградації життя українського народу провідна роль в етнорозвитку і етноінтеґрації переходила до однієї з християнських церков - православ'я або греко-католицизму. Ці церкви виступають у цей час єдиним провідником національної ідеї, інтеграції всіх національних сил, сприяючи індивідуалізації українського етносу. Кризові епохи в українській

історії закінчувалися національним і релігійним відродженням. Вони, як правило, в України збігалися, живлячи, стимулюючи й активізуючи один одного.

Наявність декількох церков в Україні часто призводило до появи міжконфесійних суперечок. Вони, поляризуючи український народ, стримували процес національної інтеграції і самовизначення, робили Україну легкою здобиччю для різних держав і церков. Відтак християнство слугувало засобом соціального і національного поневолення народу. Водночас воно було й засобом його боротьби проти соціального і національного гноблення, оскільки відігравало роль фактора, що сприяв збереженню українського етносу як такого. Саме конфесійна строкатість не дала можливості українству повністю зросіянитися чи полонізуватися.

Впродовж більшої частини української історії у народу відсутнє абсолютне поєднання релігійного або конфесійного "МИ" з "МИ" національним. Поступово відбувалася підміна національного почуття релігійним. Після підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату православна Церква перетворилася на засіб денаціоналізації українців (заборона на національну мову богослужіння, на книжки київського друку, український обряд хрещення тощо). Оросіянення православ'я призвело до знищення в українців їх національного почуття, підміни його конфесійним. Протиставлення релігійного "МИ" національному негативно позначилося на динаміці національного "МИ" українців. Православ'я призводило до деградації етнічної самосвідомості українців, до внутрішньонаціональних чвар на релігійній основі. Водночас і греко-католицизм з його орієнтацією на вселенськість християнства інколи втрачав національні обриси, розмиваючи українську специфіку кафолічною вірою або уніфікуючи етнічну своєрідність обрядової діяльності до всезагальних католицьких форм.

Експерименти з українцями в духовній сфері тривали і в атеїстичні часи, коли вони були відлучені від будь-якої релігії. Відібравши мову і національні вияви релігії - ці основні індикатори етнічної належності, радянська держава майже знищила в такий спосіб етнічність українців. Незважаючи на всі катастрофічні злами в духовній історії, лише завдяки національній свідомості окремих представників народу, його душі та зафіксованій у народну творчість ментальності етнос зберігся. Етнічне у взаєминах із релігійним виявилося сильнішим. Воно змогло інкорпорувати, інфільтрувати, знейтралізувати чужі ідоли та ідеали всупереч дезінтегративній та асиміляційній діяльності окремих церков.

Все це та багато іншого свідчить про те, що національне і релігійне в історії українського народу тісно пов'язані. Аналіз сучасного духовного стану українського суспільства підтверджує їх історичну взаємозалежність, дає можливість констатувати складність етнорелігійних проблем в Україні, а водночас шукати й знаходити шляхи їх розв'язання, які збережуть міжетнічний і утвердять міжконфесійний мир у нашій державі.

Контрольні завдання і запитання

1. Що таке етнологія релігії? Розкрийте її предметне поле, основні категорії.
2. Дайте визначення етносу, нації, релігії. Чим є релігія в структурі етносу і чим є етнос щодо релігії?
3. Назвіть характерні риси етнічних і світових релігій. В чому полягає космополітизм та етнічність християнства?
4. Як би Ви визначили основні історичні віхи та закономірності етнорелігієгенезу?
5. Визначіть функції і роль релігії в світових етнічних процесах.
6. Яку роль відіграла релігія в житті українського народу?

Тематика рефератів

1. Етнічні (національні) релігії як історичний етап взаємодії етнічного і релігійного.
2. Національні церкви як релігійні інституції.
3. Вплив християнства на розвиток різних етносів.
4. Роль релігії в самоідентифікації українців.

Рекомендована література

1. Бочковський О. Вступ до націології. - К., 1998.
2. Ипатов А.Н. Национальная культура и религия. - К., 1985.
3. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. - Львів, 1996.
4. Минкявичюс Я. Религия в многонациональном мире. - Вильнюс, 1978.
5. Нельга О. Теорія етносу. - К., 1997.
6. Релігієзнавчий словник (відповідні терміни). - К., 1996.
7. Рибачук М. та ін. Національне відродження і релігія. - К., 1995.
8. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. - Київ-Тернопіль, 2000.
9. Сміт Е. Національна ідентичність. - К., 1994.
10. Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990.
11. Филипович Л. Етнологія релігії. - К., 2000.

ТЕМА XXIII РЕЛІГІЯ ЯК МОРАЛЬНЕ ЯВИЩЕ

Помітне в наш час зростання інтересу до релігії, потягу до неї спростувало уяву про закономірне відмирання цієї форми світогляду. Однією з причин такого висновку є те, що релігія має значний морально-етичний зміст і може виконувати моральну функцію в житті людини і суспільства. Розуміння цього стало симптомом і наслідком розчарування у спробах створити атеїстичне суспільство і утвердити "безбожну" мораль. Події XX століття наочно виявили негативні, навіть небезпечні наслідки релятивізації моралі, підпорядкування її політичним міркуванням, витлумаченим з позицій вузько національних або класових інтересів. Такі "аномалії" століття, як встановлення тоталітарних, репресивних режимів, масове насильство, загибель багатьох мільйонів людей - все це стимулювало повернення до непорушних загальнолюдських цінностей, які традиційно пов'язувалися з релігією. Та справа не тільки в аномаліях і катастрофах нашого віку, а й в особливостях сучасної цивілізації - технократичних тенденціях, поширенні засобів маніпулювання поведінкою і свідомістю людей, негативних наслідках науково-технічної революції, небезпечних факторах, які загрожують людству. Такі явища спонукали до пошуку шляхів порятунку людини, забезпечення її буття як унікальної, самоцінної, вільної істоти, яка не тільки виконує певні функції, але й є носієм духовного начала. В цій соціально-психологічній ситуації релігія виступає як чинник, здатний забезпечувати "людський" вимір науково-технічного й соціального прогресу, виконувати незамінну духовно-моральну функцію, зберігати непорушні, безумовні, "вічні" загальнолюдські цінності.

1. Особливості релігії як морального чинника. Етичні виміри релігії

Якщо виходити з визначення релігії і моралі як духовно - культурних явищ, з головних ідей кожного з них, то можна зробити висновок, що вони відмінні одне від одного за своєю суттю, походженням і функціями.

Головне і визначальне в релігії - це уявлення про надприродне і надлюдське начало, віра в його існування, прагнення вступити у взаємини з цим началом і з його допомогою розв'язувати людські життєві проблеми.

Історично склалося таке розуміння моралі: це ідея абсолютної, безумовної цінності людського життя (життя людства і кожної окремої особи). Через призму цієї ідеї осмислюються норми, принципи, ідеали людської поведінки, людського співжиття, ставлення кожного до інших людей, до природи і світу в цілому, а

також і до самого себе.

Оснрвною функцією релігії, звичайно, визнається компенсаційна, функція доповнення, заміни, відшкодування того, в чому людина має життєву, "екзистенціальну" (таку, що випливає із самої суті людського існування) потребу, але чим вона реально (принаймні, за певних історичних умов) не володіє. Компенсуючу роль в найпоширеніших сучасних релігіях відіграє ідея Бога як творця і правителя світу, вседержителя.

Для моралі ж визначальною є функція узгодження поведінки окремої людини з інтересами розвитку спільноти всього людського роду. Цього узгодження не досягти за допомогою зовнішніх примусових чинників-наказів, заборон, недостатньо тут і простого нормативного регулювання - впливу громадської думки, суспільних звичаїв і традицій. Моральність стає можливою тільки при неодмінній участі такого фактору як самосвідомість особи. Виразом моральної самосвідомості є совість - самооцінка, внутрішній регулятор, "компас", який спрямовує поведінку і в основі якого лежить не тільки інтелектуальне начало - розуміння, що є добре і що є погано, а й емоційне - переживання відповідності чи невідповідності своїх вчинків моральним вимогам. Звідси такі вирази, як "чиста" і "нечиста", "спокійна" і "неспокійна" совість, "докори", "муки" совісті тощо.

Ці характеристики релігії та моралі не тільки свідчать про їх специфічні особливості і відмінності одне від одного, а й дають можливість зрозуміти і віднайти "точки зіткнення" між ними, основи їх взаємовпливу і часткового взаємопроникнення. Таке твердження є незаперечним фактом. Проте воно не було чимось "даним від початку", а пройшло тривалий історичний шлях свого становлення й розвитку.

В літературі радянського періоду нерідко вказувалось, що мораль виникла раніше, ніж релігія, і що вона опісля була "привласнена" і "перекручена" останньою. Можна погодитися з тим, що спочатку напівінстинктивні норми людського співжиття сформувалися ще в період антропосоціогенезу. Очевидно цей процес розпочався раніше, ніж мислення досягло такого рівня, коли стали можливі власне релігійні уявлення. Проте це була, скоріше, ще "передмораль". Мораль у сучасному розумінні цього поняття передбачає хоч би відносне виокремлення особи із суспільного загалу, виникнення особистісної самосвідомості і здатності самовизначення. Тому більш переконливою здається точка зору, за якою мораль і релігія формувалися протягом одного й того ж самого періоду історії первісного суспільства, синкретично переплітаючись і впливаючи одна на одну. Так, одні й ті ж "передморальні" вимоги та заборони - табу пов'язувалися з тотемістичними магічними уявленнями і ритуалами.

В подальшому, з переходом від первісного до цивілізованого стану, з початком "писемної" історії мораль і релігія визначалися як особливі духовні

явища, "форми суспільної свідомості". Відтоді їх взаємний вплив тривав і надалі, але вже на новому рівні.

З одного боку, мораль осмислювалася як встановлена і освячена надлюдським авторитетом. Так, в іудаїзмі, християнстві, ісламі таким вищим авторитетом постає Бог (ці три релігії називають "авраамічними" - за ім'ям Авраама, біблійного праотця єврейського та арабського народів). З іншого боку, релігійні ідеї, образи та сюжети все більше наповнювалися моральним змістом.

Еволюцію релігії і моральності, розвиток їх взаємовідношень можна простежити за біблійними текстами. Так, давньоєврейський бог Ягве (Єгова) постає спочатку як етнічне божество: "Я - Господь (в єврейському тексті Тори -ім'я Ягве), Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю, з дому рабства. Хай не буде тобі інших богів переді мною" (Вих. 20:2 - 3). Отже, інші боги теж існують, але вони - чужі. Моральні норми, записані у вигляді "заповідей", почасти носять суто релігійний характер (як, наприклад, заборона "даремно" вимовляти ім'я Боже^' але в більшості своїй значною мірою виражали стано$|&фя, по суriJP" фундаменту загальнолюдської моралі. Проте в контексті найдревніших книг Біблії ці заповіді фігурують як обов'язкові лише щодо одноплемінників і єдиновірців (та й тут можливі винятки) і не поширюються на чужинців. Найвищою доброчесністю, найпершим обов'язком в них вважається безумовне підпорядкування волі Бога, який характеризується ними як "Бог - ревнитель". На це вказує "казус Авраама", коли легендарний праотець євреїв (а також арабів) готовий був на вимогу Бога без вагань принести в жертву свого улюбленого сина Ісаака, за що Бог, зупинивши його в останній момент, благословляє Авраама і обіцяє примножити його потомство "як пісок морський" (Бут. 22).

В книгах пророків, зокрема Ісайї, зберігається етноцентричний характер іудейської релігії, однак посилюються загальнолюдські елементи. Ці твори виражають вже більш високий рівень моральної свідомості. Характерною тут є мрія про мир між народами, коли "мечі свої перекують вони на лемеші, а списи свої на серпи. Не підійме меча народ проти народу, і більше не будуть навчатися війні" (Іс. 2:4). В цьому контексті звучить також заклик: "Умийтесь, очистьте себе! Відкиньте зло ваших вчинків із перед очей моїх, нікчемні ваші вчинки; перестаньте чинити лихе! Навчіться чинити добро, правосудця жадайте, карайте грабіжника, дайте суд сироті, за вдову заступайтесь!" (Іс. 1:16-17).

Моральні й соціально - етичні мотиви наявні в книгах Екклезіаста та Іова, які, за науковими даними, мають відносно пізнє походження.[1]

Нарешті, в християнській частині Біблії - Новому Заповіті - безумовно переважає загальнолюдське начало. Моральний зміст християнської релігії визначає її специфіку і вплив на духовну культуру людства. Новий Заповіт, складений у I—II століттях нової ери, є породженням епохи переломної, коли була

[1] Див.: Шифман И. Ветхий Завет и его мир. - М., 1987. - С. 171-178.

відкинута "міра речей" стародавнього, античного світу і "творилося нове". Це був історичний момент свого роду "безмірності": мрії та ідеали виносилися за межі тодішніх можливостей їх здійснення. У Новому Заповіті знайшло відображення зіткнення ідейно-морального максималізму з реальністю. В ньому представлені різні варіанти розв'язання цієї колізії - від радикального і гнівного засудження цього грішного, розбещеного світу до спроб фактичного примирення з ним, пошуку шляхів духовного спасіння.

Так, в історичному контексті, що постійно змінювався, відбувався і двоєдиний процес формування релігійної (або ж релігійно інтерпретованої") моралі і моральної-за змістом і спрямованістю - релігії.

Які ж саме суттєві риси релігії і моралі зумовили цей процес?

Релігія, особливо в сучасних, розвинутих формах, за змістом своїх ідей і образів є проекцією, віддзеркаленням сутності людини як розумної, вільної, творчої, моральної істоти. Саме ці людські риси знайшли свій вияв, але в ідеалізованому, гіперболізованому вигляді у розумінні людиною Бога.

В релігійній свідомості це відношення між прообразом і образом виявляється в осмисленні Бога як вищої реальності, а людини - як створеної істоти, яка несе в собі образ Божий і одержує від нього в дар усі свої якості, включаючи духовно-моральні. В цій свідомості Бог постає водночас і як трансцендентне абсолютне Буття, Творець і Вседержитель, і як Особа, подібна і близька самій людині, Отець, Помічник і Покровитель, абсолютне "Ти", якщо скористатися екзистенціалістською термінологією Г.Марселя і М.Бубера. Особистісні, людиноподібні, а відтак і моральні риси Бога найбільше виражені в християнському вченні про боголюдину Ісуса Христа.

Тому розуміти ідею Бога тільки як "ідею гіршого: безвихідного рабства", а головну функцію релігії вбачати в тому, що вона є "опіумом народу", а то й грубіше - "духовною сивухою", навряд чи правомірно. Та й в тій марксовій характеристиці релігії, де міститься відоме порівняння її з "опіумом", дається більш широке тлумачення релігійного феномену: "урочисте доповнення світу", "загальна основа для втіхи й виправдання", "вираз дійсного убозтва" і "протест проти цього дійсного убозтва", "віддих пригніченої істоти", "серце безсердечного світу, дух бездушних порядків"[2]. Все це дійсно наявне в релігійній свідомості, але з часом акценти зміщуються. В міру того як йшов соціальний і духовний прогрес людства, релігійні ідеї все більше виражали не тільки стан залежності і "убозтва", але й протест проти цього стану, проти "відчуження", прагнення до морального ідеалу, який для сучасної релігійної свідомості переважно і втілює ідея Бога. В цій ідеї все наявніше виступав зміст, що виражав не тільки минущі соціально-історичні обставини, а й щось більш фундаментальне - специфіку

[2] Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ. // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. -Т.1.- С 384-385.

людського буття в світі.

Суттєве і специфічне для людини - те, що вона не лише пристосовується до природного середовища (як тварини), а й цілеспрямовано перетворює його, виробляє потрібні їй предмети, а відтак є певною мірою творцем; людина володіє також свідомістю, є істотою мислячою і розумною; водночас вона є істотою моральною, що підносить її над тваринним світом не менше, ніж виробництво і розумність.

Для того, щоб виявити ті особливості моралі, які становлять найглибші передумови її зближення з релігією, треба переглянути деякі звичаї і стереотипи.

В науковій і навчальній літературі радянського періоду мораль витлумачувалася переважно як один із компонентів "надбудови" над економічним базисом суспільства. Наявність в ній загальнолюдського змісту визнавалася, але його зазвичай називали "елементарними" (тобто найпростішими) нормами моралі. Вважалося також, що головним в моралі є її класовий, а отже - історично мінливий характер. Що ж стосується загальнолюдських цінностей, то вони повинні були сформуватись при комунізмі на базі моралі "найпередовішого і найреволюційнішого класу", яким є пролетаріат. Основоположники марксизму робили вказівки і застереження щодо "зворотнього впливу" надбудови на базис, духовних явищ - на матеріальні, проте цей зворотній вплив мислився на основі і в межах фундаментального відношення: матерія - первинна, свідомість - вторинна; буття визначає свідомість, а не навпаки. Це фундаментальне відношення визнавалося по суті незворотнім. Добре відома формула К.Маркса, яка виражає суть матеріалістичного розуміння історії: "Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний і духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість".[1]

Ця формула може схилятися до спрощеного, "лінійного" тлумачення залежності духовного фактору від матеріального. Між тим припустимо, що горезвісний "зворотний вплив" має більш глибоке підґрунтя і може проявитися в більш "сильних" формах, ніж це визнається традиційною матеріалістичною концепцією. На вищих щаблях еволюції цієї світової субстанції, яка називається матерією, дієва сила духовного начала стає настільки значною, що веде до "одухотворення" самої матерії, що й виражається поняттям "ноосфери", тобто сфери дійсності, охопленої і перетвореної розумом.

Розглянемо більш ґрунтовно суто людський феномен моралі. Не може викликати сумнівів його надбіологічна суть і те, що мораль зазнає впливу економічних та інших соціальних факторів. Безсумнівним є те, що протягом

[1] Маркс К. До критики політичної економії. Передмова. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. -Т.13.-С.6

історії мораль змінює свої форми. Однак здається неприйнятним витлумачення моралі тільки як надбудови над економічним базисом. Мораль визначає **людські норми** поведінки (на відміну від її **тваринних форм).** Вона зародилася спочатку як напівінстинктивні вимоги й заборони (табу) в період становлення людини, її виділення з тваринного світу, з природи (у вузькому роз> лінні цього слова). Праця (яка згодом розвинулася у матеріальне виробництво), трудові відносини, мова й мовне спілкування, родова (екзогамна) спільність, передморальні стереотипи поведінки, нетваринні риси способу життя - все це були чинники розвитку людини. Мораль за своїм походженням і значенням - не просто і не тільки щось похідне від економічних відносин, вторинне щодо них, а одне з початкових сутнісних визначень, вираз людського в людині, специфіки її буття в світі, те, без чого не можуть бути налагоджені ніякі міжлюдські, в тому числі й економічні, відносини.

З формуванням і розвитком людини і суспільства мораль поставала як їх духовна основа. Вона пронизала всі форми діяльності людини, всі її відносини. Первинні, вихідні моральні вимоги й заборони утворили той фундамент і той інваріант моральності, який, набуваючи в подальшому все більш широкого витлумачення і застосування, збагачувався новими нормами, по-різному осмислювався різними спільнотами і групами людей (відповідно до історичних умов і особливих інтересів), зберігаючи своє ядро, свій антропологічний і екзистенціальний смисл.

В моралі відклався давній довготривалий досвід людського співжиття. Разом з тим вона орієнтована і на майбутнє, виражає перспективні інтереси збереження і прогресу людського роду.

Слід враховувати ще й таку специфічну для моралі обставину. На відміну від трудової, виробничої діяльності (а також від політики), яка грунтується на началах раціональності (а інколи й квазіраціональності), на відношенні "мета - засоби", в моральній сфері діє інший принцип: "норма - виконання". Мораль не прагматична, а нормативна. її вимоги виступають у формі категоричності, безумовності. І.Кант виразив цю особливість моралі у сформульованому ним "категоричному імперативі": "Чини тільки згідно з тією максимою, керуючись якою, ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом". Цей категоричний імператив філософ доповнює "практичним", який має вже не формальний, а змістовний характер: "Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого також, як до мети, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу".[1] Відтак людину треба завжди розглядати не як річ-об'єкт маніпулювання, а як самоціль і як безумовну цінність.

Вимоги моралі, які І.Кант називає не випадково "максимами" (лат.

[1] Кант И. Основы метафизики нравственности. // Кант И. Сочинения. В 6 - ти т. - Т. 4. -Ч.І.-М, 1965.-С.260-270.

maximus - найбільший), підносяться над безпосередньою ситуацією, над міркуванням поточного моменту так само, як вони підносяться і над вузькими, приватними і груповими інтересами. Вони можуть суперечити прагматичній "раціональності", а тому іноді здаються, особливо в деяких "граничних" для людини і для людства ситуаціях, як щось ірраціональне. Мораль - на відміну від політики - не знає правила "мета виправдовує засоби". Навіть єзуїти, яким традиційно це правило приписують, робили застереження: "Omnia ad majorem Dei gloriamnon eloguntur malum ut eveniat bonum" ("Все для найбільшої слави Божої, не обираючи злого, щоб вийшло добре"). Фактично це застереження часто не бралося до уваги. Але зараз, мабуть, вже не треба переконувати в тому, що добрі задуми не здійснюються поганими, аморальними, жорстокими засобами. Вся історія нашого трагічного XX століття засвідчила це. Розуміння цього увійшло також в суспільну свідомість.

Мораль не знає "арифметичного" підходу, який теж є ознакою "раціональності". Знищити кілька мільйонів людей, щоб інші були "щасливі", принести в жертву одне покоління задля "світлого майбутнього прийдешніх поколінь" і аморально, і не дає тих результатів, на які розраховували, а скоріше - протилежні. Часто цитовані слова Ф.М.Достоєвського про "сльозинку дитини", якої не варта майбутня гармонія, є лише доведений до крайності вираз цієї моральної заборони. Суперечність між належним і сущим, ідеалом і фактами тут очевидна: "ціна прогресу" людства вимірюється потоками сліз і крові, безліччю життів. Моральні вимоги від цього не втрачають своєї сили і категоричності: вони вказують вектор, напрям, в якому повинні йти люди і кожна окрема особа.

Моральні інваріанти, про які було сказано, саме і є тим, що називають "абсолютами". Без них не було б і самої моралі. Оскільки вони існують, то релятивізація моралі неприпустима. їх "абстрактність" (дуже відоме раніше ідеологічне звинувачення) - це "абстрактність" названого вектору поведінки щодо домінуючих соціально-історичних обставин, а також до приватних, групових, зокрема і класових, інтересів.

Такою нормою є, скажімо, "золоте правило моралі": не чини іншому того, чого не бажаєш собі. Абсолютною нормою є також і заповідь "не вбивай", яка у формі заборони виражає фундаментальне право людини на життя. Розширене її витлумачення приводить до "етики благоговіння перед життям", на основі принципів якої побудовані мирологічні вчення багатьох конфесій.

Фактичні порушення права людини на життя, заповіді "не вбивай", в тому числі й "вимушені" вбивства (вбивство ворогів на війні, страта небезпечних для суспільства злочинців) не відміняють абсолютності заповіді "не вбивай". Вони засвідчують лише недосконалість самого цього суспільства.

Зазначені вище властивості і особливості моралі, зокрема наявність в ній абсолютного змісту - вселюдського, інваріантного щодо історичної мінливості і приватних інтересів, категорична форма виразу нею своїх принципів і норм

моралі, якась ірраціональність поставлених нею вимог, включеність у неї феномену совісті, яка уявляється природженою людині, певним "Super Ego", зумовили її зближення, взаємопроникнення, переплетення з релігією. Бог для релігійно-моральної свідомості постає в ролі першоджерела моралі, гаранту кінцевого торжества її принципів. Віра в Бога і в особисте безсмертя сприймаються як основа і передумова моральної свідомості й поведінки взагалі. Скористаємося тут висловом Ф.Достоєвського: "Якщо Бога немає, то все дозволено".

Отже, можна зробити висновок, що релігійна віра є засобом задоволення глибинної, "екзистенціальної" потреби людини в існуванні розумного і морального начала світу. Обожнення, зведення до божественного першоджерела, ідея Боголюдства в християнстві - це форма усвідомлення абсолютності моралі як необхідної основи людського буття.

Проте для повного ототожнення дюралі і релігії немає достатніх підстав. Кожне з цих духовних явищ має, так би мовити, свою "ідею", яка виражає в кристалізованому вигляді саму сутність і головну функцію цього явища, те, як вони склалися і утвердилися історично.

Центральна ідея моралі (в сучасному її розумінні) - це ідея безумовної цінності життя, у всіх його проявах, як людства, так і кожної окремої людини. Ідея релігії (переважно в її іудейсько-християнському розумінні) - це ідея вищого, абсолютного буття, розумного, морального, творчого начала світу. "Точки зіткнення" між цими ідеями є наявними (як між різними явищами єдиної людської культури), але між ними є й істотна відмінність.

Яким би не було зближення релігії з мораллю, її специфічним і визначальним аспектом залишається, власне, релігійно-містичний - уявлення про надприродну, надлюдську силу, віра в її існування, служіння їй в тій чи іншій формі. Мораль визнається похідною від цього надлюдського начала, а тому моральне значення надається тим діям, зокрема ритуальним, тому способу поведінки, в яких, як вважають, і виражається благоговіння перед цим божественним началом, служіння йому. В "Заповідях Мойсея" на перше місце поставлені суто релігійні настанови. І лише після них йдеться про вимоги і заборони морального характеру, які не мають логічного і сутнісного зв'язку з вірою в надприродне і зберігають повністю своє значення й поза релігійною системою. Таке відношення по суті зберігається і в християнстві (див.: Мт 22:36-40).

В релігійно-моральному вченні "горизонтальне" відношення, яке охоплює сферу "земних" справ, міжлюдських стосунків, соціальних, політичних та інших проблем, визнається невіддільним від "вертикального" - відношення до Бога, релігійної спрямованості свідомості і поведінки. Традиційна релігія саме це "вертикальне" відношення визнає, безумовно, головним і визначальним. Відтак

моральність є підпорядкованою релігійній орієнтації.

На розуміння і практичне застосування моральних принципів і вимог впливав не тільки містичний, а й соціокультурний елемент релігійних систем; він зокрема визначав "симпатії"" і "антипатії ̈", різне ставлення до єдиновірців й іновірців.

Як свідчить історія, релігія не тільки стимулювала розвиток моральної свідомості, а й створювала можливості санкціонувати порушення простих моральних норм, виправдовуючи це посиланнями на обов'язкову для виконання Божу волю, хоч би ця воля й була "несвідомою" і людині не завжди зрозумілою, Фактично тут у відчуженій і персоніфікованій формі виступали інтереси і прагнення певних людських істот і соціальних груп.

Це явище було особливо виразним у стародавніх етнічних релігіях, в яких зближення з мораллю тільки починалося, а сама мораль перебувала в процесі становлення і ще не виявила свого загальнолюдського характеру. З часом і релігія, і мораль еволюціонували, але суперечність між ними не зникла аж до нашого часу. Л.Фейєрбах, може й надто однобічно, вказує на це: "Самі по собі спочатку релігія і мораль, - принаймні, в тому смислі, в якому ми тепер цю мораль розуміємо, - не мають між собою нічого спільного, і притому з тієї простої очевидної причини, що в моралі людина встановлює відношення до себе і до своїх ближніх, а в релігії - до іншої, відмінної від людини істоти".[1] Однак зауважимо на тому, що ця "відмінність" Бога від людини зрештою дещо (в міру "моралізації ̈" самої релігії ̈) пом'якшується, але вона все одно залишається.

Відзначимо те, що не тільки атеїст Л.Фейєрбах, але й богослови виступають проти надмірного зближення релігії і моралі, а тим більше - проти їх ототожнення. Так, відомий філософ-богослов С.М.Булгаков пише: "Взагалі при зведенні сутності релігії до моральності, яке є таким звичайним у раціоналістичному ухилі релігійної думки (Кант, Фіхте, Л.Толстой та ін.), ігнорується власна природа релігії... Релігія, яку хочуть цілком звести до моралі, в цілісності своїй вище моралі, а тому вільна від неї: мораль існує для людини в певних межах, як закон, але людина повинна бути здатною підніматися і над мораллю... Нехай вдумаються в смисл тих розповідей Біблії, коли Бог для цілей релігійного будівництва або для випробування віри, дозволяв чи навіть повелівав такі діяння, які моральності явно суперечили: жертвоприношення єдиного сина, криваве винищення цілих народів, обман, крадіжка, адже цими прикладами сповнена старозавітна історія... Бог вище Добра і в цьому смислі залишається вільним і від Добра. Добро є те, чого хоче від нас Бог, що ми усвідомлюємо як його веління"."

[1] Фейербах Л. Приложения и примечания к "Лекциям о сущности религии" // Избр. филос. произв. В 2-х т.- Т.2. - М., 1955- С. 822-823. Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения.- 1917.-С. 46-48.

Ці міркування досить яскраво ілюструють те, що релігійні ідеї і образи є не тільки проекцією людської сутності, начал розумності й моральності, але й їх відчуженням від людини, тобто вони виражають панування над людиною надлюдського начала.

Головний напрям сучасного оновлення релігії - це така зміна акцентів, коли момент відчуження приглушується, а підкреслюється і висувається на перший план "людський", антропологічний, гуманістичний зміст релігійного вчення. В цьому особлива роль належить розумінню сенсу життя, проблемі смертності й безсмертя.

2. Смисложиттєві проблеми в контексті їх релігійного розуміння

Вузловою проблемою етики є проблема сенсу людського життя, вищої його мети. Для того, щоб визначити, як треба жити, яких норм поведінки слід дотримуватися, треба виходити з певного розуміння місця людини в світі, певного її призначення. Як відзначав Ф.Ніцше, "в кого є для чого жити, може терпіти будь-яке як".

Питання "для чого?" - суто людське. Воно випливає з самої суті, специфіки людського буття. У своїй "граничній", радикальній постановці - це гамлетівське питання "бути чи не бути?". Французький філософ-екзистенціаліст А.Камю вважав основною філософською проблемою проблему самогубства: чи варте життя того, щоб його прожити? Питання про сенс і мету життя невіддільне від проблеми життя і смерті. Саме для істоти, яка не тільки насолоджується життям, але й страждає і зрештою приречена на смерть, це питання набуває особливої гостроти. Власне, в чому ж питання? Все кінечне - кінчається, а все живе - вмирає. Проте людське буття в цьому контексті дещо специфічне.

Яка його специфіка? Можна сказати, що в людині поєднані три "іпостасі": по-перше, вона є істота фізична, тілесна, "річ серед речей", що підвладна всім законам єства; по-друге, вона істота жива, біологічна, включена у процес біологічної еволюції, як твердить наука, походить від тварин і сама має тваринні риси; по-третє, людина істотно відрізняється від тварин, бо має свідомість і самосвідомість, розум і волю, володіє певною (історично зростаючою) мірою свободи, здатна до самовизначення і творчості, тобто є не річчю, а особою, носієм духовного начала. В християнському віровченні відмінність тіла і душі, їх протилежність абсолютна, "бо тіло бажає противного духові, а дух - противного тілу, і супротивні вони один одному." (Гал. 5:17). В Біблії є навіть думка про часову первинність тіла: "є тіло звичайне", "встає тіло духовне"... Та не перше духовне, але звичайне, а потім духовне" (І Кор. 15: 44,46). Якщо відкинути підкреслено зневажливе ставлення до тілесного, "плотського", то тут є думка, що

людина водночас природна і "надприродна" істота, залежна, і вільна. Вона є і елементом матеріального світу, і водночас відносно автономною духовною одиницею - монадою (якщо скористатися лейбніцевською термінологією). В цьому - велич і сила людини, в цьому водночас і трагізм людського буття.

Між тілесністю, речовинністю, а отже й "фактичністю", зумовленістю, кінечністю людського існування, з одного боку, й духовністю, з іншого, дійсно є суперечність. "Дух" - це потенційно нескінченне відношення до всього "іншого", до світу, і, рефлектуючись в себе, в "Я", він стає "буттям - для себе", внутрішньою нескінченністю.

Певно що саме тому людині - всупереч житейській і науково засвідченій очевидності - притаманне несприйняття смерті, прагнення до безсмертя. Релігія з її розумінням Вічності, вченням про потойбічний світ і посмертне буття є засобом задоволення цієї потреби духу, способом розв'язання кардинальної суперечності людського буття.

Для віруючої людини світ, як сукупність кінечних, минущих речей і явищ, є буттям фактичним, але не абсолютним, несамодостатнім. Вона намагається відповісти на питання, чому, з якої причини і для чого він існує, що є метою і виправданням цього світу. Така постановка питання є суто людською, "надто людською". Людині, яка усвідомлює своє виняткове положення у світі матеріальних речей і явищ, стихійних сил, природних, безособових необхідностей і випадковостей, істоті розумній і моральній, притаманна глибока і фундаментальна потреба в такому світі, який "обертається" навколо неї, в світі, в якому розумне й моральне начало не є випадковими і "вторинними", а навпаки - визначають саме буття світу, керують ним, гарантують кінцеве торжество розуму, справедливості і добра, тобто торжество вищого "Смислу". У людини, цієї кінечно-безкінечної істоти, є прагнення співвіднести себе не просто з нескінченним Всесвітом, який перебуває у безперервному процесі взаємоперетворень, виникнення і зникнення, породження і загибелі речей і систем, але і з Вічністю, з Абсолютом. Можна цю потребу, цю установку свідомості назвати "метафізичною" в дослівному значенні - як спрямування на те, що "після", "по той бік" фізики, природи. Релігія є формою, що виражає цю установку і задовольняє потреби у визначенні абсолютних (а не відносних) сенсу і мети життя.

В сучасних релігіях звичайно саме Бог є уособленим втіленням позачасової Вічності, Абсолюту, найвищого, безумовного смислу будь-якого і, головне, людського буття. Як писав Л.Фейєрбах, "Людина в Бозі і через нього шукає тільки саму себе".[1]

У чому ж практично виражається релігійне розуміння сенсу життя?

[1] Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произв. В 2-х т. - Т.2. - М., 1955. - С.60.

Відзначимо, що тут є певні відмінності між різними типами релігій. Ми ж зупинимося лише на тому розумінні, яке властиве іудейсько-християнській традиції, яка є поширеною у нас. Особливість цю виокремив сам Ісус Христос у своїй заповіді любові.

По-перше, треба жити для Бога, любити його, благоговіти перед ним, служити йому. Насамперед це здійснюється у молитві, яка з релігійно-богословської точки зору є містичним спілкуванням людини з Богом. Це спілкування здійснюється також і в формі участі в богослужінні, виконанні ритуальних дій. Ефект психологічного впливу тут посилюється взаємозв'язком віруючих - співучасників ритуалу, естетикою богослужіння. Релігія в сприйнятті віруючого виступає як урочисте "доповнення" земного світу і буденного життя. Вона надає цьому життю того смислу, якого воно без орієнтації на Бога і спілкування з ним позбавлене.

По-друге, треба у своїх взаєминах з людьми, життєвих вчинках, поведінці керуватися принципами і настановами, освяченими божественним авторитетом: заповідями, повчаннями Нагірної проповіді (в християнстві), всією релігійною "наукою життя". По суті йдеться про дотримання тих моральних норм, які історично засвоєні людством. Зведення їх до божественного першоджерела надає їх виконанню смисложиттєвого значення: жити "по-Божому" - це виконувати своє земне призначення, виправдовувати своє існування. Будь-яка добра, корисна для людей справа, включаючи й те, що називається "соціальним служінням", в цій традиції осмислена як виконання Божої волі, "доручення від Небес", навіть як свій "хрест". Завдяки цьому вона виходить за межі просто житейських повсякденних справ і обов'язків, набуває вищого смислу, оскільки включається в здійснення Божого промислу, а відтак і визначає сенс власного життя.

Найбільш привабливим для віруючих людей є вчення про вічне життя, тобто життя після смерті. Зауважимо одначе, що екзистенціально-психологічні передумови такого ставлення до проблеми безсмертя були не однаковими у різні епохи і в різних культурно-історичних цивілізаціях. Так, у стародавньому Єгипті культ мертвих посідав визначне місце і тут вживалися різні ритуальні заходи, зорієнтовані на те, щоб забезпечити продовження життя після смерті. Пам'ятками цього і є славнозвісні єгипетські піраміди. У древньому іудаїзмі не було вираженої ідеї особистого безсмертя. Вона з'явилася дещо пізніше. На першому плані було продовження існування і благополуччя народу. У стародавніх греків панувало уявлення про безрадісне перебування померлих у царстві тіней. Відзначимо, що античній греко-римській культурі взагалі не було притаманне трагічне сприйняття смерті (згадаємо тут принагідно смерть Сократа).

Із занепадом античного світу, "автономізацією" життя, коли індивід випав *Ь* суспільної цілісності, сформувалося усвідомлення самоцінності особи, питання про посмертну долю стало предметом роздумів, набуло особливої гостроти.

Християнство у своїй "науці життя" ставить це питання на одне з найперших місць. Вічне життя - ось що обіцяє віруючим в нього Син Божий Ісус Христос. Апостол Петро, звертаючись до нього, промовляє: "До кого ми підемо, Господи? Ти маєш слова життя вічного. Ми ж увірували та пізнали, що Ти - Христос, Син Бога Живого!" (їв 6: 68-69). Очевидно, що тут виражені настрої і сподівання досить характерні для людей не тільки євангельських, а й наступних часів. Воскресіння з мертвих Ісуса Христа - центральна євангельська подія, бо вона провішує загальне воскресіння і вічне життя. "Коли ж бо Христос не воскрес, тоді віра ваша даремна... Та нині Христос воскрес із мертвих, - первісток серед покійних. Смерть бо через людину, і через людину воскресіння мертвих. Бо так, як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть" (І Кор. 15:17,20-22).

Яка ж "образна реальність" потойбічного безсмертного життя? Уявлення про неї змінювалися залежно від культурно-історичних обставин і особливостей релігійних систем. Так, в ісламській традиції райське життя зображувалося як безперервні чуттєві насолоди. В християнській воно мало більш абстрактний характер. Проте у будь-якому варіанті уявлення про зміст і характер безсмертя не дає задовільної відповіді на питання про його смисл. Адже вічність, як позачасовість чи "блаженний спокій", - це те ж саме, що й небуття, бо єдине буття, яке ми знаємо, - це активність, діяльність, постійне прагнення до певної мети. Якщо ця мета абсолютна і якщо вона досягнута остаточно, то немає для чого жити і життя на цьому кінчається. Відтак залишається вірити в якесь позачасове "наджиття", можливо що у формі якогось злиття з Богом, як цьому вчать деякі релігійні системи. Тому "блаженний той, хто вірує".

Віра в безсмертя має ще й суттєве етичне значення. Йдеться про те, що в людському житті дуже багато страждань, зла і несправедливості; здебільшого зло залишається не покараним, а добро - не нагородженим. Етична ж свідомість вимагає кінцевого торжества добра. Забезпечити ж це може тільки всесильний Бог як уособлення Любові, і якщо не в цьому житті, то в наступному, тобто після смерті.

В народній свідомості віра в Бога була не вірою рабства (це надто однобічна її характеристика), а вірою в найвищу цінність і святість Добра. Вона справді була здатна стимулювати добру поведінку і ставити психологічну перешкоду перед злими вчинками. Власне, найвища вимога Бога до людей: "Поспішайте робити добро!" В цьому - самодостатній смисл життя. Самодостатній в тому розумінні, що для розвинутої моральної свідомості тут немає потойбічної мети і не потрібні зовнішні стимули - надія на нагороду, страх перед покаранням. Такі стимули не є по суті моральними. Вони, власне, порушують чистоту моральної свідомості, вносять в неї момент егоїстичного розрахунку. Момент егоїзму взагалі властивий людині, бо ж, природно, кожен любить саме себе і бажає собі щастя й добра. Визначаючи це, Біблія дає заповідь "любити ближнього свого, як самого себе" (Лев. 19:18). Повторюючи цю

заповідь, Ісус Христос водночас повчає: "Люби Господа, Бога твого, усім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю" (див.: Мт 22,37-39; Мк 12: 30-31 ;Лк 10:27).

Саме в Новому Заповіті ці дві заповіді ставляться поруч як такі, що становлять єдність. Кажучи мовою сучасного богослов'я, нерозривно пов'язуються між собою "горизонтальний" і "вертикальний" аспекти і цим "горизонтальному" аспекту надається вищий смисл, абсолютне значення.

Питання безсмертя, так само як і моральна вимога обов'язкового торжества Добра, в будь-якій релігійній системі залишається предметом віри, а не наслідком якихось теоретичних доведень. Наука не може довести реальність особистого безсмертя. Вона скоріше утверджує ідею соціального безсмертя на основі дещо іншого витлумачення смисложиттєвих проблем. Можна висловити такі загальні положення наукової позиції щодо змісту і сенсу життя:

1. Треба продовжити термін життя кожної людини до природних його меж. Слід додавати не "роки до життя", а "життя до років", тобто продовжувати термін життя осмисленого, змістовного, активного. Необхідно перемогти тяжкі хвороби, патологічне старіння та інші фактори, які скорочують і затьмарюють життя. Це залежить не лише від успіхів медицини, пізнання біології людини, від оптимізації системи охорони здоров'я, а й від перетворення суспільства на началах соціальної справедливості, гуманізації відносин між людьми і народами.

2. Треба прагнути зробити життя кожної людини якомога більш розумно змістовним, з максимальними і максимально зреалізованими можливостями самопрояву, саморозвитку, творчості, підвищуючи, так би мовити, рівень духовного буття. Безсмертному в земному бутті не було б куди поспішати, а смертний має поспішати - працювати, творити, пізнавати, чинити добро. Як казав давньоєврейський мудрець Гіллель: "Якщо я не за себе, то хто за мене? Якщо я для себе тільки, то що я таке? Якщо не нині, то коли ж?" Треба жити не тільки (і не стільки) для себе, але й для інших, для людей, переборюючи егоїзм і "партикулярність" (тобто орієнтацію на приватні інтереси), культивуючи і розвиваючи в собі почуття співпричетності до роду, свого народу, людства і навіть (у певному розумінні) до всього Космосу. Почуття любові і такої причетності перемагає страх смерті. Той, хто любить, здатний "душу свою покласти за друзів своїх" (їв 15:13).

3. Нарешті, треба вчитися і вчити, допомагати тим, хто вже наближається до "порогу", вмирати мужньо, спокійно, гідно - як Сократ, Сенека, О.Пушкін, Ф.Достоєвський, І.Павлов і багато інших відомих і невідомих людей високого духу.

Зауважимо одначе, що питання безсмертя надто особистісне, хоча воно має велике значення для усього людства: кожен мусить розв'язувати його сам на основі своїх світоглядних орієнтацій.

3. Особливості моральних концепцій різних типів релігії

Особливості нині існуючих релігій склалися історично і несуть відбиток тих соціокультурних систем, цивілізацій, якими ці релігії були породжені.

Найбільш близька для переважної більшості громадян нашої країни є християнська релігія, яка має одним із своїх ідейних витоків іудаїзм та де в чому перетинається з ісламом.

Християнство в час свого виникнення (I-II ст. н.е.) стало єдиною можливою і прийнятною для масової свідомості релігійною формою виразу нових моральних принципів і установок, які визрівали вже в епоху пізньої античності - епоху еллінізму. Одним із цих принципів є ідея вселюдскості, єдності всього людського роду, яка діалектично пов'язана з ідеєю абсолютної цінності кожної людської особистості. За кожною людиною визнається здатність до морального самовизначення і відповідальність за свій життєвий вибір.

Християнство не лише проголосило в релігійно-інтерпретованому вигляді справді великі принципи суспільного життя Свободи, Рівності, Братерства, а й утвердило благородні психологічні і моральні начала Віри, Надії й Любові. "Пізнаєте правду, - а правда вас вільними зробить!" - говориться в Євангелії від Івана (8: 32). З подальшого тексту видно, що йдеться насамперед про свободу від гріха. "Бо ви, браття, на волю покликані, але щоб ваша воля не стала приводом догоджати тілу, а любов'ю служити один одному! Бо весь Закон в однім слові міститься: "Люби свого ближнього, як самого себе!" (Гал. 5:13 - 14). Як бачимо, воля тут безпосередньо пов'язується з любов'ю, братолюбством.

"Немає юудея ані грека, нема невільника ані вільного, нема чоловіка ані жінки, бо всі ви один у Христі Ісусі" (Гал. 3:28).

Християнство називають релігією любові. Дійсно, це поняття посідає визначальне місце в християнському релігійно-моральному вченні. Взявши за відправний пункт "золоте правило" моралі: "Не чини іншому того, чого не бажаєш собі", поводься з іншим так, як ти хотів би, щоб поводились з тобою (див.: Мт7:12), християнство приходить до справжнього апофеозу любові (див.: Мт22: 34-40; їв 15: 12-13,17; І Кор. 13:1-8 і багато інших текстів). Любов поширюється і на ворогів, які чинять зло й насильство (Мт 5:38).

Зовнішньо заповіді любові ніби суперечать слова про "ненависть" до близьких (Лк 14:26), але тут, по суті, як це видно з контексту, "любов до ворогів" і "ненависть" до близьких" - в ім'я Христа. Це - два полюси релігійно-морального максималізму, крайнощі вимог, які ставляться до людини-християнина. Щоправда такий максималізм подеколи містить у собі зерна юродства, фанатизму й бузувірства, які можуть прорости за сприятливих для цього умов.

Характерно, що проповідуючи любов, доброчинність милосердя в приватних взаєминах між людьми, раннє християнство визнавало водночас

боговстановленість і недоторканість суспільних і державних порядків, судити які було лише в волі Бога. Всім пропонувалося "терпіти аж до приходу Господа (Як. 5:7), коли відбудеться Страшний суд. Така установка логічно випливає з релігійної ідеї "несправжньості", підготовчого характеру земного буття. Істинне ж - настане десь за його межами.

Проте з точки зору сучасної людини, якщо вона живе за принципами людинолюбства, не може бути прийнятне традиційне християнське вчення про вічні пекельні муки (хай навіть закоренілих грішників). Враховуючи це, сучасні богослови деяких конфесій нерідко відмовляються від цього вчення або витлумачують його у символічному значенні.

Християнський заклик: "перемагати зло добром" (Рим. 12,21) виражає високу моральну істину; думки ж про гнів Божий і помсту, яка чекає грішників, порушує чистоту морального почуття, вносять певний внутрішній дисонанс у горезвісну "любов до ворогів".

До того ж, відзначимо і те, що християнство по суті не подолало давній принцип помсти. Сама спокутна жертва Христа є помстою за "первородний гріх", про що прямо пише апостол Павло в Посланні до євреїв, проводячи паралель між цією великою жертвою і старозавітними жертвоприношеннями і завершуючи словами "без пролиття крові немає відпущення" (Євр. 9:11-22).

Всі ці моменти треба враховувати для всебічної і виваженої оцінки моральної сторони християнства, але необхідно визнати, що цій релігії імпонують ідеї братерства людей, любові, милосердя і співстраждання, цінності кожної людської особи, морального самовизначення і самовдосконалення, відповідальності, щирості і нелицемірності. Суто релігійно-містичну сторону морального змісту християнства становлять вчення про первородний гріх і його спокуту, про орієнтацію віруючих на потойбічний світ і т.п.

У християнському моральному вченні немало такого, що має свої витоки в іудаїзмі. Сам євангельський Христос постійно посилається на Закон (тобто Тору) і Пророків. Однак він наголошує і на тому новому, що несе "добра звістка" Євангелій. В моральному плані - це підвищені вимоги до людської совісті, проповідь любові, милосердя, всепрощення. Продовжуючи свій історичний шлях паралельно з християнством, іудаїзм зберігав свої риси національної релігії і водночас трансформувався відповідно до умов та вимог історичного часу.

Національний характер іудаїзму, який посилювався в умовах діаспори як реакція на прояви ворожості до євреїв, виражається (крім особливих ритуалів, побутових правил) насамперед в ідеї богообраності єврейського народу, його виняткової історичної місії.

Поєднання традиційно-національного із загальнолюдським - характерна риса релігійно-морального вчення іудаїзму. Особливістю іудаїстської етики, є те, що в ній носієм, суб'єктом релігійно-моральної свідомості виступає не тільки

окрема особа, айв цілому народ Ізраїлів, "дім Авраама".

Іслам має спільні риси з іншими "авраамічними" релігіями. У священній книзі мусульман Корані немало запозичень з Біблії, відомі персонажі якої (з арабізованими іменами) називаються посланцями Бога-Аллаха. Іслам визнає і проповідує загальнолюдські моральні цінності - добро, правдивість, чесність, справедливість, вірність обов'язку, співчуття, милосердя, щедрість, великодушність, стійкість, витримку, самоовладання, порядність та ін.

Але існують суттєві особливості ісламу і його етичної системи. Найголовніша - це строгий монотеїзм. Аллах визнається як єдиний Бог, який створив Всесвіт і все, що існує в ньому, й розпоряджається ним одноосібно. Він - мудрий, всемогутній, милостивий і милосердний, але також грізний і справедливий суддя, який кожному віддасть належне в Судний день.

В ісламі, на противагу християнству, немає ідеї боголюдства і богосинівства. Як пише сучасний ісламський богослов Абу Аля Ал-Іаудуді: "За своєю природою і призначенням людина - раб Аллаха. її єдина функція в цьому світі полягає в поклонінні Йому і виконанні Його наказів. Людське життя має сенс тільки в тому випадку, якщо воно цілком присвячене щирому поклонінню і служінню Аллаху... Людина відповідає перед Господом за всі добрі і погані вчинки на цьому світі. Суд і розрахунок будуть здійснюватися не в цьому, а в іншому, в потойбічному житті. Це життя дано людині заради перевірки. Людина не повинна ставити собі іншої мети в житті і прагнути досягнути її, ніж бути серед відзначених у загробному житті у Господа свого".[1]

Віра в Аллаха, відданість йому, страх перед його судом визначаються головними чинниками доброчесної поведінки людини. В мусульманстві, власне, заперечується будь-яка індивідуальна свобода (саме слово "іслам" перекладається як "віддання себе Богу", "покірливість"). Абсолютній могутності в Бозі відповідає в людині абсолютне безсилля. Почуття любові не виділяється в цій релігії серед основних доброчесностей, не має такої "душевності", як це має місце у християнстві. Традиційному ісламу притаманна була неприязнь, навіть ворожість до "невірних"; проповідувався джихад (дослівно "зусилля", "боротьба") - священна війна з метою поширення ісламу.

У сучасному поміркованому ісламі життя людини визнається священним, а тому проливати кров дозволяється тільки в ім'я справедливої справи. Проте визнання права на життя, а також милосердя, прощення, не мають в ісламі такого безумовного значення, як у християнстві.

Від традиції "авраамічних" релігій помітно відмінна індобудційська, яка є продуктом іншої цивілізації з певними особливостями "менталітету". Так, буддизм - це релігійно-філософське вчення з чітко вираженою етико-практичною зорієнтованістю. Засновником буддизму, як відомо, вважається

[1] Абу Аля Ал - Іаудуді. Спосіб життя в ісламі. - Львів, 1995. - С.9.

індійський царевич Сідхартха Гаутама (або Шак'я Муні), який після осяяння, що зійшло на нього, одержав найменування "Будда" - "просвітлений", "пробуджений". Засновник течії всіляко ухилявся від обговорення метафізичних проблем - про сутність буття і т.п. Він вбачав свою місію в тому, щоб визначити людям шлях спасіння. Буддизм, порівняно з християнством, постає як варіант релігії порятунку, спасіння. Вихідним для нього є положення, відомі як "чотири благородні істини", які відкрилися засновникові цієї релігії:

1) життя є страждання, яке зумовлене суттю людського існування;
2) страждання має свої причини, ними є всезростаючі бажання людини;
3) є можливість позбутись страждань, а для цього треба відмовитись від будь-яких бажань і прагнень й перейти до стану нірвани;
4) до цього стану веде поступова зміна свідомості, визначена "восьмиричним шляхом порятунку".

У класичному буддизмі немає ідеї Бога - творця. Його "спасителі" - будди, ботхісатви - не боги, а люди, які досягли нірвани, але добровільно залишилися в світі, щоб допомагати іншим людям на шляху до спасіння. В ньому немає характерної для західної філософської і релігійної думки ідеї субстанції, де перебувають сутності, і зокрема немає ідеї духовної субстанції - душі, яка становить сутність людини, суб'єкта. Тому в буддизмі немає й поняття безсмертя індивідуальної душі. В момент перегодження, яке ще називається реінкарнацією ("перевтіленням", "переселенням душ"), не зберігається ні самоідентифікація, ні єдність самосвідомості. Людина не пам'ятає своїх попередніх існувань, хоч за законом карми несе на собі їх наслідки.

Отже, у порівнянні з авраамічною традицією, в індо-буддистській не так виражене особистісне начало. Авраамічній традиції притаманний активізм. "Від днів же Івана Христителя й досі Царство Небесне здобувається силою, - говориться в Євангелії від Матвія, - і ті, хто вживає зусилля, силоміць хапають його" (11:12). В індо-буддистській традиції переважає квієтизм - прагнення до абсолютного спокою, що й виражається поняттям нірвани.

При всій відмінності світоглядних засад і психологічних установок, вимоги практичної моралі буддизму досить близькі до іудеохристиянських. Назвемо для прикладу п'ять її заповідей (панча шіла): утримання від убивства будь-якої живої істоти (ахімса), заборона крадіжки, брехні, перелюбу, вживання сп'яняючих напоїв. Для духовних осіб монахів - бхікшу встановлені додаткові правила аскетичного характеру. Оцінюючи буддистське моральне вчення, В.С.Соловйов зазначає: "Універсальний характер буддистської моралі виражається особливим, притаманним буддизму елементом безмежного милосердя до всього існуючого. В цьому відношенні буддизм йде далі християнської моралі, бо християнство в своїй історичній формі зупиняється на обов'язках щодо людей, а буддизм проголошує милосердя до всього існуючого".

Водночас, маючи на увазі буддистське вчення про ілюзорність чуттєво даного світу, філософ далі пише: "Отже, буддизм звільнив людську особистість, але в принципі тільки заперечно. Внаслідок цього принципу особа і взагалі будь-яка істота має самостійне значення тільки в запереченні, оскільки заперечує в собі активне начало... Найповніший розвиток ідеї особистого значення кожної істоти і всього існуючого даний християнством і наступною історією".[1]

4. Оновлення морально-етичного вчення сучасних релігій

Уже зазначалося, що релігія і мораль за своїм походженням, змістом і функціями є різними духовними явищами. Вони ніколи цілком не співпадають. Водночас між ними є й точки зіткнення. Історично тривав процес їх зближення, посилення взаємовпливу і взаємопроникнення. В наш час цей процес особливо виразний.

Моральний елемент релігії все більше посилюється і висувається на перший план. Відбувається антропологізація і гуманізація релігії. І хоч вона залишається системою загального світогляду, загальною теорією світу і його урочистим доповненням, як висловлювався К.Маркс, але питання, скажімо, світобудови, космологічні й космогонічні, в сучасних релігійних системах здебільшого не виходять на перший план. Власне, релігія може прийняти будь-яку науково обґрунтовану картину світу, зберігаючи свою головну ідею: світ створений Богом - вищим Розумом. Головне в сучасних релігіях - "людські" проблеми: яка специфіка людського буття? яке місце людини в світі? які її перспективи? який найвищий сенс людського буття? як людині слід жити, щоб здійснити своє призначення?

Тому сучасна богословська думка нерідко зближується з такими вченнями, як екзистенціалізм, персоналізм, філософська антропологія, для яких проблеми людського буття найважливіші. У православному світі інтерес проявляється до філософської спадщини В.С.Соловйова, М.О.Бердяєва, С.М.Булгакова, СЛ.Франка, Е.М. і С.М.Трубецьких, П.О.Флоренського та ін. Такому інтересу сприяє традиційний етичний і гуманістичний зміст і пафос російської та української філософії.

В релігійно-етичних вченнях сучасних церков наявні як характерний взагалі для найбільш поширених релігій традиціоналізм, так і тенденція модернізації, оновлення. Співвідношення двох протилежних тенденцій бувають різними - в залежності від позицій церковних і богословських авторитетів, від того, на які категорії населення вони переважно орієнтуються, від загальної

' Соловьйов Вл. Лекции по истории философии // Вопр. философии.- 1989- № 6.- С. 94-96.

духовно-культурної обстановки. Тут можливі крайнощі - від войовничого фундаменталізму до таких своєрідних явищ, як "теологія без Бога". Здебільшого ж таких крайнощів намагаються уникати.

Деякі елементи традиційного вчення усуваються або приглушуються - з огляду на їх явну архаїчність чи невідповідність сучасному рівню моральної свідомості. Це, зокрема, стосується вчення про "вічні пекельні муки" грішників, настанов аскетичного характеру. Ряд традиційних моральних ідей витлумачується не в буквальному, як раніше, а в алегоричному чи "духовному" смислі."

Для зміни акцентів у релігійній "науці життя" стала в пригоді концепція "вертикального" і "горизонтального" спрямувань людської свідомості й поведінки. "Вертикальне" спрямування - до Бога, Вічності, Царства небесного - випливає з самої суті релігії, а "горизонтальне" - зорієнтованість на земні справи, міжлюдські стосунки, соціальні, політичні і т.п. проблеми, стає все більш значимим. Його, зокрема, виражає конкретний зміст таких документів, як папські енцикліки, різні послання.

Проявляється тенденція виділяти і підкреслювати в актуальних соціально-економічних, соціально-політичних, духовно-культурних проблемах, в глобальних проблемах сучасності їх етичну сторону, а цю останню витлумачувати в контексті головних ідей релігійного вчення.

Так, прагнення до збереження і зміцнення миру, соціальної справедливості, забезпечення прав і свобод людини безпосередньо пов'язуються з християнськими або мусульманськими ідеалами. Відповідно розробляються такі галузі богословської думки, в яких обґрунтовуються шляхи розв'язання цих проблем. Звичайно, християнські церкви з обережністю, а то й прямо негативно ставляться до таких шляхів, які пов'язані з порушенням освячених релігією фундаментальних норм моралі, і не визнають суто політичного "виправдання" цих шляхів. Тому для сучасних церков не є прийнятними установки на "загострення класової боротьби", розгортання "революційних рухів", розв'язування громадянських воєн і т.п.

В релігійно обґрунтованих рекомендаціях щодо способів розв'язання соціальних, політичних, національних проблем, важлива роль надається моральному вдосконаленню, духовному прогресу. Революції характеризуються як духовні перевороти, що призводять до сходження на новий, вищий рівень моральної свідомості, а не як якісь насильницькі дії.

Разом із збільшенням питомої ваги етичного елементу в релігійних вченнях, відбуваються певні зміни в самому змісті цього елементу, у розстановці акцентів. Етика індивідуального і приватного життя суттєво доповнюється соціальною етикою з її ідеалом справедливого суспільного устрою, який повинен забезпечити найкращі можливості самопрояву, самореалізації, вільного розвитку

кожної окремої людини і стати основою гуманних відносин між людьми і народами.

В наш складний і суперечливий час, коли благополуччю людства, самому його виживанню загрожують цілком реальні фактори, в тому числі й породжені науково-технічним прогресом, Церкви прагнуть знайти своє місце, визначити свою особливу роль у відверненні цих загроз. Щоправда деякі з них, зокрема об'єднання і секти есхатологічного напряму, роблять наголос саме на загрозливих явищах, вбачають в них ознаку того кінця цього світу, що невпинно наближається, закликають готуватися до нього. Однак переважаючий мотив ідеології і проповіді найбільш поширених і впливових конфесій - це надання релігії й церкві місії відстоювання і забезпечення "людського", морального виміру для соціального і науково-технічного прогресу. За висловом римського папи Павла VI, Церква покликана бути "експертом в людяності".

Нині переглядається також богословське тлумачення ідеї Бога, сутності і призначення людини. Так, традиційній християнській релігії притаманним було протиставлення Бога і світу, небесного і земного, вічного і тимчасового, духу й плоті. В людському житті на перше місце ставилося служіння Богу, молитва, дотримання ритуальних вимог, а повсякденні практичні справи, праця, житейські турботи розглядалися як щось другорядне, в гіршому випадку - як "марнота", у кращому - як "оброк", який треба виконувати, щоб заслужити небесне блаженство. У віруючих виховувалися почуття гріховності, провини перед Богом, смирення, покірливості аж до самоприниження і страждальності. Цим якостям надавалося значення моральних чеснот.

Вже протестантизм, з одного боку, підкреслюючи протилежність Бога і людини, "зіпсованість" людської природи, з другого боку, певною мірою реабілітував "земні" справи у своєму вченні про "мирське покликання": бо ж "працювати означає молитися".

В сучасних же релігійно - філософських доктринах, поряд з тенденцією містичного розриву божественного і земного (наприклад, в "діалектичній теології"" К.Барта), помітною є тенденція наближення Бога до людини, його "іманентізації", переміщення Бога з трансцендентних надлюдських висот в глибини людської душі. Бог розглядається як абсолютна основа людського буття.

Людина ж осмислюється не стільки як "раб Божий", пасивний виконавець Божої волі, слуга Промислу, а й як своєрідний співучасник творення світу і його воз'єднання з божественним першоначалом.

З цієї точки зору, виправдовується і заохочується активність людини, оскільки вона спрямовується високими релігійно-етичними ідеалами і мотивами. Етика покірливості і страждання поступається етиці активної дії, творчості. Таке розуміння людини, її призначення мало місце вже в релігійно-філософських поглядах В.С.Соловьйова, М.Бердяєва, а на Заході розвивалося П.Тейяром де Шарденом, К.Ранетом. Воно також позначилося і на останніх документах

католицької церкви.

5. Бізнес і релігійна мораль

Часто виникає таке питання: чи є бізнес моральним? Як сприймає підприємництво релігія, та чи інша Церква?

Відомо, що християнство в усі часи негативно відносилося до бізнесу. Ісус Христос виганяв торговців з храму, а у Євангелії від Матвія (6:24) записано: "Не можете Богу служити і мамоні" (багатству). Апостол Павло вважав, що корінням будь-якого зла є сріблолюбство, віддавшись якому дехто ухилився від віри (1 Тим 6: 8). Св. Ієронім говорив: "Купець навряд чи може догодити Богу". Святий Августин у п'ятому віці н.е. писав: "Торгова справа сама по собі є зло".

Проте у наш час, час панування ринкових відносин, у більшості країн світу ставлення християнських церков та їх проповідників до бізнесу докорінно змінилося. У всьому світі християни втягнуті в бізнес і проявляють у ньому чималу активність. Якщо одні вбачають у бізнесі тільки засіб, що дає можливість забезпечити особисте існування, то інші розглядають його як складову частину Божого промислу, спрямованого на задоволення людських потреб. Наведені вище біблійні висловлювання зараз або замовчуються, або ж витлумачуються зовсім по-іншому. Так, у книзі "Бізнес крізь призму віри" зазначається: "Багатство, влада, статус, вплив та інші символи мирського благополуччя нерідко в нашій свідомості підміняють собою справжній успіх. Проте у самих цих символах немає нічого поганого - небезпечним є лише нестримне прагнення до них".[1]

Автори виходять з того, "що християнське ставлення до бізнесу є частиною Божої справи у світі. Ми прагнемо довести, що можна бути і етичним і водночас досягати великих успіхів, хоча етичність і дотримання заповідей Христовим самі по собі ще не гарантують ділового успіху".[2]

У цій книзі наводиться приклад компанії "Комп'ютер менеджмент девелопмент сервіс" (КМДС) як такої, що відповідає християнським вимогам до бізнесу. її вище керівництво і більшість співробітників є переконаними християнами, хоч на підприємстві цього не вимагають, не примушують також молитися чи ходити до храму. В КМДС вважають,

[1] Чьюнинг Ричард, Еби Джон, Роелс Ширили. Бизнес сквозь призму веры. - М., 1993. - С. 24.
[2] Там само. - С.25

що причетність до християнства, розуміння християнських етичних і моральних заповітів чинить безпосередній вплив на все, що в компанії робиться, бо ж робляться справи компанії для слави Христа.

Головною цінністю для КМДС є люди, які працюють у компанії. Окрім зобов'язання справедливої оплати їх праці, турботи про них, важливим тут є зобов'язання допомагати працюючим в опануванні відповідними засобами управління, чесно ставитися до них і всіляко сприяти розвитку їх людської особистості. Водночас компанія, розуміючи важливість сервісу для її клієнтів, бере на себе зобов'язання негайно реагувати на їх запити і проблеми, покращувати якість своєї продукції. Необхідність одержання прибутку тут розглядається як прагнення зробити бізнес життєздатним.

Відзначимо, що в цих підходах до бізнесу чогось особливого немає. Досконалість у сервісі - це маркетингове завдання. Названі принципи виховання взято з технологій сучасного гуманістичного менеджменту. Та ж сама теорія менеджменту вимагає дотримання етичних норм поведінки, прийнятих у тій чи іншій країні. Тому цілком природним є те, що керівники, як християни, дотримуються в своїй бізнесовій діяльності певних моральних вимог.

У релігійних виданнях, як правило, не дається якогось свого визначення бізнесу, підприємництва. Вони користуються загальновідомими, взятими з теорії менеджменту. Склалася тенденція вибирати такі визначення, які є соціально орієнтовані, мають гуманістичну спрямованість, є привабливими для більшості віруючих. Проте діяльність у сфері бізнесу, на їхній погляд, повинна все-таки обумовлюватись певними нормами християнської моралі, утвердитись як реалізація даного Богом заповіту: працюйте і служіть один одному.

Отже, бізнес (з християнської точки зору), це така діяльність, завдяки якій реалізуються особисті творчі можливості. Бізнес дає можливість планувати, організовувати, керувати, розвивати здібності в цілому ряді сфер життєдіяльності, кожна з яких є відображенням божественних якостей.[1]

Сучасна наука визначає бізнес чи підприємництво як самостійну ініціативну, систематичну, на власний ризик організовану діяльність з метою виробництва продукції та надання послуг, одержання прибутку. Провідними суб'єктами ринкового процесу є підприємець, який ініціює бізнес, і менеджер - професійний керівник. У процесі виробництва беруть участь ще й безпосередні працівники. Тому об'єктом впливу релігійної моралі постають і перші, і другі. Проте, дуже часто дії носіїв

Там само.-СІ 5.

моралі не збігаються з релігійними настановами. На практиці мораль у сфері бізнесу складається немовби з двох частин: для бізнесменів, володарів чи керівників фірм та організацій - одна, а для безпосередніх трудівників - інша.

Бізнес, з одного боку, є елементом ринкових відносин, чим істотно відрізняється від державних організацій. Але ж він є також і невід'ємною частиною економіки будь-якого суспільства. Його елементи виникли разом з появою посередників-купців, що замінили прямий обмін речей ще в первісному суспільстві. Тоді й з'явились перші норми торгівлі, що мали обов'язкову релігійну санкцію. Так, давні євреї внесли до своїх віросповідних книг багато норм торгівлі: за порушення мір та ваги повинно було слідувати релігійне покарання. Про це у Біблії говориться біля десяти разів.

Підвалини системи раціонального господарювання, зокрема раціонального ведення торгівлі й обліку, історично розроблені ще семітськими народами, які керували караванною торгівлею на величезних афро-азійських просторах. Цей досвід знайшов своє об'єктивне вираження спочатку у Торі євреїв, а потім і в інших релігійних книгах. Християни і мусульмани створили релігії міжнаціонального спілкування, які допомагали утворювати великі держави й керувати ними. В основному саме завдяки загальному економічному і культурному успіху країн - носіїв релігії міжнаціонального спілкування з'являлося бажання інших країн і народів приєднатися до нової ідеології.

Іудейська діаспора поширила первісне християнство і відповідні основи раціонального ведення торгівлі на Близькому Сході, в Європі і в Північній Африці. На ці сфери поширилася також й іудео-християнська в своїй основі етика. Ця етика поступово входила у тканину різних сфер економічної життєдіяльності.

Науковий стиль, раціональність стали домінувати в Європі ще в середньовіччі. Розвиток добре організованої справи потребував звільнення від надмірного релігійного регулювання і тиску феодальної держави, частиною якої була традиційна Церква. Великі матеріальні та фінансові цінності відволікалися від суспільного виробництва. Християнські монастирі призупиняли продуктивні функції людини (участь у виробництві матеріальних цінностей, продовження роду). Католицька церква у ті часи не бажала якихось змін. І вихід був знайдений: ідеологією буржуазної революції в Європі став протестантизм. Бізнес звільнився від прямого тиску Церкви, хоч і керувався християнською мораллю.

З часом більшість норм регулювання торгівлі, виробництва, надання послуг перейшли з релігійного до цивільного законодавства. Лише в окремих ортодоксальних ісламських країнах продовжує використовуватися шаріат і то лише у відносинах з одновірцями. У наш час єдине поле впливу релігії на бізнес, на економіку - мораль. Проте її місце і значення в останні століття суттєво змінилися.

Важливість етики в бізнесі виходить з самих принципів побудови бізнесу. Ділова "активізуюча" ідея бізнесу, сам процес організації справи з метою отримання прибутку має величезну емоційну, збуджуючу силу. Заради реалізації своєї мети люди, які ведуть свою справу, іноді порушують загальновизнані моральні норми. В тому випадку, коли релігійна мораль перешкоджає бізнесу, перед ним постає моральний вибір. 1 тоді найчастіше релігія і бізнес поділяються на сфери, де діє різна мораль. Макс Вебер під час перебування у США в 1904 році зауважив, що в американському суспільстві прагнення до наживи позбавлене будь-якого релігійно-етичного змісту і набуває іноді характеру суто спортивної пристрасті.

Протягом тисячоліть, аж до XX століття включно, мораль була продуктом релігійного виховання і віри в Бога. Всемогутній Бог усе бачив і кожному віддавав за заслугами. Це стосувалося і працьовитості, і слухняності, і акуратності та бережливості у поводженні з чужими речами, чесності й порядності у будь-якій діяльності. Завдяки цьому різні суспільні інституції діяли плідно і без якихось значних конфліктів. Власники і керівники організацій також діяли у певних релігійних межах. І ось надзвичайно брутальне порушення норм моралі з боку церковних ієрархів католицизму, феодалів і частини чиновників допомогло з'єднати великі маси населення на боротьбу під гаслами протестантизму, а відтак - за нові соціальні порядки. Історія розвитку бізнесу довела якраз значний вплив релігії на становлення буржуазного ладу і успішність дій підприємців, які користувались протестантською мораллю. ?

Важливою в цьому аспекті є праця М.Вебера "Протестантська етика і дух капіталізму", яка була спрямована на розв'язання певної емпіричної проблеми - з'ясування механізмів впливу релігійних мотивацій особистості на її економічну поведінку. Автор припускав, що існує певна внутрішня "вибіркова спорідненість" між догматичними засадами протестантизму й "духом капіталізму". Головною ідеєю соціальної філософії М.Вебера є ідея економічної раціональності, яка знайшла своє послідовне втілення в капіталістичному суспільстві кінця XIX - початку XX століття. Це і раціональне право, і раціональне управління (бюрократія), і раціональний грошовий обіг і таке інше у сфері економіки, а також і раціональна релігія - протестантизм. Названі ?

інститути традиційного капіталістичного суспільства забезпечують можливість максимально раціональної поведінки у господарській сфері і дають можливість домогтися максимальної економічної ефективності. Вони активно протистояли аморалізму в період "вільного" ринку і "дикого" капіталізму.

Трудова етика протестантизму вимагала прилучення до праці всіх верств населення. Вже при правлінні Карла І в Швеції проводилася систематична робота з надання допомоги бідним і роботи - безробітним. Гаслом пуритан було: "Подання - не милосердя". Бажання бути бідним вважалось рівнозначним бажанню бути хворим і заслуговувало осуду, бо завдавало шкоди славі Божій. Виходячи з цього, в протестантських країнах активно протидіють старцюванню.

На противагу цьому підходу, жебрацтво підтримувалось православною церквою. А в ісламі навіть один з п'яти стовпів віри - "зак'ят" - постає як релігійний "податок" на багатих з метою подання милостині бідним. Такі підходи відповідають авторитарній психології, яка домінує в традиційних Церквах. Завдяки таким недоладним традиціям і певній культурі, що формується, в суспільстві виправдується бідність і старцювання.

Наслідування раціональної етики аскетичного протестантизму XIX століття формувало у її носіїв своєрідну ментальність, внаслідок якої люди, по-перше, цілеспрямовано прагнули до збагачення в рамках своєї професійної діяльності; по-друге, свідомо обмежували себе у витратах на споживання і, по-третє, надавали також цілком свідомо своєму способу життя певних аскетичних рис. Зрозуміло, що люди з такою ментальністю здатні якнайкраще адаптуватись до вимог капіталізму як раціонально діючої системи. З іншого боку, сама ця система швидко впроваджується там, де такий менталітет набуває масового поширення.

Прикладом раціонального підходу до християнської моралі можуть бути "Біблійні заповіді для бізнесу" американських баптистів, у яких досить своєрідно витлумачується Декалог Моисея. Першій заповіді "Я - Господь, Бог Твій. Хай не буде тобі інших Богів переді Мною!" (Вих. 20:2,3) відповідає, на думку авторів, ділова заповідь "Виявляй повагу до влади". Другу заповідь "Не роби собі різьби і всякої подоби..." практичні консультанти з менеджменту трактують як вказівку "Майте єдину мету". За допомогою цієї "заповіді" намагаються повністю підкорити людину меті компанії і вимагають: "Майте чітке розуміння особистого завдання та цінностей, щоб гарантувати їхню послідовність та співпадання із завданнями компанії". Біблійну заповідь: "Не призивай ймення Господа, Бога твого, надаремно..." трансформують в комунікативну ділову

заповідь: "Використовуйте ефективне спілкування як на словах, так і в справах". Ці заповіді, безумовно, досить цікавий матеріал для тих, хто навчається бізнесової справи. Але у людини, вихованої в пошані до релігії і не звиклої до американських утилітарних підходів у використанні духовних надбань людства, найчастіше може з'явитися неприязнь.

Слідом за протестантизмом і Ватикан почав звертати увагу на економічну сферу суспільства не тільки як на джерело доходів, а також і як на сферу діяльності вже не рабів, а вільних працівників - реальних і потенційних віруючих. Вже сто років католицька Церква, починаючи від папи Льва XIII (енцикліка "Rerum Novarum"), розвиває свою соціальну науку про працю і місце людини у ній, що, безумовно, відповідає потребам часу. Багато у чому цей поворот у політиці Ватикану був відповіддю на соціалістичний і комуністичний рух. Тому майже весь пафос релігійної ідеології і енергія були спрямовані на боротьбу з "конкурентом" у соціальній сфері і на пошуки гідного місця у сфері економіки для людини праці, щоб вона була задоволена і не прагнула б революційно змінювати стан справ.

Католицька Церква намагається брати на себе роль арбітра у конфліктах між працедавцями і робітниками. Вона активно підтримує поміркований робітничий рух та створює католицькі профспілки і клерикальні партії. Таким чином, з державної церкви, церкви правлячої еліти періоду середньовіччя, коли Ватикан активно захищав феодальний устрій і існуючі режими, католицька Церква поступово перетворюється в організацію соціального захисту.

Говорячи про справедливість, папа Лев ХНІ писав: "А це є обов'язком капіталістів і власників: не вважати робітників за невільників, шанувати в них гідність людської особи, яка є ушляхетнена християнським характером..." ("Rerum Novarum", ч.іб). Разом з тим, він виступив і на захист приватної власності, вказавши на її природні основи. За католицькою теорією, приватна власність є турботою людини про саму себе.

Папа Іван Павло II сучасною філософською мовою розкриває традиційне біблійне бачення місця людини в світі: "Людина має підпорядковувати собі землю, має панувати над створіннями, - відзначає він, - бо, як "подоба Божа", вона є особа, тобто буття-суб'єкт, який здатний діяти запрограмованим і раціональним способом, здатним вирішувати сам за себе і цілеспрямовано здійснюватися. Як особа, людина є, відтак, суб'єктом праці" ("Про працю", ч.б). У своїй енцикліці "Сто років" понтифік повторив думки Лева ХШ про те, що праця потрібна людині для життя і підтримки своєї родини. Підтримка ж особи - це, як відомо, не тільки задоволення фізіологічних потреб, а й

духовних, культурних, створення можливостей для самореалізації особи працівника. Наслідуючи своїх попередників, папа Іван Павло II продовжує розвиток християнської етики праці у відповідності до вимог сучасної теорії мотивації менеджменту і пише: "...Праця належить до покликань кожної особи; більше того, людина висловлюється і здійснюється через свою активність у праці" ("Сотий рік", ч.б). Понтифік критикує занадто зажерливих роботодавців і говорить: "Праця має бути підпорядкованою гідності людини - суб'єктові праці, а не економічній користі" ("Про працю", ч.22). Виступає Ватикан і за регулювання ринкового хаосу: "Економічний розвиток має перебувати під контролем людини, а не бути пущеним на сваволю" (Конституція "Радість і Надія", 4.765).

Щодо позиції православних, то, на жаль, жодна з трьох українських православних церков не має чіткої концепції щодо бізнесу і не має сучасної соціальної програми про захист працівників чи трудової моралі. Не займаються вони і впровадженням сучасних технологій управління, які успішно апробовані у бізнесі. Про це говорить, наприклад, цілковита відсутність таких навчальних програм у духовних семінаріях і духовних академіях.

Використання сучасних ринкових технологій Церквами залежить від керівництва і опосередковується тією чи іншою національною культурою, сформованою релігійною духовністю. В Україні більшість людей орієнтуються на традиціоналізм. Навпаки, у США, Західній Європі і Японії всі державні і недержавні інститути, церкви добре ознайомлені з менеджментом. Більше того, саме завдяки своїм знанням у сфері бізнесу і вмінню керуватися цими знаннями вони здебільшого зобов'язані своєму зростанню і впливу. Дедалі більше людей прагнуть опанувати престижні бізнесові знання і досвід. Як відзначає відомий фахівець з менеджменту П.Друкер, "замість традиційної Біблії бабусі дарують своїм онукам після закінчення середньої школи останній бестселер з бізнесу. Пастор євангелістичної церкви, хоча й вважає, що йому ворожий будь-який бізнес, також добре розбирається в русі готівкової грошової маси, як будь-який бухгалтер. Він може залюбки проаналізувати його на своєму персональному комп'ютері. Він відвідує семінари з менеджменту, щоб підтримати "духовне підприємництво" в ролі головного виконавчого директора своєї швидко зростаючої громади".[1]

Відомо, що християнство не передбачає колективної відповідальності перед Богом, а традиційно пов'язує її з індивідуальним

[1] Друкер П.Ф. Новые реальности- М., 1994. - С. 252-253.

буттям кожного в світі. Проте нинішні теоретики християнського бізнесу вишуковують підґрунтя для виправдання організованих колективних дій. Голландський Соціальний союз християн-підприємців і службовців (GMV) запропонував вважати підприємство частиною Творіння, яке "у потенції повинне створювати умови для розвитку Творіння, турбуючись і поліпшуючи громадське виробництво за допомогою підприємництва". Відтак, пропонують віруючим отримання потойбічної відплати колективно, разом з комерційним підприємством, хоч, зрозуміло, викликає сумнів положення, що поліпшення громадського виробництва можливе тільки "за допомогою підприємництва". Отже, особистісна християнська мораль повинна набрати корпоративного вигляду, що традиційно притаманне східним релігіям.[1]

Деякі сучасні технології управління групами людей в неохристиянстві також виходять за межі християнського індивідуалізму. Це з тривогою сприймають навіть протестантські церкви. Керівники нових течій розмовляють на зрозумілій людям мові і говорять те, що від них бажають почути. На перше місце виходить задоволення потреб людей, відповідність проповідей їх нагальним інтересам, а потім вже християнським істинам. Завдяки такому "маркетинговому підходу" нові, швидко зростаючі релігійні течії, які проповідують "теологію успіху", затьмарюють собою традиційні протестантські церкви. На думку лютеранського теолога В.Дайфелд, зараз у Бразилії у п'ятидесятників і харизматів "людей у два-три рази більше, ніж у традиційних домінуючих Церквах. Згідно з "теологією успіху" віруючим гарантується "негайна винагорода за матеріальні пожертви церкві. Молитва до Бога постає майже діловою угодою"."

Успіхи японської моделі господарювання і далекосхідних "тигрів"- Гонконгу, Малайзії, Південної Кореї, Сінгапуру й Тайваню - засвідчують те, що західна економічна модель, яка побудована на базі християнської культури, не є єдиним варіантом розвитку сучасного бізнесу. Скінчилася ера необмеженого індивідуалізму у підприємництві й зараз у цивілізованому світі більш ефективно діють фірми, які вміло використовують також колективні групові дії. Після закінчення ери "вільного" ринку, все частіше відходять на другий план монетаризм і раціональна етика. Витончені технології східних релігій і етика буддизму краще використовують ірраціональні фактори підприємництва: мотивацію робітників та їх релаксацію, специфіку і особливість діяльності мікрогруп.

Христианин-предприниматель в рыночной экономике. - Издание GMV. - С.5. [2]
Цит. за: "Теология успеха" // Пробудитесь! - 1999. - 22 июня. - С. 28.

Буддизм, так само як і національні релігії Сходу - конфуціанство, сінтоїзм тощо, споконвічно вважали працю найвищою чеснотою. Тому й зараз, з точки зору "культу його величності праці", японський, китайський або корейський робітник сприймає як належне сувору дисципліну, жорсткий порядок у цехах, конторах чи за прилавком.

На ґрунті сімейної, кланової етики у країнах Сходу виникла і постійно підтримується психологія групізму, групова лояльність. Незважаючи на індустріалізацію й урбанізацію вона й зараз попереду серед поведінкових установок у Східних країнах. Особливості буддо-конфуціанської культури дають змогу ламати посадові і особистісні перегородки, підтримувати в організації високий рівень емоційної близькості. Клановий характер функціонування фірм у Японії чи Кореї поєднує сувору виробничу дисципліну з повною відкритістю комунікаційних каналів і самостійністю низових підрозділів. Менеджмент на іудео-християнському Заході лише нещодавно відкрив для себе позитивні особливості діяльності мікрогруп і певні переваги колективної праці. У цих країнах, де індивідуалізм вважався синонімом свободи, демократії і прогресу, зараз активно працюють над прищепленням психології групової праці. До речі, подібні технології контролю за поведінкою у невеликих колективах розвивають і неорелігії, насамперед орієнталістичні й неопротестантські.

Відома висока інноваційна спроможність японців, а відтак і корейців, китайців тощо. Вона є наслідком вихованої з дитинства спрямованості на практичне використання наявних і запозичених ідей. Дослідники відзначають, що дотримування буддиської філософської доктрини стимулює дії, а не розмови. Якщо в Біблії сказано: "Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог був Слово" (їв 1:1), то у буддистських сутрах слово містить у собі лише спонукальний стрижень, стимулюючий активність. Японці з дитинства насичуються модусом поведінки, сконцентрованим у заклику: "Менше говори, більше роби!"

Східні традиції медитативного спостерігання звичайно мають своїм наслідком не теоретичні узагальнення, а прагматику, вихід у практику, дію. Активно допомагає сучасному менеджменту дзен-буддизм, а також різні напрями йоги, трансцендентна медитація тощо. Дослідження психологів і фізіологів довели, що душевне заспокоєння і внутрішнє просвітлення стимулюють творчу активність людини. Відомо, що "дзен" як метод активізації резервів людської психіки застосовується на багатьох японських фірмах. Часто серед консультантів і організаторів

"дзен"-тренувань зустрічаються буддистські монахи.[1]

Головна відмінність західного християнства від буддизму з точки зору впливу на "людські ресурси" бізнесу полягає в тому, що перша займається соціальним захистом, а останній допомагає працівникам відновлювати сили. Східне ортодоксальне християнство ще й досі не знайшло свого місця у цій сфері

Іудео-християнська активність у певний період становлення організованого підприємництва була своєрідним дороговказом. Але в останні сто років функції методологів організаційно-управлінського процесу перебрали на себе позарелігійні вчені та менеджери. їх раціоналізовані і прагматичні підходи до керування людьми рішуче вийшли за межі Біблії і Корану. Це спричинило так звану революцію менеджерів. Бог відсутній зараз на сторінках підручників з менеджменту. Проте там постійно наголошується, що для успішної організації дій багатонаціональних колективів необхідно чітко враховувати особливості релігійно-моральних орієнтацій працівників.

Християнство вже підштовхує до активності, до здобуття результату силою, якщо це потрібно. Біблія наголошує: "Від днів же Івана Хрестителя й досі Царство небесне здобувається силою, і ті, хто використовує зусилля здобувають його" (Мт 11, 12). Така ментальність формувала активну торгівельно-збутову діяльність, наполегливий бізнес. У буддиській традиції переважає квієнтизм - прагнення до абсолютного спокою, що виражається поняттям "нірвани". Буддизм добре слугує відпочинкові після роботи, а християнство - піднесенню духу працюючих.

Певні релігійні чинники були здатні допомогти в разі існування у фазі становлення ринку поодиноких підприємств. Майже до XX століття переважали невеликі підприємства. Під одним "дахом" збиралися родичі, члени однієї релігійно-національної громади. Вони працювали як команда, об'єднана єдиною ідеологією. Наш час - це переміщення великих мас населення з країни в країну. Багатонаціональними стають не тільки великі, а й малі підприємства. Культура міжконфесійного, міжнаціонального спілкування - це об'єктивна необхідність. І саме на цьому ґрунті формуються нові найдосконаліші технології бізнесу.

Сучасний ритм праці стає дедалі напруженішим. Менеджмент винайшов багато важелів мотивації і примусу до праці, серед них і інтелектуальної. Релігії практично немає що робити у трудовому процесі. В офісі, фірмі, на підприємстві не залишилося місця Богу, якимсь релігійним обрядам, тим більше, що працюють поруч люди

Пронников В.А., Ладанов В.Д. Управление персоналом в Японии. - С. 120-121.

різних конфесій і прояв ними різнорелігійних почуттів заважав би один одному. "Богом" на виробництві став господар. У такій ситуації важливим важелем стає швидка релаксація, насамперед духовна. Досвід східних релігій тут частіше стає у нагоді.

Принципово не можна розділити етику підприємництва, виробничу етику на релігійну й на нерелігійну. Релігійна людина може порушувати технологічну і виробничу дисципліну, а нерелігійна людина - бути зразком. Може бути і навпаки. Але зараз не має принципового значення те, хто і якою мораллю керується в своїй діяльності. Головне, щоб виконувалися вчасно і якісно виробничі завдання.

Як відзначають німецькі фахівці з менеджменту В.Зігерт і Л.Ланг, сучасна виробнича етика також базується на християнстві. Проте людина, навіть віруюча, не впевнена, що Бог усе бачить і всім керує. А якщо він і бачить, то головне, щоб не бачив і не чув його керівник про те, як за його спиною витрачається час і матеріальні цінності не на службові цілі. Головне - не попадатися. Не спійманий - не злодій. Бог -милостивий, він прощає людські слабкості і милує грішників, які каються. А хто є без гріха?![1]

Отже, кожна із теорій етики має своє місце і в історії, і в певній цивілізації. Християнська культура домінує в Європі і в Америці, але не у всьому світі. Тим більше, що кількість послідовників ісламу, індуїзму, буддизму й конфуціанства зростає швидше, ніж християнства. У християнській культурі також є різні підходи до раціональної етики. Католицька етика XX століття спрямована на захист людини від надмірної експлуатації. А православ'я не звертає уваги ні на підприємництво, ні на економіку взагалі. Практично православні священики Українських церков проводять лише освячення виробництв і бізнесових фірм. Проте у православно-слов'янській культурі закодована общинна діяльність. Прагматичний і творчий підхід до використання надбань нашої культури може дати чудовий результат для діяльності національного бізнесу в Україні. Велику користь бізнесу і суспільству дав би рух за моральне оновлення Православної церкви.

[1] Зигерт В., Ланг Л. Руководить без конфликтов: пер. с нем. - М., - 1990. - С. 19.

Контрольні завдання і запитання

1. Що дає нам підставу говорити про релігійну мораль як специфічний феномен?
2. Назвіть етичні виміри релігії.
3. Як релігія з'ясовує мету і сенс життя людини?
4. Розкрийте особливості моральних вчень
5. Яких оновлень зазнала релігійна мораль останнім часом?
6. Як можна поєднати бізнес з правилами християнського життя?

Тематика рефератів

1. Природа релігійної моралі.
2. Етичні виміри релігії.
3. Проблема безсмертя в різних конфесійних витлумаченнях.
4. Десять заповідей і Заповіді блаженства як основа
5. християнської моралі.
6. Особливості моральних концепцій різних конфесій (за вибором).
7. Бізнес в світі моральних вимог Біблії.

Рекомендована **література**

1. Бергсон П. Два источника морали и религии. - М, 1990.
2. Бердяев. Н. О назначении человека. - М., 1993.
3. Беркет П. Бизнес и Библия. - СПб., 1998.
4. Закон Божий.-К., 1999.
5. Нибур. Опыт интерпритации христианской этики. Христос и культура. - М, 1996.
6. Обер Ж.-М. Моральне богослов'я. -Львів, 1996.
7. Християнська етика. - Львів, 1998.

Тема XXIV СВОБОДА БУТТЯ РЕЛІГІЇ В СУСПІЛЬСТВІ

Як уже наголошувалося, **релігія - суть явище суспільне.** Вона органічно вплетена в структуру соціуму, є одним з важливих її компонентів, знаходиться в тісних взаємозв'язках і взаємодії з іншими елементами архітектоніки суспільства. В цьому контексті надзвичайно важливою, як в теоретичному, так і практичному вимірі, постає проблема **свободи буття релігії в суспільстві. В** історичному і сучасному прочитанні ця проблема залишається вельми актуальною і багатоаспектною. **Свобода буття релігії** в суспільстві включає: характер взаємовідносин держави та релігійних організацій, її ставлення до релігії; місце і функціональну роль релігії у суспільстві, правовий статус релігії і церкви, нормативний простір діяльності тих чи інших релігійних організацій, рівень можливості реалізувати їм свої функціональні потенції в конкретному соціумі; комплекс проблем, пов'язаних з правами і свободами людини в аспекті її ставлення до релігії та церкви, умовами і можливостями її' вільної самореалізації в системі релігійних чи арелігійних координат: питання міжцерковних, міжконфесійних, внутрішньоцерковних відносин. Названі тут проблеми значною мірою осмислюються в релігієзнавстві **через категорію "свобода совісті".**

1. Свобода совісті: зміст і структура

Духовне життя індивідів, соціуму, суперечливі процеси розвитку релігійної і секулярної свідомості, відносин між державою і церквою, взаємин між конфесіями виокремлюють проблему свободи совісті передусім як **"людиномірну".**[1] "Людиномірність" свободи совісті виявляється в тому, що вона відображає законодавчо оформлене і практично зреалізоване визнання державою, громадськими, політичними та релігійними організаціями, іншими індивідами людської особистості як вищої цінності, повагу до її духовного суверенітету, свободи самовизначення і самореалізації у світоглядній, зокрема релігійній сфері свого буття.

Свобода совісті в концептуальному плані справедливо розглядається як одна із найцінніших свобод людини, як той центральний і стрижневий принцип, на якому базуються не тільки інші права і свободи

Див.: Лобовик Б.О. Релігієзнавство в понятійно-категоріальних вимірах // Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. - К., 1996. - С.87.

людини, а й її суспільна безпека, гідність, повага до її світоглядних орієнтирів.

Не випадково рівень практичної реалізації свободи совісті в її суб'єктивно-екзистенціальному і суспільно-інституалізованому вимірах розглядається в аспекті міжнародних правових стандартів як важливий критерій оцінки гуманістичної сутності держави, недемократичності.

Свобода совісті - суспільний феномен. Вона перебуває в нерозривному зв'язку із сенсом, світоглядними координатами буття людини. Як поняття, "свобода совісті" відображає умови, за яких можливе вільне світоглядне самовизначення особистості, її духовне становлення, розвиток, самоактуалізація.

За своїм змістом це поняття багатоаспектне. Його сутнісне навантаження нерідко визначається залежно від предметного поля дослідження - філософія, етика (філософське-етичне), політологія, право (політико-правове), релігієзнавство, теологія (релігієзнавче, теологічне).

У найбільш **загальному (філософському) прочитанні** свобода совісті виявляє себе як внутрішня здатність особистості оцінювати, осмислювати різні світоглядні парадигми, вільно, без будь-якого зовнішнього силового спонукання, лише за велінням власної совісті самовизначитися щодо них і діяти, здійснювати вчинки, творчо самореалізуватися в системі координат свого світоглядного вибору.

Іншими словами, кожна особистість, базуючись на власних переконаннях, за велінням своєї совісті робить свій світоглядний вибір, результати якого стають основою її життєдіяльності, визначають сенс життя, складають мотиваційний каркас її вчинків і поведінки.

Таким чином, у філософській інтерпретації свобода совісті постає як специфічно вибіркова й узгоджена активність свідомості, совісті та волі індивіда, що спрямована на його самовизначення в духовній реальності щодо межових життєвосмислових засад свого буття.

Духовне (в тому числі й світоглядне та релігійне) самовизначення особистості повноцінне і вільне лише тоді, коли воно за своєю внутрішньою сутністю не спричинене зовнішніми силовими спонукальними чинниками. У філософському розумінні свобода совісті виявляє себе як атрибут особистості, як її внутрішня даність. Зауважимо, що визнання свободи совісті - це визнання (повторимо) цінності особистості, її духовного суверенітету, її підзвітності в контексті самовизначення лише своїй совісті, а для віруючої людини - і Богу, зв'язок з яким є для неї сенсом і метою життя.

Узагальнюючи, можна сказати, що у філософському аспекті розгляду свобода совісті - це й умова і результат "самості" особистості, це - ствердження і самовияв її власного "Я". Філософське визначення

поняття "свобода совісті" дає відповідь на питання, що це за феномен, в чому його сутність, специфіка й світоглядні засади. Це визначення розкриває також його людиномірність.

/ Свобода совісті як ідея і як поняття виникла за певних соціальних та історичних умов, пройшла складний, тернистий шлях свого формування, розвитку і утвердження: від віротерпимості, суспільного визнання допустимості права на вільний вибір релігії, того чи іншого віросповідання до права особистості на свободу свого волевиявлення щодо вибору тих чи інших світоглядних (релігійних або арелігійних) парадигм, орієнтирів, цінностей.

Відомо, що історично, в практичному і науковому вжитку поняття "свобода совісті" конституювалося як **категорія права** в ході буржуазних революцій XVIII -XIX століть. Теоретично воно було обґрунтоване в працях ідеологів буржуазії, що народжувалася, а саме: Т.Мора, Ш.Бодена, Н.Монтеня, Б.Спінози, П.Бейля, Ж.Мельє, Т.Гоббса, Д.Толанда, А.Коллінза, Д.Локка, які справили значний вплив на розвиток уявлень про свободу совісті в її правовому прочитанні.

Зауважимо, що в політичній і правовій науці "свобода совісті" була сформульована не як потреба цих наук, а як гостра (хоча політично й ідеологічно забарвлена) потреба реального життя людей, суспільства, релігійних організацій, певних конфесійних течій.

*В правовій інтерпретації за своєю суттю поняття "свобода совісті" виявляє соціальну природу цієї свободи, розкриває її зміст, практичне виповнення в контексті прогресивних і негативних тенденцій історичного розвитку тієї чи іншої держави. 'В цьому аспекті вона постає, з одного боку, як результат колективної та індивідуальної реакції на факти переслідувань, насилля щодо віруючих, інаковіруючих, невіруючих, що мали місце протягом історії релігійно-деференційованого суспільства в системі відносин "держава-релігія", "Церква-людина", а з іншого - як важливий принцип розв'язання цих проблем, а також як правова гарантія унеможливлення насилля, примусу у справах совісті.

В кожну історичну епоху рівень повноти вияву і, передусім, практичної реалізації свободи совісті був узалежнений від змісту та характеру суспільних відносин, рівня розвитку продуктивних сил конкретного соціуму, від тих потреб та завдань, які поставали перед ним, а також від інтересів того чи іншого класу релігійних організацій, партій, навіть світоглядних уподобань окремих правителів.

Правовий аспект свободи совісті характеризує сукупність юридичних норм, які регулюють суспільні відносини в процесі практичної реалізації особистістю свого права на свободу совісті. Відзначимо, що остання може бути об'єктом цих норм лише в процесі

самореалізації особистості, тобто в своєму публічному, суспільному вияві і там, де "силове поле" дії свободи совісті одного "Я" перетинається з "силовим полем" дії свободи совісті іншого "Я". Право тільки визначає межі, можливості і гарантії зовнішнього, реалізаційного вияву свободи совісті. Право передбачає створення в суспільстві таких демократичних умов, такого комплексу економічних, політичних та юридичних можливостей, які давали б можливість людині вільно й повноцінно самореалізуватися в системі установок, координат свого світоглядного вибору.

Юднак право не може регулювати процес світоглядного вибору. Скажімо, для релігійного самовизначення особистості свобода совісті як право є формально зовнішнім. Іншими словами, розумова діяльність, думка людини, сфера її совісті, які не виявляють себе у певних діях, вчинках, поведінці, не є предметом права і не регулюються ним. Кожна людина має сама визначити форми, способи, шляхи пізнання істини, суті трансцендентного, форми свого єднання з Богом. Вона від народження має право бути вільною, суверенною і незалежною у виборі і захисті своїх ідей, переконань, суджень, свого погляду на світ, сенс і призначення людського життя. Це - справа її совісті. Сфера совісті - це приватна сфера особистості. Держава не повинна втручатись в цю надто дуже тонку і делікатну царину людського буття.

Відтак совість у кожної людини вільна отологічно. Держава не дає і не "дарує" права на свободу совісті, вона лише окреслює правовий простір, у якому, наприклад, віруючий індивід мав би можливість вільної самореалізації згідно з вибором своєї совістіу

Коли йде мова про **релігієзнавче осмислення** свободи совісті, то передусім маємо нагадати, що склалася традиція рефлексії цього поняття в його правовому вимірі, а саме в контексті свободи вибору релігії і законодавчо з врегульованих можливостей його практичної реалізації. Тобто йдеться про правові основи свободи індивіда у ставленні до релігії, його самовизначення і самореалізації в рамках сакрального чи секулярного простору буття. Часто в цьому зв'язку вживається термін "свобода релігії". Логічно виникає тоді питання щодо співвідносності понять "свобода совісті" та "свобода релігії".

'Свобода совісті в релігієзнавстві розглядається як синтезуюча категорія, яка має свою структуру, розкриває свій зміст через осмислення цілого ряду інших понять - компонентів цієї структури. Структурно до синтезуючого поняття "свобода совісті" входять такі поняття, як "віротерпимість", "свобода релігії¯", "свобода віросповідання", "свобода в релігії¯". Це - вихідні поняття, які є елементами структури свободи совісті, а відтак імпліцитно містять у собі принципи свободи совісті. Саме

осмислення змісту цих понять в їхній співвідносності дає можливість проникнути в сутність свободи совісті в релігієзнавчій її експлікації. *г*<-

2. Свобода релігії, свобода віросповідання, свобода церкви, свобода в релігії

В зарубіжній філософській, юридичній, релігієзнавчій, а тим більше теологічній літературі, присвяченій проблемам свободи совісті, останню часто розуміють як свободу релігії, як свободу віросповідання або ж як свободу церкви. Нерідко ці поняття подаються як тотожні.

Не виходить за рамки свободи релігії законодавче (конституційне) визначення свободи совісті в законодавчо-нормативних актах багатьох держав.[1]

Поняття "свобода совісті" звужується в даному випадку до поняття, що характеризує лише правовий простір забезпечення свободи релігії. Зрозуміло, що такий підхід до визначення свободи совісті виключає з її змісту свободу на вільну думку щодо релігії, свободу від релігії, свободу ЇЇ заперечення. Свобода релігії- це по суті свобода релігійної совісті.

"Свобода совісті" й "свобода релігії"" - поняття взаємопов'язані, але не тотожні. Якщо перше поняття охоплює своїм змістом широку сферу духовного, світоглядного буття людини, в якій вона самовизначається і самореалізується, то друге - "свобода релігії"" - постає як свобода вибору і самоствердження індивіда лише в системі релігійних координат. Свобода релігії в даному контексті постає як свобода вибору релігії, як свобода віросповідання, відправлення релігійного культу. Вона характеризує правові, економічні, суспільно-політичні можливості й гарантії щодо вільного релігійного самовизначення, самореалізації особистості, незалежного функціонування релігійних організацій та їх інститутів.

Відтак можна сказати, що свобода совісті, як релігієзнавчо-правова категорія саме в предметному полі свого вияву - ставленні людини до релігії -повною мірою розкриває свою сутність через поняття "свобода релігії", яке по суті містить у собі всі аспекти свободи совісті: самовизначення особистості у сфері релігійного світогляду, релігійних ціннісних орієнтацій, а також її самореалізації в системі свого релігійного вибору. Структурно поняття "свобода релігії"" має два основних компоненти - **"свобода віросповідань" і "свобода церкви".**

'Див.: Конституции зарубежных государств.- М, 1996; Савельвев В.Н. Свобода совести: история и теория.- М., 1991.-С.121-125.

Свобода віросповідання є складовою структури свободи совісті і постає як свобода вибору релігійного світогляду (віросповідання). Вона виявляє себе як внутрішня здатність особистості до релігійного самовизначення, як право на вибір тієї чи іншої релігійної парадигми, а також як право самореалізації у "силовому полі" дії цієї парадигми. Іншими словами, поняття **"свобода віросповідання"** характеризує внутрішню здатність особистості, а також її правові можливості вільно без зовнішнього тиску і примусу дотримуватися принципів будь-якої релігії, віросповідання - предмета свого самовизначення; вільно відправляти - публічно чи приватно - релігійний культ, вільно змінювати свої релігійні уподобання. Свобода віросповідань передбачає рівність перед законом як віруючих, так і різних конфесійних напрямів, до яких вони належать.

Загально відомо, що релігія є такою сферою духовної життєдіяльності особистості, де її суспільний характер виявляється найбільш рельєфно. Тому не може бути й мови про свободу буття релігії там, де поряд з індивідуальною релігійною свободою (свобода віросповідань) відсутня можливість колективного сповідування релігії, здійснення культових дій, ритуалу тощо. Тут вже йдеться про поняття **"свобода церкви".** Воно характеризує соціально-правові можливості функціонування в державі церкви, релігійних громад, релігійних об'єднань віруючих. Якщо свобода віросповідання - це вид індивідуальної свободи, то свобода церкви - це тип свободи суспільної. Поняття "свобода церкви" тісно пов'язане з поняттям "свобода совісті", однак не є елементом її структури.

Релігійна організація, як вільне утворення громадян-одновірців, має свою внутрішню структуру, статут, який регламентує не тільки проблеми, пов'язані із сповідуванням релігії, культовими діями, а і питання дисципліни, норми поведінки віруючих, а також проблеми, які далеко виходять за суто релігійні рамки.

Поняття "свобода Церкви" включає структурно і свободу створення, управління, функціонування релігійних організацій, свободу господарської, фінансової їх діяльності тощо. Релігійні об'єднання, асоціації, вступають у певні відносини з державними, світськими організаціями, з релігійними організаційно оформленими структурами інших конфесійних напрямів. Ці відносини також є елементом "силового поля" дії "свободи церкви".

Таким чином, "свобода церкви" - поняття, яке відображає ступінь автономності, незалежності внутрішнього устрою, структури управління релігійного об'єднання, його правовий статус, можливості реалізації завдань, заради яких воно й створювалося.

Розглядаючи категорію **"свобода релігії",** осмислюючи її сутність через поняття "свобода віросповідання" і "свобода церкви", варто звернути увагу читача ще й на поняття **"свобода в релігії".** Це -специфічне релігієзнавче поняття, яке практично не вживається в науковому обіході. Воно характеризує міру (межу) свободи, яку допускає, скажімо, те чи інше віросповідання для своїх адептів у справі реалізації віросповідної практики, тлумачення тих чи інших положень свого релігійного вчення. Отже, йдеться про рівень свободи віруючого в організаційно оформленому просторі його релігійного вибору.

"Свобода в релігії" є важливим аспектом свободи совісті віруючої особистості в предметному полі "Церква - віруючі". Практично вона виявляє себе у можливості для віруючого індивіда вільно самореалізовуватися в релігійному колективі в рамках певних приписів без втручання як одновірців, так і керівників релігійної громади чи інших інституцій віросповідного напряму.

Реалізація принципів свободи в релігії в рамках тієї чи іншої конфесії є надто проблематичною. Історія релігії масою фактів засвідчує, що та чи інша Церква, віросповідний напрям дуже нетерпимо ставляться до будь-яких спроб з боку віруючих проявляти свободу думки щодо повчань авторитетів церкви, окремих положень віровчення. Відомо, що в ранньому християнстві такі спроби сприймалися як єретичні, а віруючі, які допускали релігійне вільнодумство, жорстоко переслідувалися.

Висновок тут однозначний: протягом всієї своєї історії практично кожна Церква, віросповідний напрям, конфесія ревно оберігали своє віровчення, не допускали (часто під загрозою смерті) спроб їх вільного осмислення і тлумачення з боку своїх прихильників. При всіх позитивних змінах і сьогодні релігійні організації практично не допускають якихось елементів свободи в релігії для своїх вірних.

3. Свобода совісті й толерантність

В структурі означених вище понять, які тією чи іншою мірою розкривають сутність і зміст релігієзнавчої категорії "свобода совісті", надзвичайно важливим є поняття "толерантність" ("терпимість").

Проблема толерантності тісно пов'язана з проблемою свободи взагалі і свободи совісті зокрема. Вона є фундаментальною основою, необхідною умовою утвердження ненасильства в справах віри. М.Ганді співвідносив її з принципами свободи совісті. "Істина, - писав він, -криється в серці кожної людини, там її й слід шукати... Ми не маємо

права примушувати інших діяти згідно з нашим баченням істини".[1]

Захист власного вибору, самовизначення, суверенітету в релігійній, світоглядній сфері вимагає від індивіда поваги до вибору інших. Таким чином, проблема терпимості до інших, скажімо, релігійних орієнтацій, точок зору підпорядковується проблемі принципового самовизначення суб'єкта у духовній сфері, утвердження своєї життєвої позиції. Толерантність сприяє свободі вияву вільної совісті індивіда і можливості жити й діяти згідно з її вибором. Отже, вона є не тільки умовою проголошення права на свободу релігійного самовизначення, вибору певних світоглядних орієнтацій, а й своєрідний механізм його реалізації на практиці. Оскільки, толерантність постає як морально-практичний орієнтир поведінки і взаємин різних соціальних агентів - церков, конфесій, віруючих індивідів різної релігійної орієнтації, то це передбачає їх взаємоповагу, свідому відмові від насилля, приниження гідності один одного.

Толерантність має декілька визначальних принципів, які є необхідною основою як свободи совісті, так і її власного повноцінного функціонального вияву. Серед них:

1. Визнання рівності, суверенності, свободи релігії і переконань суб'єктів комунікації. Толерантність у своїй основі зорієнтована на головну вимогу: "визнавати інших рівними тобі самому".[2] Як міжнародно визнаний принцип, він має свою формулу виразу: "All different - all egual" (Всі різні - всі рівні).

2. Визнання права суб'єктів комунікації на власне розуміння істини, на власну правду, життєву й інтелектуальну позицію, світоглядні та релігійні орієнтири, цінності. При цьому їхня культурна, світоглядна, релігійна своєрідність розглядається як їх гідність. Водночас визнається цінність плюралізму і плюралізм як цінність. Цей принцип коротко можна виразити правилом античності: "De gustibus non (est) disputandum" (Про смаки не сперечаються).

3. **Безумовна відмова** від монополії на істину, відкритість та повага до інакшості. Претензія на виключне володіння істиною, скажімо, в релігійному контексті, веде зрештою до релігійної нетерпимості. З борцями за віру, як справедливо наголошував К.Ясперес, "домовитися неможливо".

Якщо аналізувати толерантність на індивідуальному рівні, то виявиться, що вона постає як особливий умонастрій, життєво-психологічна установка, яка дозволяє бачити в іншому (конфесійному,

[1] Див.: Кур'єр ЮНЕСКО. - 1992. - № 8. - CI 8.

[2] Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет.- Т.2.- М., 1973.- С.71.

індивідуальному) "Я" цінність, рівнозначну власному "Я". В такому контексті толерантність - це внутрішнє подолання нетерпимості до "чужого" на рівні власної совісті, а водночас і повага до тієї частини правди, істини, яку захищає інше "Я". Толерантність у своїй сутності виявляє себе не в прагненні досягти єдності у поглядах, скажімо, суб'єктів міжконфесійних відносин, а постає як вияв зваженості, неупередженості, як усвідомлене визнання права на існування "чужої правди", іншого бачення проблем і світосприймання, шлях до осягнення трансцендентного.

Скориставшись думкою французького політика Едгара Пізані, зауважимо, що толерантність - це принцип утвердження культури розмаїття в індивідуальній та суспільній свідомості, а водночас і основа для пошуку компромісу, злагоди. Отже, вона виявляє себе як прагнення єдності в розмаїтті. Цей принцип є дуже важливим в аспекті міжконфесійних та міжцерковних взаємин.

Проте слід зауважити, що далеко не завжди має обов'язковий характер взаємозалежність свободи совісті й терпимості. Життя підтверджує, що індивід реалізує світоглядний і релігійний вибір своєї совісті не завжди однозначно, так само і дії його не завжди передбачають терпимість до поглядів інших людей. Варто наголосити, що в такому аспекті толерантність містить у собі і певну напруженість між усвідомленням суб'єктами взаємин цінності, а то й переваг своїх власних переконань і свого життєвого вибору, й необхідністю визнання права на існування альтернативних світоглядних релігійних та життєвих цінностей. Не випадково англійський філософ Б.Вільямс розглядав толерантність як "незручну чесноту".

Маємо рахуватися й з тим, що якщо вільний, скажімо, релігійний вибір, став переконанням особистості, то він набуває для неї характеру істинності, абсолютності. Інші релігійні погляди, "істини" в цьому контексті оцінюються як помилкові, а відтак до них ставляться не завжди терпимо. Толерантність має межу, "бо терпиме ставлення, скажімо, до переконань інших людей як абсолютний (безумовний) характер моральної вимоги зумовлене вірою в істинність своїх переконань, передбачає нетерпимість, бо істина в певному розумінні нетерпима".[1] Нетерпимість, як відомо, породжує тільки нетерпимість. В своїй основі -це важка, історично давня суспільна недуга. Нетерпимість (як поняття) характеризує певний вектор, зокрема міжцерковних й міжконфесійних відносин, коли одне конфесійне "ми" чи "Я" прагне принизити,

Ющенко Ю. Толерантність як філософсько-світоглядна проблема // Філософ, і соціолог, думка. - 1990. - № 4. - С.54.

"зліквідувати", поставити в "рамки" меншовартості релігійні ідеї, повчання, світоглядні орієнтації інших конфесійних "Ми" чи "Я" на догоду своїм власним релігійним переконанням, уявленням, догмам, розглядаючи це як принцип їх захисту, підтвердження їх абсолютної істинності. Нетерпимість (атолерантність) орієнтовна на заперечення ціннісного, світоглядного, релігійного розмаїття, а нерідко і на насильницький пошук одноманітності. Це чітко проглядається у сфері міжконфесійних, міжцерковних й внутрішньоцерковних відносин в Україні, в яких домінують елементи нетерпимості.

Проблема толерантності в сфері міжконфесійних відносин набула сьогодні у світі зокрема в Україні надзвичайної гостроти і найвищою мірою прагматичного суспільного звучання. Вона постає як важливий принцип, умова, чинник досягнення міжконфесійного, міжцерковного примирення у відносинах окремих церков, конфесій, що діють на теренах України.

Толерантність виступає передусім критерієм оцінки культури міжконфесійних взаємин. Вона можлива лише за умови взаємоповаги, взаємопорозуміння, взаємо поступливості суб'єктів комунікації, їх прагнення до діалогу, пошуку шляхів до залагодження конфлікту. Без толерантності, як принципу взаємовідносин, проблема міжконфесійного примирення неможлива. Зрозуміло, що толерантність не вирішує всіх означених проблем, однак вона "вносить в них дух відкритості" і постає важливою перестороготою на шляху поширення нетерпимості й насилля в міжконфесійному середовищі.

Зауважимо, що в предметному полі державно-церковних і міжконфесійних взаємин толерантність виявляє себе як віротерпимість. Остання є важливим принципом цих відносин. Ідея віротерпимості в історичному контексті поставала в ролі основного родового елементу ідеї свободи совісті. Як уже відзначалось, своєрідною реакцією на релігійну і релігійно-державну нетерпимість було прагнення віруючих, їх спільнот, які піддавались гонінням, добитися толерантного до себе відношення, віротерпимості, права на свободу свого релігійного буття.

Віротерпимість, як поняття, зародилося ще в період гонінь на перших християн. Воно несло в собі ідеї свободи віросповідань, свободи релігії, свободи совісті і значною мірою відображало соціальне, правове становище іновірців у державі з якоюсь офіційно визнаною релігією. Основні структурні елементи цього поняття - це право сповідування будь-якої релігії і право на публічну відправу релігійного культу. Віротерпимість передбачає наявність конфесійної держави або існування в ній якоїсь панівної чи привілейованої релігії. Саме така держава, як це відзначав К.Маркс, постає в ролі церкви, засуджує кожного прихильника

іншої релігії як єретика, ставить кожен кусень хліба в залежність від віри, яка робить догмат єдиним зв'язком між окремим індивідом і його існуванням як громадянина держави.

Віротерпимість потребує обов'язкової санкції закону, оскільки через відсутність такої санкції вона практично неможлива. За своєю сутністю вона може мати різні межі прояву відображати можливість жити на території конфесійне орієнтованої держави, мати свої релігійні переконання, однак із забороною їх публічного вияву. Ймовірна й інша комбінація, коли віруючі прихильники терпимих конфесій мають змогу жити на території держави з пануючою, державною релігією, мати свої переконання і публічно сповідувати їх, однак їх громадські права при цьому надто обмежені в порівнянні з правами адептів пануючої конфесії. Залежно від конфесії можлива й диференційована віротерпимість, як це було, зокрема, в Російській імперії, а сьогодні зберігається в багатьох країнах, де є пануюча, офіційно визнана або ж державна Церква.

Віротерпимість, якщо розглядати генезис її в історичному контексті, має власну логіку розвитку - від простої, інколи тимчасової з боку конфесійне орієнтованої держави поступки інаковірцям до надання їм обмежених громадських прав, дозволу відправляти приватним чином релігійний культ. З розвитком і демократизацією суспільства межі віротерпимості розширюються. Іновірці вже можуть бути урівняні в політичних і громадських правах з прихильниками пануючої релігії, їм надається право повноцінної публічної культової діяльності. Так, віротерпимість переростає в свободу віросповідань, а за умов світської держави - у свободу релігії. Нерідко в основі релігійної терпимості, тобто віротерпимості, лежать суто прагматичні причини політичного, економічного, міжнародного характеру. Цю прагматичну зорієнтованість віротерпимості спостерігаємо, аналізуючи її вияв у Римській імперії, в окремих державах середньовічної Європи і, зокрема, в Росії, де на тлі загальної нетерпимості до іновірців православно орієнтованої держави мала місце відносна терпимість щодо протестантських громад, члени яких переселялися в царську Росію, зокрема на українські території, з Німеччини, Голландії та інших країн Європи.

Проблема віротерпимості і сьогодні є актуальною для багатьох держав світу. Не випадково Генеральна Асамблея ООН в 1981 році прийняла "Декларацію про ліквідацію всіх форм нетерпимості і дискримінації на основі релігії або переконань".[1]

[1] Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций. - К., 1996. -С.75-80.

4. Державні гарантії свободи совісті

Життєздатність декларованих у законодавчих і конституційних актах, принципів віротерпимості, свободи совісті забезпечує держава шляхом створення для цього певних можливостей, умов, а також гарантій їх практичного здійснення. В чому суть цих гарантій? По-перше. Принципи свободи совісті (свободи релігії) мають бути оформлені в законодавчо-нормативному плані, стати принципами Конституції або спеціального Закону тієї чи іншої держави. По-друге, законодавче мають бути закріплені й забезпечені в їх політичному, економічному, правовому вимірі державні гарантії практичного здійснення свобода совісті. Останнє передбачає:

- **забезпечення** в політичному плані демократичних умов, свобод і прав людей. Не може бути повноцінною свобода совісті, коли обмежені інші свободи і права особистості;
- **рівність** громадян незалежно від їх ставлення до релігії. Ніхто не повинен, піддаватися будь-якій дискримінації із-за своїх релігійних чи світоглядних переконань як з боку держави, так і громадських організацій чи окремих осіб;
- **відокремлення** церкви (релігійних організацій) від держави. Це один із засадничих принципів забезпечення і гарантування свободи совісті. Держава не вмішується в діяльність релігійних організацій:
- **відокремлення** школи від церкви, забезпечення світського характеру системи державної освіти в усіх її формах;
- **рівність** усіх релігій, конфесій їх організаційних структур, інститутів перед законом. Забезпечення однакового правового статусу релігійних організацій різних конфесійних напрямів незалежно від часу їх заснування, чисельності їх адептів, географічного походження.

Як державна гарантія, постає також законодавче закріплення механізму реалізації права на свободу совісті, свободу церкви. Зокрема йдеться про права і можливості функціонального вияву релігійних організацій в різних сферах суспільного життя - економічній, соціальній, політичній, побутовій, духовній, про їх право на здійснення

добродійної, культурно-освітньої діяльності.

Як гарантії забезпечення свободи совісті, свободи релігії, свободи церкви постають і законодавче визначені обмеження як для особистості в процесі її релігійної самореалізації, так і для діяльності релігійних організацій. Ці обмеження можуть поставати як необхідні лише в контексті забезпечення громадського порядку, безпеки, здоров'я і моральності населення, захисту прав і свобод інших людей. Саме ці обмеження визначені в міжнародних правових актах, що стосуються

проблем забезпечення і гарантування свободи совісті, свободи релігії.

Рівень забезпечення гарантій свободи буття релігії в тому чи іншому суспільстві характеризує його демократичність і цивілізованість, його ціннісні орієнтації, місце і роль релігії в житті цього соціуму, їх функціональні можливості.

5. Основні пріоритети державної політики щодо релігії та Церкви

Україна, як суб'єкт колишнього Союзу РСР, була позбавлена можливості здійснювати власну політику щодо релігії та церкви. Догматизований марксизм, що упродовж десятиліть був офіційною ідеологією, односторонньо розглядав усі явища, у тому числі й релігію, формував лише негативне ставлення до неї, до її ролі в історії українського народу. Державна влада тих часів діяла за принципом сили і неповаги до переконань і віри людини, вдавалася до насильницьких та незаконних акцій. Націоналізація церковного майна, вилучення церковних цінностей, масова руйнація храмів, адміністративно - командні методи утвердження атеїзму у свідомості людей супроводжувалися терором та репресіями проти духівництва, насиллям над віруючими.

Здобувши незалежність, Українська держава засудила незаконні дії тоталітарної влади, стала на шлях цивілізованих взаємин між Церквою і державою. Одним із перших її законодавчих актів став Закон "Про свободу совісті і релігійні організації". За короткий час, буквально із нульової відмітки в сформоване конституційно-правове поле державно-церковних відносин, яке з основних параметрів відповідає міжнародним критеріям і стандартам. Питання власності, підприємництва, землекористування релігійних організацій, трудових відносин у них, альтернативної військової служби, плати за землю врегульовані чинним законодавством. Відтак, долаючи завали у сфері релігійно-церковного життя, що дісталися у спадок від минулого, держава йде курсом реального забезпечення свободи совісті - свободи вільного вибору релігії, світогляду, свободи бути віруючим чи вільнодумцем, надання усім конфесіям рівних прав і можливостей.

Релігійне життя України сьогодні - складна система взаємин, взаємодії та взаємовпливів канонічно і організаційно структурованих суб'єктів, об'єднаних за світоглядно-віровизнавчими ознаками. Ця система не є ізольованою і самодостатньою. Вона імплантована в загальну структуру суспільного життя і розвивається під впливом соціально-економічних та політичних процесів, що відбуваються в Україні на перехідному етапі її розвитку. Тому природнім є і те, що релігійне життя, як складове суспільного, з одного боку, є сукупністю універсальних, загальнодержавних, а з іншого - специфічних регіональних ознак і особливостей. Таке поєднання є діалектичним: загальнодержавні та регіональні

компоненти в одних випадках, взаємодіючи між собою, формують систему гармонійного, взаємозбагаченого існування, а в інших - вступаючи в суперечність, призводять до відчуження та розмежування в релігійному середовищі.

Гармонізація міжконфесійних відносин, як кінцева мета державно-церковної політики, ставить на порядок дня визначення основних пріоритетів держави в галузі релігійно-церковного життя. Більше того, у відносинах між державою і церквою, а також у взаєминах між конфесіями виникає чимало проблем, які вимагають законодавчого врегулювання. Це, з одного боку, зумовлює необхідність ініціювати зміни до діючого законодавства щодо релігії та церкви, з метою якомога повнішого врахування реалій сьогодення, а з іншого - чітко окреслюють нагальну потребу в розробці відповідної концепції, яка б визначала стратегію становлення державно-церковних відносин в Україні на ближню і більш віддалену перспективу, основні пріоритети державної політики щодо церкви, механізми їх реалізації і, врешті-решт, стала б своєрідним базисом подальшої законодавчої, нормативної та практичної роботи.

Визначення пріоритетів держави в галузі державно-церковних відносин не є втручанням у внутрішні справи релігійних організацій. Воно базується на такому розумінні принципу відокремлення Церкви від держави, який враховує специфіку Церкви, але витрактовує її не лише як виключно сакральну інституцію, а й як суспільний інститут, що має такі сторони діяльності, розвиток яких повинен корелюватися з інтересами держави і народу, а відтак, у разі потреби, регулюватися інтегральним суспільним інтересом - державою, без найменшого втручання у догматичні, віросповідні чи обрядові сторони життя Церкви.

Якщо говорити про методологічні засади концепції державно-церковної політики, а ними безумовно є принципи, на підставі яких вибудовуються основні пріоритети державної політики, то вони базуються на відповідних конституційних положеннях, визнаних Україною нормах міжнародного права. А відтак Україна дотримується тих основоположних принципів, які є атрибутом демократичного суспільства, а саме:

- Церква відокремлена від держави, а школа - від Церкви, жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова;
- кожна людина має право на свободу світогляду і віросповідання, вільного вибору ставлення до релігії;
- кожна людина має право сповідувати будь-яку релігію у прийнятний для неї спосіб, безперешкодно вести релігійну діяльність;
- держава не втручається у законну діяльність релігійних організацій, надає їм всебічне сприяння;
- Церква стоїть поза політикою, священнослужителі та віруючі беруть участь у політичному житті нарівні з усіма громадянами;

- усі конфесії та віруючі в Україні рівні перед законом і мають право на однаковий захист законом;

-право на свободу віросповідання, діяльності релігійних організацій підлягає лише таким обмеженням, які відповідно до Конституції України та норм міжнародного права є необхідними в демократичному суспільстві та встановлені законом.

При цьому принципово важливим є те, щоб держава чітко окреслила свої зобов'язання перед Церквою, коло тих повноважень, які є сферою її компетенції, що зробить її політику щодо Церкви прозорою, відкритою для суспільного загалу. Зокрема, йдеться про те, що держава:

- визначає основні пріоритети своєї політики щодо Церкви;

-сприяє розвиткові релігійної самобутності української нації, всіх корінних народів і національних меншин України, що є однією з передумов становлення в Україні громадянського суспільства;

-поважає традиції та внутрішні настанови релігійних організацій, якщо вони не суперечать чинному законодавству України, забезпечує повноцінний правовий і соціальний статус церкви, сприятливі умови для її діяльності, захищає права і свободи віруючих та їх релігійних організацій;

-сприяє встановленню відносин взаємної релігійної та світоглядної терпимості і поваги між громадянами, які сповідують релігію або не сповідують ніякої релігії, між віруючими різних віросповідань та їх релігійними організаціями.

Сьогодні у світі є різні типи державно-церковних відносин. Не вдаючись до їх аналізу, відзначимо, що за часів СРСР Церква теж була відокремлена від держави, проте остання втручалася у внутрішні справи Церкви, обмежувала простір її канонічної діяльності, а сама Церква посідала маргінальне становище в суспільстві. Принципова новація майбутнього проекту концепції полягає у тому, що держава і Церква визначаються як рівноправні суб'єкти державно-церковних відносин, кожен з яких діє у сфері своєї компетенції, взаємно підтримуючи один одного. При цьому релігійні організації діють у правовому полі держави, держава не втручається у справи Церкви, забезпечуючи свободу релігії, свободу Церкви. Саме такий принцип визначає характер державно-церковних відносин у багатьох цивілізованих країнах світу, зокрема, в США та Франції, він має стати визначальним і для України.

Якщо в загальних рисах окреслити основні пріоритети державної політики України щодо релігії та церкви, то ними є:

- забезпечення конституційного положення про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви, рівноправність усіх офіційно діючих в Україні релігій та права громадян на свободу совісті. Мабуть не треба доводити, що чіткі правові принципи і процедури дають змогу створити надійні механізми захисту прав віруючих, законних інтересів релігійних організацій, уникнення

конфліктних ситуацій на релігійному грунті. При цьому вдосконалення законодавчої та іншої нормативної бази буде здійснюватися передовсім шляхом відпрацювання юридичних механізмів розв'язання питань, які виникають у відносинах між державними і релігійними структурами, а також між різними релігійними організаціями;

-сприяння релігійним організаціям у виконанні їхніх статутних завдань, участі Церков у служінні, що має неабияке соціальне значення. Йдеться, зокрема, про зміцнення моральних підвалин суспільства, розвиток милосердницької, доброчинної діяльності тощо. Зрештою, йдеться не тільки про употужнення церковного служіння в інтересах українського суспільства, але й поступове "витягування" релігійних організацій з насиченої небезпечними елементами зони політичного напруження, подальше перебування в якій, у міру розвитку процесів соціально-політичної диференціації та конфесійного розшарування, реально загрожує перетворити Церкви на партії;

- подолання дестабілізуючих впливів Церкви на суспільство, деполітизація релігійного середовища. Йдеться у тому числі і про те, щоб блокувати спроби партій, рухів та інших політичних формувань від використання релігійно-інституційних структур під час виборчих кампаній тощо.

Зрозуміло, деполітизація релігійного життя не означає, що держава не зацікавлена в притаманних Церкві функціях моральної опозиції, критики окремих аспектів соціальної політики державних органів. Реалізація цих функцій релігійними організаціями, особливо за умов транзитного стану суспільства, спонукає державу до корекції політичного курсу, певною мірою мінімізує негативні соціальні і соціально-психологічні наслідки економічних реформ і тому відповідає інтересам країни.

Нарешті, об'єктом державної політики щодо релігії та Церкви має стати сприяння розвитку релігійної самобутності корінних народів та національних меншин, їх взаємин з одновірцями за кордоном.

Державна політика стосовно цих організацій має спрямовувати на розвиток їхньої власної релігійно-інституційної інфраструктури; мінімізацію вирішальної залежності від закордонних центрів, а також недопущення перетворення конфесійного чинника на знаряддя етнічного й територіального сепаратизму; залучення згаданих релігійних організацій у процес динамізації взаємин України з їхніми етнічними країнами і вирішення питань про українську діаспору в цих країнах.

Коротко кажучи, це саме ті підвалини, на яких можливе відродження Церкви, стабілізація релігійної ситуації, а зрештою, утвердження громадянського миру і злагоди в суспільстві.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкрийте зміст категорій "свобода совісті", "свобода релігії"", "свобода віровизнань", "свобода церкви", "свобода в релігії".
2. Розкрийте зміст вживаного в Конституції України поняття "свобода світоглядів".
3. Що включає в себе свобода буття релігії, зокрема її індивідуальний зріз?
4. В чому має виявлятися толерантність міжконфесійних відносин?
5. В яких формах держава може поставати гарантом свободи совісті?
6. Які пріоритети державної політики України щодо релігії та Церкви?

Тематика рефератів

1. Структура свободи совісті.
2. Специфіка філософського і правового розуміння свободи буття релігії.
3. Свобода релігії і свобода віровизнань: спільне й відмінне.
4. Толерантність як принцип міжконфесійних відносин.
5. Державні гарантії свободи віровизнань.

Рекомендована література

1. Бабій М.Ю. Свобода совісті: філософсько-антропологічне і релігієзнавче осмислення. - К.,] 994.
2. Модели церковно-государственных отношений стран Западной Европы и США. - К., 1996.
3. Про свободу совісті, релігії і переконань. - К., 1996.
4. Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. - К., 1998.
5. Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. - К., 1999.
6. Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. - К., 1996.
7. Свобода совести, вероисповедания и религиозных организаций.- К., 1996.

РОЗДІЛ V РЕЛІГІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Тема XXV СТАТИСТИКА І ГЕОГРАФІЯ СУЧАСНИХ РЕЛІГІЙ

Релігійна статистика - одна з найскладніших галузей визначення кількості віруючих як для науковців, так і для самих церков. Є церкви, які з точністю до одиниці можуть назвати кількість своїх вірних. Це, як правило, протестантські церкви, в яких існує строге членство. Проте більшість церков лише приблизно визначають своїх прибічників за кількістю хрещень, сповідань, присутніх на богослужіннях тощо. Деякі церкви включають до своїх вірних всіх, в тому числі й дітей, інші ж - лише так званих повних членів, послідовників певного віку. Як правило, церковна статистика тенденційна і прагне завищити реальні показники.

1. Кількісні показники сучасних релігій

Статистичний облік конфесійної структури суспільства існує в небагатьох країнах, оскільки вважається, що держава, рахуючи вірних, порушує принцип свободи совісті. Навіть в тоталітарних країнах при проведенні будь-яких переписів, як правило, не зазначається віросповідна належність їх мешканців. Будь-які статистичні дані страждають на неточність хоч би тому, що в поліконфесійному середовищі важко віднести вірних до якоїсь певної конфесії. Як бути, скажімо, з "просто християнами", які фіксуються і як християни, і як православні, і як прихильники УАПЦ. В цьому випадку їх рахують тричі. Хрестоматійним є випадок з Японією, де віруючих (за переписом) виявляється вдвічі більше, ніж населення країни. Оскільки вони одночасно відносять себе до сінто як національної традиції і до якоїсь конкретної конфесії християнського чи буддистського толку.

Карта поширення різних релігій засвідчує те, що з шестимільярдного населення планети десь 4,5 млрд. віруючих.[1]

З них, за даними Всесвітнього Євангелізаційного Руху (Global Evangelization Movement), 2 млрд. - християни, тобто ті, хто приймає якусь форму християнства. Загальна кількість членів християнської Церкви складає

На початок 90-х років віруючих нараховувалося 4 345 541 тис. (пораховано за табл. "Чисельність віруючих сучасних релігій" // Павлов С, Мезенцева К., Любіцева О. Географія релігій. - К., 1998. - С.428).

1,898 млрд., з яких 1,3 млрд. регулярно відвідують храми.[1]

Крім християн і 900 млн. невіруючих та атеїстів, в світі нараховується 1,3 млрд. мусульман, 900 млн. індуїстів, 350 млн. буддистів, 225 млн. прихильників китайської традиційної релігії, 190 млн. сповідників примітивно-туземних (місцевих) культів, 18 млн. сикхів, 15 млн. іудеїв, 102 млн. сповідників нових релігій та багато інших.[2]

Найбільше християн проживає в Європі та Америці, де кількість громад і парафіян дещо стабілізувалася, а їх приріст складає відповідно 2 і 16 відсотків. Помітно зростає кількість християн у Східній Азії за рахунок Китаю, де приріст становить 500 %. Продовжує збільшуватися кількість християн в Латинській Америці та Африці. За оцінками експертів до 2006 року темпи зростання християн у світі загалом збережуться, але в Європі - території традиційного поширення християнства - очікується все ж зменшення християн десь на 2 %, що пов'язано переважно із демографічними проблемами різних частин світу.

Християнство за своїми конфесійними визначеностями багатовимірне. В 1980 році в світі існувало 1.720.000 церков, які належали до 20.800 різних течій.[3] Обидві цифри зросли за останні два десятиліття десь на 17-20 %.

Серед трьох основних гілок християнства також відбувся певний геополітичний розподіл. Так, католики переважають в Західній Європі, Америці, протестанти - в Центральній і Північній Європі та Америці, а православні - у Східній Європі.

Своїм зростанням християнство в основному зобов'язане п'ятидесятникам і харизматичним рухам. Якщо в 1980 році послідовники цих течій складали 11 % від усього християнського населення, то на кінець століття їх вже біля 25 %. На сьогодні їх нараховується 482 млн. і десь біля 680 млн. - це їхні потенційні віруючі.

Іншими словами, темпи зростання чисельності християн перевищують темпи зростання населення Землі. Дослідники підрахували, що між 1980 і 1993 рр. кількість парафіян в християнських Церквах у середньому збільшувалася на 92 тис. в день [5]. Зрозуміло, що наведені середні цифри різняться від континенту до континенту. Так, в Європі проживає приблизно 550 млн. християн, в Латинській Америці - 450, в Північній Америці - 320, в Африці - 350, в Південній Азії - 180, Східній Азії - 126, в Океанії - 20.[6] І перспектива у

' Христианский мир. - 2000. - № 9.

"Див.: Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents // www.Adherents.com/Religions_By_Adherents.html (остання модифікація 12.06.2000)

[3] Религии мира. - М., 1996. - С.384.

[4] Християнский мир. - 2000. - № 9.

[5] Религии мира. - С. 384.

[6] Див.: Worldwide adherents of all Religions by six Continental Areas // www.zpub.com/un/pope/relig.html.

християнських церков тут різна.

Але серед всіх віруючих в світі християн тільки третина. На другому місці за кількістю знаходяться мусульмани, які панують в Африці й Азії. На сьогодні майже кожний п'ятий в світі - мусульманин. Щорічні темпи зростання мусульман в останні десятиліття склали в середньому 35-40 %. Цей ріст пов'язаний насамперед із економічним та демографічним бумом, який переживає ісламський світ. Але і він потребує кореляції, до чого активно залучається духовенство. Серед мусульман більшу частину складають суніти, яких біля 90 %. Решта - це шиїти та різні ісламські секти.[1]

Компактно на релігійній карті світу розташовані послідовники індуїзму, які займають територію Індостану. Будучи за своєю кількістю третіми в світі і складаючи 16 % від кількості всіх віруючих," індуїсти на найближчу перспективу втратять свій потенціал на кількісне зростання. Передбачається, що приріст їх до 2006 року становитиме лише 7%. Індуїзм буде поширюватися лише в своєму етнічному середовищі і не вийде за межі національних кордонів Індії. На цій же території існують інші індійські релігії - джайнізм та сикхізм. Останній, за прогнозами, буде зростати помітними темпами (десь 50 % за десятиліття).[3]

Незважаючи на кризу, в якій перебуває нині буддизм, він має сьогодні 350 млн. своїх послідовників. І хоча передбачається його кількісне зменшення до 2006 року на 6 %, все ж в країнах свого традиційного поширення буддизм має сильні позиції. Це - країни Південно-Східної Азії, Тибет. 60 % буддистів належить до махаяністичної традиції, а 40 % - до тхеравадичної (хінаяни) та інших шкіл в буддизмі.[4]

Особливою країною з релігійного погляду є Китай, де дивовижно переплелися традиційно китайські вірування, буддизм, християнство, секулярні релігії. Дані про.кількість віруючих в Китаї коливається від 225 до 600 млн.[5]

На карті світу величезні території належать так званим первісним релігіям і культам (плем'яним, тубільним релігіям). Поширені вони переважно в країнах Африки, Океанії, Латинської Америки. Проте щільність населення там дуже низька, тому є сенс говорити приблизно про 200 млн. їх послідовників, кількість яких постійно зменшуватиметься.

Відносно невеликими за своєю чисельністю є послідовники сінто та іудаїзму (відповідно 31 і 17 млн. осіб). Вони проживають переважно у місцях

' Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents

[2] Там само.

" Религии мира. - С.386.

[4] Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents.

[5] Див.: Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents; Религии мира. - С.428.

концентрації японців та євреїв.[1]

Дуже обмеженим географічним простором володіють зороастрійці, які є нащадками колись поширеної, а пізніше майже знищеної етнічної релігії давніх іранців - парсів. їх нараховується (за різними джерелами) від 150 до 250 тис.

Важко визначити географічні межі нових релігій, оскільки вони виникають або в рамках уже традиційно існуючих як їх модернізований варіант, або на стику декількох релігійних традицій, а тому є трансконтинентальним явищем. Але останнє набирає обертів. Якщо за 1980-1993 рр. їх приріст склав 33 %, то на наступні 13 років передбачається зміна бік їх збільшення аж на 67 %.'

Існує багато інших релігій, послідовники яких складають лише 3 % [3], їх кількість постійно зменшується.

Не всі статистичні дані можна прийняти безумовно, оскільки в них є певні (часто об'єктивно зумовлені) похибки, але вони все-таки подають картину наявних релігійних традицій та кількості їх послідовників.

2. Поширення релігій у світі

Релігійна карта світу - це результат тривалого релігієпроцесу. Як же він розгортався на окремих континентах і яку конфесійну конфігурацію визначив для різних частин світу?

Європа, де сьогодні проживає біля 800 млн. осіб, складається приблизно з 40 держав, надто відмінних за своєю історією, традиціями, культурою. Поділяючись на західну та східну, північну, центральну та південну, Європа - це не просто сума країн, що тут розташовані. Вони всі пов'язані між собою і спільною історією, і спільним сьогоденням, і спільним майбутнім. Не останню роль в цьому відігравав й відіграє релігійний чинник, який додатково єднає Європу. Спільність визначається єдиною християнською традицією, в лоні якої лежить переважна більшість європейських країн та їх населення.

Історію появи і поширення релігій в Європі неможливо відірвати від загальноцивілізаційного розгортання європейських процесів. Європа - це відносно стара частина світу, хоч і не належить до колиски людства. Не будучи найдавнішим середовищем для заселення, Європа десь за 700 тис. років до н.е. пізнала перших людей. В різних частинах Європи збереглися залишки давніх цивілізацій, за якими можна датувати появу і перших релігійних вірувань європейців. Вчені й досі сперечаються щодо нижньої часової межі появи релігії, але неандертальська Європа - це, без сумніву, Європа віруючих людей. Люди

Географія релігій. - С.428. Религии мира. - С.386. ' Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents.

курганів, творці мегалітів, егейська цивілізація - це давні свідки та учасники релігієгенезу на території давньої Європи. Падіння микенського світу означало появу нової ери в історії Європи - залізної епохи, що визначила і постання класичної Греції (Афін і Спарти), і войовничої Македонії. Еллінізм в культурі, зокрема в релігії, замінився державністю Римської імперії, яка в історії Європи зіграла особливу роль. Римляни на мільйони людей поширили свій життєвий уклад, культуру, рабство, зруйнувавши звичне й патріархальне життя багатьох народів. Рим утвердив державні порядки і державний устрій по всій Європі, латина - мова римлян - стала основою багатьох європейських мов. Римляни експортували і свої релігійні переконання, які, як і в інших сферах життя, витісняли автентичні віри, чим підготували поширення і прийняття європейцями нової світової релігії - християнства.

В історії формування релігійного обліку Європи можна виділити два основних етапи: дохристиянський, коли в результаті синтезу та відбору сформувалися більш або менш розвинуті й досконалі основні язичницькі системи різних європейських етносів, і християнський. Європа до Різдва Христового - це частина світу, де були сформовані два типи язичництва, які мали свою специфіку, що визначалася специфікою культурного розвитку двох її частин: середземноморської (Греція, Рим) та Центральної, Північної й Східної (інші країни). Язичництво Греції і Риму вирізнялося системністю, ієрархічністю, розвинутою міфологією, зафіксованою в багатьох писемних пам'ятках, а відтак - мало якусь елітарність. Язичництво давніх германців, слов'ян та інших народів подібне простолюдності, хоч і там є напрочуд багаті на події народні епоси, в яких частково збереглася інформація про дохристиянську Європу. Але ця дуальність в язичницькому розвитку Європи була подолана християнізацією, яка, в свою чергу, повторила дуалістичні тенденції в поширенні вже самого християнства.

Багато науковців і богословів початок всіх подій в європейській історії пов'язують із прийняттям християнства. На думку відомого історика А.Тойнбі, саме християнство згуртувало розрізненні варварські общини, проникнувши в Європу невдовзі після свого виникнення. Але на перших порах вплив цієї релігії був незначний і ареал поширення обмежувався переважно Середземномор'ям.

На формування релігійної карти Західної і Центральної Європи значно вплинули етно- й державотворчі процеси, що відбувалися на теренах Римської імперії. В 284 році вона була поділена на Східну й Західну, в кожній з яких існували свої намісники. 395 рік закріпив поділ імперії на дві частини, визначивши їх центри в Константинополі та Римі. Час з 400 по 1000 рік в історії Європи прийнято вважати темними віками, наповненими війнами, набігами варварів, але саме тоді тут і відбувалися величезні зміни. На карті Європи з'явилися нові народи, сильні й самостійні королівства, які з часом переросли в незалежні держави. Фактично християнська Церква і нові королівства заклали

основи сучасної Європи. Буквально за якихось сто років — за п'яте століття - на місці західної частини Римської імперії утворилися нові структурні одиниці: англи і сакси утворили свої королівства, франки об'єдналися на Півночі Франції, вестготи окупували Іспанію й Південну Францію, остготи — Італію та Югославію, вандали - північну Африку і деякі острови і т.д. Нарешті у 800 році Карл Великий був коронований на імператора величезної держави, об'єднавши під своїм скіпетром Західну Європу після 400 років смути й боротьби за панування і владу.

Таким чином, в західноєвропейські країни християнство проникло на межі V-VI ст. В центральній Європі християнство з'явилося трохи пізніше, а Північ і Схід познайомилися з новою релігією у VIII-XII ст.

Як бачимо, поширення християнства в європейських країнах мало свої етапи, специфічні риси, складну історію. Але очевидним є те, шр особливості християнізації Європи вплинули й на формування європейської релігійної конфігурації.

Якщо глянути на це в історичному розрізі, то на початок нової ери Європа переважно була язичницькою. Але вже на кінець V ст. н.е. релігійна карта Європи змінилася: із язичницької вона поступово перетворювалася на двовірну - християнсько-язичницьку. В VII ст. Європа пережила втручання нового релігійного фактору — ісламу, але справилася з ним і з X ст. вона вже є переважно християнською. Тільки окремі регіони Європи залишалися нехристиянізованими.

З поділом християнства у XI ст. на Західну й Східну гілку, країни Південно-Західної, Західної, Центральної та Північної Європи послідували за католицьким Римом, а Схід і Південний Схід — за православним Константинополем.

Можна сказати, що на 1500 рік християнство опанувало Європою: відвойовані були землі у арабів, відбулася рехристиянізація Піренеїв, лише Балкани залишилися в полі ісламу. Водночас і саме християнство було вже поділеним на католицизм і православ'я. Поділ християнства ускладнився початою в XVI ст. Реформацією, що стала останньою найпотужнішою релігійною подією в європейському житті, яка помітно вплинула на релігійний поділ Європи. Реформація ще більше ускладнила її релігійну карту і без того строкату й неоднорідну, визначивши на майбутнє реальне існування тут трьох конфесійних зон. Крім католиків і православних, з'явилися ще й протестанти. Протестантизм утвердився в районах Центральної і Західної Європи, опанував всю Північ. З тих часів географія різних релігійних напрямків в Європі не зазнавала помітних змін аж до кінця нашого століття і була відносно стабільною системою. Незважаючи на такі особливості в релігійному житті, Європа серед інших частин світу вирізняється своєю релігійною гомогенністю, проте це не знімає множинні релігійні проблеми в її сучасному житті.

Релігійний світ сучасної Європи не дуже багатоманітний, хоча з'являються

поодинокі послідовники екзотичних, не автохтонних для Європи вірувань; більшість же релігійних і духовних новацій лежать в межах християнської домінанти.

Серед усіх європейських держав, незважаючи на втрату останніми своєї релігійної гомогенності, все таки можна виділити країни католицькі, протестантські, православні, де названі конфесії переважають. До перших відносяться Австрія, Бельгія, Ірландія, Іспанія, Італія, Люксембург, Монако, Польща, Португалія, Чехія, Словаччина, Угорщина, Франція. В Європі проживає біля 40 % всіх католиків.[1] Явно протестантськими є Данія, Ісландія, Норвегія, Фінляндія, Швеція. Сьогодні в Європі нараховувалося біля 80 млн. протестантів.[2] Особливе місце займає Великобританія з її специфічним релігійним утворенням - англіканською церквою, яка об'єднує 70 млн. прихильників.[3] Є країни, де католицизм конкурує з протестантизмом, сповідники якого складають приблизно половину всіх віруючих. Це - Нідерланди, Німеччина, Швейцарія.

Традиційно православними вважаються Болгарія, Греція, Румунія. Православні складають від 80 до 95 % загальної кількості населення цих країн.[4] Дещо специфічними є Албанія, де співіснують православ'я й іслам, та колишня Югославія, де основними релігіями є католицизм, православ'я й іслам.

До творення нового релігійного обличчя Європи прилучилися нарешті країни колишнього СРСР. Більшість пострадянських віруючих-християн складають православні, яких серед загальної кількості православних в світі більша половина. Росія й Молдова - православні. Україна в переважній більшості своїй православна, але тут греко-католики піднімають планку католиків. Російська православна церква разом з Українськими та Молдовською налічують десь 100-120 млн. своїх вірних. Прибалтика - в основному протестантська. Беларусь - православно-католицька.

Релігійна ситуація в окремих країнах Європи надто специфічна. Немає тут двох однакових країн за релігійною мережею, хоч і можна всі європейські ситуації скомпонувати за певними типами.

Найбільш складною і багатоплановою є ситуація в колишній Югославії, де переплелися проблеми економічні, політичні, соціальні, етнічні й релігійні. В результаті активізації релігійного фактору в суспільному житті, втручання церков у військове протистояння загальносоціальний конфлікт був перенесений тут у релігійну сферу, що підлило масла в огонь. На сьогодні в цій колишній федеративній країні, з якої утворилося 5 нових самостійних держав, проживають

Підраховано за: Worldwide adherents of all Religions by six Continental Areas // www.zpub.com/un/pope/relig.html. " Там само.
Религии мира. - С.362.
Географія релігій. - С.433-434.

хорвати (католики), серби (православні), боснійці (мусульмани), албанці (мусульмани), чорногорці (православні), македонці (православні), словени (католики). Але боротьба тут йде не між етнічними спільнотами, а скоріше між католиками і православними, між мусульманами і християнами. Саме церкви конфесіонували країну, релігійно політизували свідомість кожного.

Таким чином, Європа - християнська частина світу, але вона християнська тому, що християнізувалася, і буде християнською, якщо продовжить свою християнізацію. Християнство не просто дане Європі. Його весь час треба приймати, приймати кожній окремій людині. Тільки так воно тут збережеться. На відміну від загальносвітового піднесення християнства, в Європі ситуація дещо інша. Європейське християнство втрачає своє лідерство у світовому християнстві. Якщо в 1980 році в Європі проживало біля 30 % всіх християн, то в 1993 році цей показник склав лише 24%, а в 2006 році передбачається його зменшення до 18 *%}* Зменшення ролі європейського християнства проглядається в тому, що лише одна шоста всіх місіонерів в світі є вихідцями із західних країн (дані 1993 р.). Найбільш активними в поширенні християнства є неєвропейці, мешканці незахідних країн, які проповідують уже і в старій Європі. Такий стан речей пов'язаний з декількома аспектами. Найважливіший серед них - проблема ресурсів. Зменшуються ресурси людські (із-за зменшення кількості парафіян), матеріальні (які є похідним від першого), фінансові (із-за відтоку вірних до позацерковних організацій). Є країни, де існує державне фінансування церкви через податки. За рахунок добровільних внесків, сума яких незначна, церкви не в змозі покривати свої дійсні видатки. Прибутки церкви падають і будуть падати, що призведе до зменшення кількості священиків, якості їх підготовки тощо. Впливає на кадрові проблеми церковного життя також заборона на шлюб священикам в деяких церквах. Із-за цього постійно скорочується кількість римсько-католицьких хіротоній і чернечих покликань, кількість священиків. Так, за останні 50 років кількість духовних осіб серед вищої ієрархії Франції зменшилася з 1000 до 100, а серед священнослужителів - з 42.000 до 20.000.[2] Проблему нестачі чоловіків в церкві міг би вирішити приплив на священицькі посади жінок, але це пов'язано із складними догматичними обмеженнями і з проблемою права жінки на духовні сани. Не всі церкви однаково вирішують це питання.

Характерною хворобою Європи є зменшення кількості парафіян. До цього прилучаються і демографічні причини (зменшення народжуваності призводить до різкого падіння молодих членів церкви, які не компенсують рівень смертності серед віруючих похилого віку), і вікові (молоді не цікава традиційна служба, що розрахована лише на дорослих). Зміст служби не відповідає потребам молодих,

Пораховано за: Религии мира. - С.384. [2]
Див.: Там само. - С.386-387.

які часто не погоджуються із застарілими догмами, не приймають заяложене церковне моральне вчення тощо.

Для європейського християнства характерним є й ріст мобільності парафіян. Віруючі з різних причин (еміграція, зміна друзів, переїзд від або до батьків тощо) легко переходять з однієї церкви до іншої. При цьому віра не втрачається, просто її зовнішні форми стають неважливими, що породжує ще одну характерну рису релігійного життя - відхід від традиційного біблійного християнства. Інтерес до релігії нібито й зростає, але він не переходить у переконання. Змінюється сам характер віри. Це ж дає підстави зробити висновок, що на фоні загальносвітового посилення впливу християнства в Європі юно втрачає свої колишні позиції..

На відміну від Європи, відносно однорідної в релігійному сенсі, Азія - це частина світу, де релігійна гетерогенність доповнюється іншими формами різнорідностей. Азіатська спільнота представлена декількома расами, безліччю народів, множинністю мов різних груп, відмінною етнопсихологією, ментальністю, і, зрозуміло, різними релігіями. Європа, в якій набули поширення язичницькі релігії, а пізніше конфесійні виокремлення християнства, порівнюючи з Азією, в релігійному плані майже безплідна.

Азія є батьківщиною всіх нині існуючих, більш чи менш чисельних релігій (іудаїзм, зороастризм, індуїзм, джайнізм, буддизм, сикхізм, даосизм, конфуціанство, сінто, християнство та іслам). Азія й досі зберігає за собою роль центру багатьох національних і світових релігій (індуїзму, ісламу, буддизму). Вона привертає до себе увагу релігійних паломників із всіх кінців світу.

Азія не тільки породила, а й виховала та зростила більшість релігій. Сьогодні вона є ареалом їх поширення. Це - унікальна в релігійному сенсі частина світу. Причину цьому треба шукати насамперед в географічному чиннику. Плодючі рівнини річок і природні перешкоди - гори сприяли економічному, культурному розвиткові регіону та його захисту від випадкових гостей.

Азія - це континент постійних пасіонарно-етнічних спалахів, які розгорталися в етнорелігійних формах або на релігійному фоні, але обов'язково були пов'язані між собою етнічно й релігійно. Релігія ставала або виходом, до якого направлялася пасіонарність, або сама була закваскою постання певного народу та його держави.

Частину історичної схеми появи релігій Азії можна розглянути на прикладі постання ісламу, що прекрасно описує Л.Гумільов. На Аравійському півострові, який географічно був поділений на три регіони, до VII ст. населення було плюральним: серед нього були і християни всіх толків (несторіани, монофізити, православні, яковіти, савеліани тощо), й іудеї, і вогнепоклонники. В цей час відразу у двох містах - Мецці та Медині (Ясрибі) відбувся етногенетичний вибух, що викликав до життя "мусульманський світ" та його релігію. Особлива

роль тут належить Мухаммеду та його послідовників, які утворили громаду людей, що об'єдналися не способом життя, не матеріальними інтересами, а "свідомістю єдиної долі, єдиної справи".[1] З точки зору християнського богослов'я, іслам не утримує в собі нічого нового, порівнюючи з попередніми релігіями, поширеними на Близькому Сході. Справа в іншому. З часом аравійський вплив поширився на Тибет, Індію, Китай, Корею, Японію, Візантію, Персію, Єгипет, Іспанію. Пізніше сама Аравійська держава будувалася за конфесійною ознакою, ігноруючи етнічні характеристики. Мусульманином і арабом ставав будь-хто, якщо приймав іслам. Відтак люди були пов'язані тут не стільки етнічними узами, скільки політичними й адміністративними. І спільність віри в цьому не допомогла. Громадянські війни захопили весь мусульманський світ, бо були араби мединські, мекканські, південні, північні.

Розглянувши інші етногенези (Індії, Тибету, Китаю), можна прийти до цікавого висновку: в процесі етногенезу складається, кристалізується не лише новий етнос, оригінальний стереотип поведінки, але й специфічний характер світосприйняття, світорозуміння й світовідношення, своєрідний модус життєдіяльності, тобто те, що називається культурним типом.

Азія формує декілька культурних типів, які відрізняються своєю структурою, суттю, постановкою питань і характером відповідей на них. В одних регіонах етноси цікавилися структурою світу, в інших - проблемами етичними, одним важливо було спасти душу, а іншим - визначитися з добром і злом в цьому світі, комусь актуальним видавалося забезпечення вдалого втілення після смерті, а комусь прагнулося до нірвани. На ці різниці вплинув простір і час, що визначило характер релігій - життєстверджуючі та життєзаперечуючі.

На відміну від Європи, де релігійна карта формувалася у взаємодії двох релігійних традицій - язичницької та християнської, азіатська релігійна конфігурація є результатом взаємодії багатьох релігій і духовних традицій. Ще й сьогодні духовно-релігійний світ більшості країн Азії постає як змішування декількох складових, як релігійний синкретизм. Так, духовна атмосфера сучасної Індії визначається взаємодією залишків первісних релігій, індуїзму, джайнізму, сикхізму, буддизму та християнства, Китаю - конфуціанства, даосизму, буддизму та християнства, Японії - японських народних вірувань, сінто та буддизму, Ірану - зороастризму й ісламу. Саме через те, що у формуванні релігійного обліку Азії брала й бере участь така велика кількість різноманітних світоглядів, культових систем, то ця частина світу дала найбільшу кількість синкретичних релігійних форм, які урізноманітнили релігійний світ (наприклад, сикхізм чи нові релігії Японії).

Сучасна релігійна конфігурація Азії пов'язана із її географічним поділом на окремі частини. Так, Передня Азія заселена в переважній більшості

[1] Гумилев Л.М. География этноса в исторический период. - Л., 1990. - С.59.

мусульманами. Країни цього району (Туреччина, Сирія, Йорданія, Саудівська Аравія, Йемен, Оман, Кувейт, Ірак, Іран, Афганістан та деякі інші) - суцільно мусульманські. Південна Азія, більшу частину якої займає Індія, належить індуїзму, В деяких районах тут поширений іслам та буддизм. Південно-Східна Азія поділена між буддизмом (Бірма, Таїланд, Лаос, Камбоджа, В'єтнам), ісламом (Малайзія, Індонезія) та християнством (Філіппіни). В Східній та Центральній Азії віруючі сповідують декілька релігій, які переплетені між собою. Це - конфуціанство, даосизм, буддизм, сінто.

Наявність багатьох релігій в Азії визначає й основні осі міжрелігійних взаємин. Оскільки проблеми релігійних протистоянь між індуїзмом, буддизмом та ісламом в основному розв'язані в попередніх століттях, то сьогодні вони концентруються переважно навколо східних релігій і християнства. Багато століть християнство в Азії не було активним чинником релігійного життя. Лише починаючи з XIX ст., воно, в основному католицизм, стає елементом міжрелігійних взаємин. Наявність в Азії багатомільйонної громади католиків, зорієнтованих на протистояння автохтонним релігіям, є однією з причин, які сприяють загостренню тут конфлікту на релігійному ґрунті. Як реакцію на присутність нетрадиційного для Індії християнства, можна розцінити активність фундаменталістів-індусів західного індійського штату Гуджараті. Вони відкрито проводять антихристиянські акції: спалюють Біблії, нападають на християнські місії, школи, монастирі. На законодавчому рівні вносяться дискримінаційні пропозиції, зокрема щодо виключення християнських храмів із списку так званих релігійних місць, оскільки там "подається вино".

Напружена ситуація складається в арабських країнах. Так, законними вважаються арешт в червні 1998 року в Саудівській Аравії сотні іноземців-християн за здійснення ними релігійних обрядів у в'язницях, а також заборона шейхом Кувейту будівництва на території країн Перської затоки християнських храмів. Протистояння між мусульманами і християнами в Індонезії, які складають тут відповідно 85 і 15 відсотків 200 мільйонного населення, перетворилися на справжні військові дії з людськими втратами: за останні п'ять років спалено або сплюндровано понад 200 християнських храмів. На знак протесту християни палять мусульманські мечеті.[1]

Ускладнилися буддо-католицькі й китайсько-ватиканські стосунки в Азії, які римсько-католицька Церква прагне вирішити мирним шляхом. З ініціативи папи римського постійно проводяться міжнародні міжрелігійні зустрічі, спеціально присвячені подоланню ворожнечі між представниками різних релігій в світі. Так, з 1986 року, коли в Ассізі (Італія) вперше зібралися 150 діячів від 15 релігій світу, пройшло вже десять таких конференцій. Наприкінці 1999 року Папська рада із справ міжрелігійного діалогу провела форум "На порозі III

' Агенція Релігійної Інформації (АРІ). - 1998. - № 50, 51-52.

тисячоліття: співпраця між різними релігіями .

Християно-ісламський конфлікт сьогодні захопив не тільки азіатський регіон, а й поширився на Європу, перетворившись на трансконтинентальний. У зв'язку із все зростаючим і активним християнським місіонерством в Азії, перспективи християнства в азіатських країнах досить обнадійливі. Тому на наступне можна очікувати не спадання, а навпаки - ескалації конфліктних вузлів в релігійному житті Азії.

Значною специфікою вирізняється конфесійна карта Африки. Африка - на диво мультирелігійний континент. Будучи другим за величиною материком (після Євразії) і третьою за кількістю населення частиною світу, Африка нині відіграє все більшу роль в житті, в т.ч. й релігійному, всього людства. На це є історичні причини, оскільки саме на території Африки знайшли залишки найдавнішого предка сучасної людини. Африка була континентом постійних міграцій населення на північ. Проте не тільки цим визначається її роль в історії людства. Саме в долині Нілу з'явилася найдавніша держава - Єгипет, яка постала на основі об'єднання багатьох, постійно воюючих між собою країн. В Єгипті в часи його розквіту жило більше людей, ніж на всій Землі. Єгипет навчив світ землеробству, дав найдавніше письмо, розвиток якого привів зрештою до появи всіх алфавітів. Єгипет став місцем для проживання і формування багатьох етносів - від давніх гіксосів і до сучасних єгиптян. Крім Єгипту, Африка знала й інші цивілізації (Нубійське царство, Сомалі, Ефіопія, сильні держави на Заході Африки).

Особливості історичної долі Африки утворили специфічну релігійну карту цього континенту. Якщо в інших частинах світу народи проживають порівняно рівномірно, то на території Африки є певні оазиси як для людського життя, так і для існування певних релігій.

Африку важко розглядати в релігійному плані як цілісний феномен, оскільки Центральний і Південний її регіони ще й досі є місцем проживання тисяч етносів. Американський дослідник Мердок подає біля 7 тис. етнічних назв племен і народів, що проживають там. В цьому плані Африка - рекордсмен серед інших частин світу за кількістю етносів, за кількістю видів етнічних спільнот (від маленьких племен збирачів та мисливців до великих і давніх націй, наприклад єгиптян, ефіопів та ін.

Африка - це складна мішанина, мозаїка різних етносів, укладів, мов, рас, суспільств. В ній болісно і надто непросто доформовуються етноси. Часто це відбувається не природнім шляхом, а під впливом іноцивілізаційних вторгнень. Відчутні зміни в історичний та етнічний африканські процеси принесли втручання європейців та арабів. Сьогодні тут творяться нові держави, нові державні народи. В цьому процесі, скажімо, в Заїрі бере участь біля ста етносів, в Конго - десяток, Кенії - шість. Країни дуже нерівні, знаходяться на різних стадіях історичного розвитку, а відтак і релігійного. Тому релігійний світ цих країн надто

відрізняється.

Сьогодні серед населення Африки поширені **три групи релігійних** сповідань - місцеві традиційні релігії, іслам та християнство. **Африка цікава тим,** що тут збереглося велике різноманіття давніх вірувань, **завдяки яким можна** відновити взагалі характер первісних вірувань всього людства, **їх** генезу.

Багатоетнічність, а відповідно й багаторелігійність - **наслідок** колоніального розподілу Африки між європейськими державами, **які** цей континент ділили не за етнічним, а територіальним **принципом. Тому так багато** сьогодні в Африці гарячих точок (Сомалі - Ефіопія, Уганда - **Кенія, Сомалі** - Кенія та ін.). Етнічні процеси протікають в Африці із **швидкістю, яку історія досі** не знала. Якщо в Європі чи Азії родоплем'яні структури **трансформувалися в** народності протягом століть, то в Африці це відбувається **всього** за **декілька** десятиліть. Наприклад, Танзанія - це країна, де при активній **участі держави із** 120 племен свідомо будується нова нація. Африка вважається **одним із** найконфліктніших континентів. Тут проблеми виникають **на всіх рівнях:** расовому, національному, мовному, територіальному тощо.

Релігія в Африці надзвичайно тісно вплетена в суспільне **життя і грає** величезну роль в сучасному культурному й політичному житті її **народів. Тому** вона є епіцентром різних конфліктів, а водночас і засобом їх розв'язання.

Специфікою сучасного релігійного життя Африки є те, **що воно утримує в** собі різні традиції, активно синтезує автохтонні і прийшлі, адаптує **останні до** своїх первісних і часто нерозвинутих уявлень, переплавляє й **творить** власні релігії. Відтак Африка є надто потенційною у творенні нових **релігій. Базовими** для цього, поза сумнівом, є місцеві традиційні релігії, автохтонні культи, **які** склалися у мешканців материка задовго до вторгнення арабів та європейців **і які** й досі поширені серед більшості населення континенту північніше **Сахари. Ці** релігії побутують серед більшої частини негроїдного населення **і на південь від** Сахари. Деякі дослідники розглядають традиційні релігії як єдину **африканську** релігію, хоч це далеко не так: в Африці стільки релігій, **скільки** тут **є етнічних** спільнот.

У зв'язку з різними історичними долями різних етнічних об'єднань їх традиційні релігії можна поділити на два типи - родоплем'яні **(бушмени, пігмеї)** та національно-державні (акан, балуба, зулуси, йоруба). Це, **як правило,** політеїстичні вірування з розвинутим ритуалізмом, церемоніями, **обрядами, які** передаються з покоління в покоління в усній формі за законом "Слухай старійшину". В них основна увага надається людям, а не надприродному чи природним явищам, оскільки їх метою є підвищення людської цінності у суспільстві. Все починається з народження, коли людина отримує духовне ім'я й ініціацію (посвяту). Вияви своєї людської сутності вона продовжує **у** шлюбі. Життя і смерть є мірилом її значимості, а стан після смерті - платою за її земне життя.

Немає і не було ніколи єдиної африканської релігії, як не було єдиної європейської чи азіатської релігії. На території Африки існують різні автохтонні релігії, різниця між якими зумовлена географічним фактором й етнічністю населення, його суспільно-економічною стадією розвитку. Релігійні уявлення - складова духовної культури народів Африки, які переплетені з народною творчістю, мистецтвом, музикою та ін.

Духовна культура розвивалася в Африці завдяки і разом з релігією. Характерним для традиційних релігій є тут культ предків, тотемізм, чаклунство і ритуалістика. Місцеві культи - не об'єднують, а роз'єднують населення за релігійною ознакою. Міжплем'яний розбрат на їх основі посилюється. Вони гальмують консолідацію африканських націй. Ще недавно традиційні релігії сповідувала третина населення Африки, сьогодні їх сповідників нараховується не більше 10%.

Другою складовою релігійного життя Африки є християнство. З більш ніж 800-мільйонного населення Африки їх нараховується 350 млн.[1] В поширенні цієї релігії можна виділити декілька етапів. Перший з них - ранній - починається з II ст. н.е., коли християнство з'явилося в Єгипті та Ефіопії, поширилося по Середземному узбережжю Північної Африки. На початку IV ст. християни Африки почали боротьбу за створення незалежної від Риму своєї церкви, в результаті чого виникли монофізитські церкви Єгипту та Ефіопії. Але з VII ст. християнство з Північної Африки витісняється ісламом. Від тієї першої хвилі християнізації залишилися християнські громади коптів в Єгипті та Ефіопське християнство.

Другий етап починається з XV ст. з колонізацією португальців, коли разом із конкістадорами прийшов католицизм. Перші спроби католицького навернення африканського населення Гвінейського узбережжя не мали позитивного успіху, а ось в Конго місіонери працювали більш продуктивно, але лише серед плем'яної аристократії. Наступні спроби - XVI-XVII1 ст. - з підкорення народів Африки християнському впливові не принесли бажаних наслідків.

Третій етап в християнізації континенту пов'язаний із колоніальною експансією західноєвропейських країн, особливо з місіонерською діяльністю католицької Церкви, яка з цією метою потворила тут свої спеціальні місії, ордени тощо.

І останній - четвертий - етап розпочався в другій половині XX ст. після падіння колоніальної системи, в результаті чого на континенті постали незалежні держави. Появилися місцеві священики, які прагнули до створення незалежних від колоніальних властей християнських церков.

[1] Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas.

Сучасна християнська конфесійна конфігурація Африки залежить від історичного фактору, насамперед від того, які церкви з якими колоніальними ознаками прийшли до Африки. З протестантських церков першими були голландські реформати, що з'явилися у 2-й пол. XVIII ст. на півдні, англікани, методисти - на поч. XIX ст. З середини XIX ст. появилися німецькі (переважно лютеранські) та американські місіонери. Нині християнство в Африці сповідує більше 40% населення або 350 млн. осіб., з яких 125 млн. (35%) - католики, третина - протестанти, решта - англікани, православні та інші.[1] Із загальної кількості християн Африки 10 млн. - вихідці з Європи. Як по всьому континенту, так і по окремих країнах, католиків тут більше, аніж протестантів. Лише Південно-Африканська республіка в цьому є винятком. Тут проживає половина всіх африканських протестантів.

Найбільший успіх у своєму поширенні християнство мало серед народів, які сповідували первісні, язичницькі релігії. Такими релігіями, що стали на шляху християнства, були культи Греції та Риму, Близького Сходу, Північної Африки та Європи. Океанії, аборигенів Північної та Південної Америки. Через їх хрупкість, примітивність і недосконалість християнство отримало перемогу, бо ж первісні релігії і християнство мають багато спільного, як це не дивно. Вони вирізняються глибокою релігійністю, на відміну від основних релігій Азії. Для жодної релігії не характерна така взаємодія з первісними релігіями, як для християнства. Спільним для них називають близькість до природи, любов до землі, усвідомлення слабкості людини і необхідності підтримки з боку вищої сили; переконаність в тому, що, крім матеріального світу, є ще й нематеріальний, від якого людина отримує допомогу і благословіння; існує світ після смерті, де життя людини змінюється. Християнству не імпонувало у його взаємодії з місцевими культами багаточисельність їх богів, відсутність історичного одкровення, велика віра в ефективність жертвоприношень і ритуалів, змішання релігії і магії, належність богів і людей до однієї космічної системи, що, власне, й долалося в процесі християнізації. Історично суперечливо складалися стосунки між язичницькими культами і християнством не тільки в Африці, але й по всьому світові. Проте в Африці ці історичні проблеми не розв'язані й досі: пошук форм взаємин між язичництвом і християнством продовжується.

Африка є другою частиною світу (після Азії), де масово поширений іслам. Мусульман тут нараховується 300 млн." Останні з'явилися в результаті завоювання арабами Північної Африки. Іслам сьогодні широко представлений в багатьох африканських країнах. На відміну від християнства, іслам поширювався не стільки місіонерськими, скільки адміністративними й господарськими засобами. Так, якщо людина приймала іслам, то вона урівнювалася в правах з

Пораховано за: Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas. '
Там само.

арабами або звільнялася від подушної податі. В XII столітті відбулася повна ісламізація Північно-Західної Африки, в XIV ст. - Єгипту, пізніше через купців з Аравії та Індії під вплив ісламу підпадає Східна Африка. На XVIII ст. ісламізувалась Тропічна Африка. Сьогодні половина всіх африканських мусульман проживає в Північній Африці, де вони складають 9/10 всього населення найбільш цивілізованої частини континенту. Іслам в його сунітській формі існує як державна релігія в Єгипті, Лівії, Тунісі, Алжирі, Марокко, Судані, Сомалі, Мавританії тощо.

В країнах Гвінейського узбережжя, Центральної і Південної Африки поширені Християнсько-африканські церкви та секти - специфічно африканське явище, що виникло спочатку як форма політичної організації для боротьби і утвердження незалежних країн. З часом вони перетворилися на релігійні утворення, які відокремилися від західних церков, сформувавши свою догматику, ритуал. Ці, так звані незалежні, туземні, синкретичні, пророчі церкви поєднують в собі традиційні вірування з елементами християнства. Вони найбільш поширені в ПАР, Замбії, Анголі, Танзанії, Кенії, Конго, Камеруні, Нігерії та інших країнах.

Чисельними в Африці є общини індусів та іудаїстів. Індуїзм сповідують більше 1,5 млн. вихідців з Індії, які компактно проживають в ПАР, Кенії, Уганді, Танзанії, Маврикії. Незначна кількість прихильників іудаїзму, 70 % з яких - євреї Північної Африки, так звані сефарди. Євреї - вихідці із західноєвропейських країн, що проживають в ПАР, належать до ашкеназі. Крім того, є ще одна гілка іудаїзму - фалаші -аборигени Ефіопії, що прийняли іудаїзм ще в ранні часи. Біля 25 тис. осіб зберігають йому вірність до цього часу.

З точки зору релігійних перспектив континенту, то він є дуже потенційним і для мусульманства, і для християнства, які будуть нарощувати свою силу за рахунок прихильників первісних релігій, ісламізуючи й християнізуючи місцеве населення Африки. Передбачається, що до 2006 року кількість християн тут зросте до 530 млн. (із щорічним приростом вірних у 5-7 %).[1]

Австралія та **Океанія** - це такі географічні регіони, що зазнають на наших очах суттєвих релігійних трансформацій. Будучи донедавна в основному двовірною - язичницько-християнською, Австралія та Океанія із-за швидкого притоку імігрантів релігійно урізноманітнилися. За останнє десятиріччя тут зросла як загальна кількість віруючих, так і кількість християн. Змінюється внутрішньоконфесійний розподіл. Замість пануючої донедавна англіканської церкви найчисельнішою тут стала римсько-католицька - 26,8 % всіх вірних. Питома вага англіканців в релігійній композиції Австралії з 1977 року впала з 39% до 21,8%.[2] Зростає кількість представників неохристиянських громад, які збільшилися з 1991 р. з 2,6 % до 3,45 %. В 1996 році 16,5 % опитаних тут заявили

[1] Религии мира.-С. 386.
[2] АРІ.-1998.-№29.-С. 10.

про те, що не належать до жодної релігії, а 0,04 % вважають себе атеїстами.

Релігійна карта Американського континенту теж має свою специфіку у походженні й поширенні певних вірувань. їх історія, як правило, ділиться на два періоди: доколумбовий і післяколумбовий. Вони корінним чином вирізняються один від одного. Характеризуючи доколумбовий етап, зауважимо, що основним його змістом були різні форми первісних релігій, які еволюціонізували від простіших форм до більш розвинутих, а в окремих давніх державах взагалі досягли розвинутого політеїзму. Особливо продуктивною частиною континенту в релігійному сенсі була так звана Мезоамерика, на території якої з третього тисячоліття до н.е. і до початку XVI ст. склалося та функціонувало декілька цивілізацій.

Однією з найбільш відомих була культура майя (населення півострова Юкатан, де сьогодні розташовані території сучасних Гватемали, Гондураса, Сальвадора, деякі штати Мексики). Народ майя утримував в собі сотні племен, які об'єдналися в одну культуру, маючи спільну релігію. Ця релігія змінювалася та ускладнювалася при переході від кочового до осідлого способу життя. Зрештою вона постала як складна система вірувань, що була дуже близькою до конкретних географічних умов, певного природного й культурного простору, відповідала космогонічним й антропологічним уявленням давніх майців.

На зміну згаслої в X ст. н.е. цивілізації майя у Центральній Мексиці прийшла культура ацтеків, яка перед колумбовим відкриттям Америки перетворилася на потужну імперію із розвинутою своєрідною релігією, чисельним пантеоном богів, 40 тис. храмами, 5 тис. жерцями, поширеним ритуалом людського жертвоприношення.

На території сучасного Перу, частини Еквадору, Болівії, Аргентини та Чилі поширилася культура інків, яка утворила свою власну релігійну систему, що типологічно поєднана із попередніми протоіндейськими релігіями Мезоамерики.

На відміну від цих культур, індейці Північної Америки хоч і створили не менш цікаві цивілізації, але не залишили після себе такої релігійної архітектури, за якою ми можемо уявити ступінь розвитку і могутність Середньоамериканських цивілізацій. Замість величних храмів збереглися лише кургани (маунді) і дерев'яні фігурки (качин) богів, людей тварин, що тісно пов'язані із тотемістичними уявленнями індейців.

Кардинально змінилася релігійна карта Америки після Колумбового відкриття. Появився новий елемент релігійного життя - християнство, яке в американській історії зіграло колосальну роль. Деякі історики початок"релігійної історії Америки ще і досі датують 12 жовтнем 1492 року. Християнство тої пори було не стільки релігією, скільки складовою ідеології, яку приніс Колумб в Новий Світ разом із владою іспанських королів.

Християнське місіонерство іспанців і португальців поширювалося в Америці паралельно із їх економічним пануванням. З'явившись як релігія

завойовників, християнство прагнуло навернути американських аборигенів в католицизм. Колоністи прагнули поширити християнство у всій Америці. Поступово католицька Америка завдяки протестанській імміграції протестантизувалася. Протестанти зміцнили тут позиції християнства, хоч на той час і не зробили його панівним, бо вони самі були також на позиціях вигнаних конфесій з Європи. Справжнє відродження християнство переживало під час Американської революції, в результаті якої остаточно інституалізувалися баптисти, методисти та ін. Піднесення чи зростання тієї або іншої християнської конфесії в Америці тісно пов'язане із черговою хвилею імігрантів. Так, ріст пресвітеріанства у XVIII ст. пов'язаний із шотландським та шотландсько-ірландським переселенням в Америку. Протягом XVIII і XIX століть протестантизм пішов на Захід разом із його освоєнням. Католицизм зростав поруч із масовою імміграцією з Італії, Німеччини, Ірландії, Австрії, Угорщини, Польщі. XX століття принесло масову імміграцію з Латинської Америки. Зростання віруючих тут в XX ст. пов'язане також із зростанням загальної кількості населення Америки.

Отже, в загальному сенсі поширення релігій в Америці пов'язане із колонізацією цього континенту, тобто наверненням в християнство аборигенів, із хвилями імміграції, із загальним ростом чисельності населення.

Але сучасну карту Америки врешті-решт сформувала ідея і принцип свободи совісті і свободи релігій, що був проголошений Американською революцією. Нинішня конфігурація Америки визначається двома домінантними конфесійними ареалами: Північна Америка - протестансько-католицька і Південна Америка та Мезоамерика - католицька.

В Північній Америці з майже 250 млн. християн половина - протестанти, третина - католики, а в Латинській Америці з 450 млн. християн протестанти складають лише біля 8 %. Переважна більшість - 90 % - католики.[1]

Звертаючись до окремих країн, відзначимо відносну релігійну гомогенність Канади. Тут фактично головними і рівними за своїм значенням є протестантські й католицькі церкви - відповідно 50 % і 47 %.[2] Як правило, католицизм в Канаді сповідують вихідці з Франції, Ірландії, які в основному розташовані в провінції Квебек. Англіканство поширене в Ньюфаундленд Британській Колумбії, пресвітеріани - в Новій Шотландії. Греко-католицизм і православ'я пов'язані тут із українцями, що проживають переважно в Вінніпезі і Торонто.

Сполучені Штати Америки вирізняються від усіх країн найскладнішою конфесійною структурою, найбільшою кількістю церков. Біля 85 % американського населення ідентифікує себе з християнством. Решта віруючих належить до індуїзму (0,4 %), буддизму (0,3 %), іудаїзму (2 %), ісламу (1,8 %) та

[1] Пораховано за: Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas.
[2] АРІ.-1998.-№27.-С 11.

ін.[1] Не тільки походження, а й сучасна релігійна ідентифікація в США пов'язана із етнічним походженням американців: якщо твої предки з Росії, то ти, як правило, православний, якщо з Польщі, то католик, якщо з Німеччини, то лютеранин.

Найсильніші позиції протестантів в південно-східних штатах США, більше 50 % з них проживає в Новій Англії, Род-Айленді, Масачуссетсі, Коннектікуті. Ці штати вважаються баптистськими. В США проживає 9/10 всіх баптистів світу і ця конфесія є другою за чисельністю прихильників після католиків.[2] Баптизм в США представлений 27 церковними об'єднаннями, серед яких відома Південна баптистська конвенція. Протестантський рух в Америці постійно знаходиться у русі між ліберальним і консервативним його крилом, забезпечуючи певну стабільність цій церкві.

Католики не належать до конфесії, кількість прихильників якої тут зростала обвально. їх поступ був повільний, але рівномірний. З 1790 року, коли їх було лише 1 %, вони поступово (1926 рік- 16 %, 1950-18 %, 1963 - 23 *%,* 1990-26 *%,* 1995 - 32 %) зростають, маючи 31 церковну провінцію, 166 єпархій, 18.513 громад, 36.000 священиків, 23.600 монахів, 575 духовних семінарій, 303 коледжі'. Найбільша єпархія католиків в Чикаго. Католики кучно переважають в Північно- та Середньоатлантичних штатах (Нью-Джерсі, Нью-Йорк, Пенсильванія).

Іудеїв в США нараховується десь 6 млн. Вони концентруються в місцях компактного проживання євреїв у Середньоатлантичних штатах Каліфорнія і Флорида. Іудеї в США найбільш урбанізовані: біля 90 % їх проживає в мегаполісах.

В США нараховується більше 2.000 різних новітніх релігійних утворень, більшість з яких поширена в найменш релігійних штатах Заходу, який особливо гостинний до нових та екзотичних релігій. Релігії в США динамічні, постійно змінюються та розвиваються.

Своєю релігійною специфікою вирізняються країни Південної Америки та Мезоамерики. З майже півмільярдного населення цього континенту безумовно переважають католики, яких тут більше ніж 400 млн.[4] Є країни, де вони складають переважну більшість, зокрема в Колумбії - 97 %, в Коста-Риці - 95 %, Парагваї, Сальвадорі, Еквадорі - по 94 %, Болівії, Аргентині, Перу - по 93 %, Нікарагуа - 92 %, Венесуелі - 90 %, Мексиці - 82 %, Чилі *-19%.*

В цих країнах протестанти знаходяться у статусі релігійної меншини, але остання має тенденцію до збільшення. Якщо в 1916 р. протестантів

Пораховано за: Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas. " Див.: Barry A.Kosmin, Seymour P.Lachman. One Nation under God. Religion in Contemporary American Society. - New York, 1993. - P.3, 51.
Там само. - С.3, 55, 56. [4] Worldwide Adherents of All Religions by Six Continental Areas.

нараховувалося тут 170.000, в 1968 - 14 млн., то зараз - більше 30 млн. осіб.[1] Протестанти представлені багатьма Церквами (лютерани, п'ятидесятники, баптисти тощо). Більшість, скажімо, лютеран (3 млн. з 4-х) проживає в Бразилії, в південній частині якої є чисельні німецькі колонії, частина - в Аргентині, трохи - в Чилі.

В Бразилії ж знаходиться і основна маса віруючих, що належать до Шведської вільної місії (1,5 млн. з 2-х). Двохмільйонні громади баптистів і п'ятидесятників концентруються в Бразилії та Мексиці. Інші протестанти розсіяні серед католиків і не проживають так компактно, як, скажімо, лютерани чи меноніти в Бразилії або Парагваї.

З нехристиянських релігій найбільш поширеними є іудаїсти. Найбільша громада - 700.000 - в Аргентині, 300.000 живе в Бразилії. Є іудаїсти в Уругваї, Мексиці, Чилі, Венесуелі, Колумбії.

В тих країнах, де проживають японці, китайці, індійці поширені буддизм, сінто, конфуціанство, індуїзм. В деяких регіонах й досі збереглися місцеві традиційні культи.

Але в Латинській Америці є дві країни - Західна і Центральна Гвіана, які відрізняються в релігійному плані від інших країн, оскільки тут християнство не є домінуючою релігією. В Західній Гвіані (Гайані) християни складають лише 57 % і більшість серед них - протестанти (англікани - 150 тис, пресвітеріани - ЗО тис. тощо). Католиків тут лише 15 %. Третина населення - це індуїсти, 9 % - мусульмани. Ще цікавіша релігійна ситуація в Сурінам, де 27 % - індуїсти, 20 % мусульмани, 22 % - католики, 17 % - морські брати, 4 % реформати.

Цікаво розподілилися в міжконфесійному просторі острови Вест-Індії, обличчя яких визначило те, панування якої країни вони пережили: або католицьких Франції та Іспанії, або протестантських Англії та Данії. Тому католицькими за традицією є Гваделупа, Мартініка, Домініканська Республіка, Пуерто-Ріко, Антильські острови, Гаїті, Куба, а протестантськими залишилися Багами, Ямайка, Віргінські о-ви. Трінідат і Тобаго наполовину протестантські, наполовину католицькі.

Америка - це континент, що прийняв чисельну українську еміграцію: і першу - економічну (кінець XIX ст.), і другу - політичну (все XX століття). Оскільки більшість емігрантів виявилася з Галичини, Закарпаття та Буковини, то дві церкви - греко-католицька і православна - широко представлені сьогодні серед українців. Найбільша частина віруючих українців проживає в Канаді, США, Бразилії, Аргентині.

Майбутнє релігій на американському континенті, за оцінками експертів, обнадійливе. Більшість американців - люди віруючі, і позиції церков з року в рік тут зміцнюються, кількість парафіян збільшується. Це стосується переважно

[1] Там само.

християнський конфесій. Первісні ж релігії втрачають свій вплив, поле їх діяльності звужується. Якщо кількість християн в Північній Америці стабілізувалася (їх щорічний приріст очікується в межах 0,1%), то релігійність Південної Америки розвиватиметься більш динамічними темпами, де приріст віруючих складе від 25 до 30 %, а кількість християн зросте до 590 млн. осіб:[1]

На фоні загальносвітових змін в географії релігій процеси, що відбуваються в Україні, заслуговують на окрему увагу, про що йдеться нижче.

3. Конфесійна структура і географія релігій в Україні

Релігійна карта України ніколи не була моноконфесійною. Навіть в часи давньої України-Руси, окрім богів, яким поклонявся весь східно-слов'янський світ, серед окремих племен існувало поклоніння ще й місцевим богам.

Спроба Володимира створити єдиний пантеон богів для всієї Руси-України врешті залишилася незреалізованою. Ввівши християнство державницькими засобами, він відтак ще більше ускладнив картину релігійного життя, хоч і прагнув здолати поліконфесійність. Десь протягом двох-трьох століть нижчі верстви населення (і насамперед село) залишилися переважно язичниками. Верхи ж швидко охристиянилися. Але з часом своєрідну уніфікацію релігійного світу в Україні провели самі ж українці, поєднавши у своїй двовірності язичництво і християнство. В такому синкретичному вигляді християнізоване язичництво практично й донині виявляє релігійність більшості українців.

Нові зміни в релігійну конфігурацію України вносили постійні перерозподіли або відторгнення її земель недружелюбними державами-сусідами, активна місіонерська діяльність з боку католицької церкви і різних протестантських течій країн Європи. Так, католицизм в Україну (переважно в Галичину, на Волинь і Поділля) принесли поляки, а різні протестантські віровизнання, зокрема лютеранство, баптизм і адвентизм, на її південь - німці-колоністи. Разом з міграцією із Західної Європи в Україну євреїв сюди прийшов іудаїзм. Саме тут виникла така його містична течія як хасидизм. Мусульманські громади з'явилися на українських теренах в часи татарських завоювань. Проте помітну зміну в релігійну карту України внесла Берестейська унія 1596 р.: вона конфесійно розділила українців на православних і греко-католиків, що згодом привело до регіоналізації країни на Схід і Захід.

Толерантність українців щодо інших релігій дала можливість знаходити на їх терені притулок послідовникам різних гнаних в сусідніх країнах, переважно Росії, конфесій. Відтак ми зустрічаємо в себе старообрядців різних толків, духоборів, молокан. З Польщі на Волинь ще в XVII столітті прийшли социніани.

Религии мира. - С.383-384.

На українських землях, які перебували у володінні Австро-Угорщини і Польщі, відносно успішно в XIX на поч. XX ст. розвивалася мережа православних і греко-католицьких парафій. Поглинувши в 20-х роках XX ст. Північну Буковину, Румунія ліквідувала тут самостійну православну митрополію і включила її до складу своєї православної церкви. На Закарпатті в цей час діяли Мукачівські православна і греко-католицька єпархії. Але особливу підтримку з боку мадярських властей одержувала реформатська Церква.

В останній чверті XIX століття почалася еміграція українців (переважно із західних земель) до різних країн світу, але в основному до Північної і Південної Америки. Вона була спричинена важкими політичними, соціальними і матеріальними умовами життя за умов колоніальної залежності і пошуками кращого життя. Відтак в країнах українського розселення з'являються українські православні і греко-католицькі парафії, баптистські, адвентистські й лютеранські громади українців, а з часом - і церковні структури цих конфесій.

Своєрідним бумом конфесійної диференціації в Україні, як і у всьому Радянському Союзі, до якого вона 70 років належала, були 20-30-ті роки XX століття. В цей час на фунті православ'я тут з'являються різні обновленські течії, іоаніти, федорівці, Істинно-православна церква, апокаліпсисти, єговісти-ільїнці, підгорнівці та ін.

В першій половині нашого віку на українських теренах виникає ряд кеносистичних сект, зокрема інокентіївці (Одещина), леонтіївці (Волинь), мальованці (Київщина), митрофанівці (Кіровоградщина), мурашківці (Полісся). Особливістю їх є віра в "живого Бога", ім'я якого звучить в самій назві течії.

В повоєнну добу, хоч Конституція України формально і гарантувала свободу совісті, релігійна діяльність в Україні всіляко обмежувалася. Офіційно було зареєстровано біля 10 релігійних течій. Якщо на початку 20-х років в Україні храми існували в кожному селі, навіть на більшості хуторів, то наприкінці 40-х років їх залишилося втричі менше. Державна політика войовничого атеїзму, яка здійснювалася з 1954 року і до середини 80-х років призвела до значного скорочення релігійної мережі. Так, якщо в 1958 р. в Україні було закрито 64 церкви, або в 6,4 рази більше, як в попередньому році, то в 1960 р. їх уже було закрито 747, а це в 12,1 рази більше, ніж в 1958 р. Новий закон про релігійні культи значною мірою ускладнював можливості реєстрації чи відкриття нових парафій або об'єднань і водночас спрощував процедуру їх закриття. Україна завзято виконувала вказівку союзних урядових структур про зняття з реєстрації релігійних громад. На початок 1961 р. кількість діючих тут церков і молитовних будинків зменшилася до 7192. Хоч тотальне скорочення й мало загальноукраїнський характер, але найбільше воно зачепило Вінницьку, Дніпропетровську, Івано-Франківську, Львівську, Одеську, Полтавську, Хмельницьку, Черкаську і Чернігівську області. Лише в 1962 році в Україні було знято з реєстрації 1144 релігійні громади. Скорочення мережі відбувалося

переважно за рахунок сільських парафій. Із знятих з реєстрації громад в 1959-1964 роках 81 % - сільські.

Посилений опір віруючих політиці "релігійних скорочень" призвів до того, що в період "відлиги" темпи закриття церков і молитовних будинків дещо уповільнилися. Так, в 1963 р. було знято з реєстрації вже 526 культових об'єктів, а в наступному році - лише 257. В 1965 році навіть на 4 одиниці зросла релігійна мережа і становила вже 4550 церков і молитовних будинків. Але ж на цей рік в повоєнні два десятиліття було знято з державної реєстрації 4847 церковних приміщень православної церкви Московського патріархату, враховуючи при цьому те, що вона в 1946 році одержала частину храмів від поглиненої нею після сумнозвісного Львівського собору греко-католицької церкви. Паралельно йшов процес скорочення мережі громад інших конфесій.

Стало невистачати служителів культу. В Україні залишився лише єдиний духовний заклад - православна семінарія в Одесі. Закрилися семінарії в Києві і Луцьку. Інші конфесії в повоєнний час взагалі не мали своїх навчальних установ.

З монастирів лишилося лише 7 в РПЦ. В 1960 році було закрито навіть Києво-Печерську лавру. Продовжував виходити лише один духовний журнал - "Православний вісник", надсилалися в Україну "Журнал Московской Патриархии" та "Братский вестник" (Церква ЄХБ). Закриті були тут всі фабрики з виробництва церковного начиння та атрибутики. Все це завозилося з Росії.

Зняті з реєстрації культові споруди або передавалися якійсь світській організації, а вона їх перебудовувала для своїх цілей, або ж залишалися закритими й із-за недогляду поступово руйнувалися (таких було більше тисячі двохсот), або ж розбиралися із-за "неможливості їх використання" чи "аварійності" (таких було біля тисячі).

Партійно-державний наступ на релігію продовжувався до середини 80-х років.[1] Пожвавлення ж релігійної діяльності різних конфесій в Україні наступило лише з початком перебудовчих процесів. Воно захопило переважно західні і центральні області. На Півдні і Сході республіки це пожвавлення було незначним. Основною передумовою активізації церковно-релігійного життя в Україні було розгортання демократичних процесів. Цьому сприяло певною мірою також відзначення в 1988 році тисячоліття ювілею прийняття християнства. Фактично у всіх населених пунктах, в яких збереглися культові приміщення, відновлювалася діяльність відповідних релігійних громад. Спостерігається посилення місіонерської діяльності прибулих із-за кордону проповідників, зокрема протестантських церков. Зарубіж почав наповнювати Україну релігійною літературою. І не лише видрукуваною різними мовами Біблією чи окремо Новим Заповітом, а й іншими духовними виданнями. З'являються релігійні передачі по радіо і телебаченню. Поліетнічність України

Див.: Панченко П. Релігійні конфесії в Україні (40-і - початок 90-х рр.). - К., 1999.

сприяла розвитку в ній і багатоконфесійності. Різні культурні об'єднання національних меншин починають сприяти розвитку у нас специфічно їхніх конфесій. Активізувалося німецьке лютеранство, корейський і бурятський буддизм, кримо-татарське мусульманство, караїмство та ін. В 1988 році виходять з підпілля Українська греко-католицька церква. В лютому 1989 р. заявила про себе Українська автокефальна православна церква. Наступив період не лише повернення культових споруд різним конфесіям, а й розгорнулося будівництво ними біля двох тисяч нових.

В 1991 році в Україні вже діяло 12962 релігійні громади, які володіли 9449 культовими будівлями. Більше всіх громад було у церкви Московського Патріархату - 5469. Українська автокефальна православна церква на цей рік нараховувала вже 1489 громад, греко-католицька - 2643, римо-католицька - 452. Активізація діяльності протестантських об'єднань сприяла зростанню кількості їх громад. В 1991 році Церква Євангельських Християн-Баптистів мала їх 1127, інші баптистські течії - 78, Союз християн віри євангельської - 565, інші євангельські течії- 160, реформатська Церква - 91, Церква Адвентистів сьомого дня - 276, Об'єднання "свідків Єгови" - 366. Почався ріст громад іудейського і мусульманського віровизнань. їх було в означеному році відповідно 40 і 31.

Нині в Україні почали свою діяльність й нові, як для неї і її історії, течії. Так, Товариство свідомості Крішни мало 17 громад, буддисти - 7, Велике Біле Братство - 4, РУНВіра, Церква повного Євангелія і бахаї - по три, Церква Ісуса Христа Святих останніх днів і караїми - по дві, вірмено-католики, пресвітеріани, інокентіївці, ІПЦ і даосисти - по одній. В 1991 році в Україні було 58 громад старообрядців різних толків, 24 громади харизматичного напрямку, 18 - адвентистів-реформістів, 8 - Російської вільної православної церкви, 5 - німецьких лютеран, 4 - молокан, 3 - методистів.

Останнє десятиріччя - це період інтенсивного розвитку релігійної мережі в Україні. При цьому зростає не лише кількість релігійних громад (на початок 2000 року їх було 22718), священнослужителів (21281), монастирів (250), навчальних закладів (121), релігійних періодичних видань (194), чисельність послідовників різних конфесій, а й сама кількість цих конфесій. Якщо в 1991 році у нас на реєстрації знаходилося 42 релігійні об'єднання (з них 33 християнського коріння, по одній іудейських, мусульманських і неоязичницьких, 4 орієнталістських і 2 синкретичних), то вже в 2000 році їх було понад 90 (з них 49 - християнського коріння, 6 іудейських та 4 мусульманських, дві неоязичницьких, 6 орієнталістських і 6 автохтонних чи синкретичних).

Найважливішою складовою релігійного життя в Україні є православ'я. Загалом воно об'єднує 11979 громад. Домінуючою в православ'ї є Українська православна церква, що знаходиться в юрисдикції Московського Патріархату. На сьогодні вона має 36 єпархій, в яких діють біля 8,5 тис. громад віруючих, налічує 113 монастирів, 15 духовних навчальних закладів, 55 періодичних видань, 2393

недільні школи та 21 братство. Церковну службу здійснюють більше 7 тис. священиків. Предстоятелем Церкви є митрополит Київський і всієї України Володимир (Сабодан). Найбільша концентрація громад УПЦ у Вінницькій (723), Хмельницькій (740), Закарпатській (511), Рівненській (494) та Волинській (475) областях.

Українська православна церква Київського патріархату нараховує 28 єпархій, біля 2,5 тис. громад. Воно має 17 монастирів, біля 2 тис. священнослужителів, 15 духовних навчальних закладів, 16 періодичних видань та 704 недільні школи. УПЦ КП очолює Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко). Найбільше громад УПЦКП в Тернопільській (192), Волинській (130), Івано-Франківській (285), Львівській (382), Рівненській (181) та Київській (283) областях.

Українська автокефальна православна церква має біля тисячі парафій, 75% яких знаходиться у галичанських областях України. Церковну службу в УАПЦ здійснюють біля 600 священиків. В трьох семінаріях церкви навчалося 123 слухачі. Вона мала 279 недільних шкіл.

В Україні, окрім названих, в 2000 році діяло ряд інших православних церков. Так, Російська вільна (закордонна) православна церква мала 8 громад, Апокаліптична ПЦ - 4 (всі - на Вінничині). Діяло дві греко-православні громади, одна - православна незалежна. В Україні поширені також різні об'єднання православного коріння. Так, старообрядницька Церква Білокриницької згоди мала 53 громади, з яких 10 - на Вінничині, 14 - на Одещині, 9 - на Буковині. До Руської православної старообрядницької церкви безпопівської згоди належало 12 громад, 7 з яких - на Житомирщині. Істинно-православна церква об'єднувала в 2000 р. ЗО громад, Богородична церква - Церква Матері Божої Преображенної - 4 громади (3 з них - на Донеччині). На Одещині діяла одна громада інокентіївців. Незмінною залишалася кількість громад молокан (4). Характерно, що ці течії не мають в Україні своїх навчальних закладів, видань, братств, обмежену кількість служителів культу.

В останні роки досить активно проходить відродження Української греко-католицької церкви. За кількістю громад (3240) вона вийшла на довоєнний рівень (3237) і займає на сьогодні друге місце в Україні. Церковну службу в УПКЦ здійснює більше 2 тис. священнослужителів. Переважна більшість парафій церкви знаходиться у Львівській (1433), Тернопільській (739), Івано-Франківській (651) та Закарпатській (293) областях. Очолює УГКЦ Патріарх Мирослав Іван кардинал Любачівський. Останнім часом помітне поширення греко-католицизму в інших регіонах України, але тут діє лише 3 % її громад. З моменту легалізації (1989 рік) УГКЦ відновила свою структуру, створила 16 єпархій, відкрила 78 монастирів, 12 духовних навчальних заклади, 513 недільних шкіл, 22 періодичних видання. До цієї церкви відносяться також 19 греко-католицьких єпархій, що діють серед української діаспори.

Серед церков, що динамічно розвиваються останніми роками, постає Римсько-католицька церква. Утворено Львівську архідієцезію як її духовний центр, яку очолює архієпископ Мар'ян Яворський, а також Житомирську, Луцьку та Кам'янець-Подільську дієцезії. У підпорядкуванні нунція (посла) Апостольської столиці в Україні автономно діє структура РКЦ у Закарпатті. Відкрито духовний коледж, духовну семінарію та Український римсько-католицький університет. На сьогодні біля 800 католицьких громад діють у всіх областях України. РКЦ має 38 монастирів, 337 недільних шкіл, 11 періодичних видань та 428 священнослужителів, серед яких 278 - іноземці.

Широко представлені в Україні церкви протестантського напрямку. Вони мають 5590 релігійних організацій, в тому числі: Євангельські Християнські Баптисти - 2807; Християни віри євангельської (п'ятдесятники) - 1523; Свідки Єгови - 603; Адвентисти сьомого дня - 793; реформатори - 108; лютерани - 61. Різні незалежні протестантські течії об'єднують ще десь біля 300 громад.

Громади Союзу Євангельських християн-баптистів найбільш поширені в Чернівецькій (142), Київській (139), Вінницькій (126) та Хмельницькій (132) областях. Всеукраїнський Союз християн віри Євангельської (п'ятдесятники) більше всього має громад в Рівненській (207), Волинській (130), Чернівецькій (101) та Тернопільській (80) областях. Єговістські громади діють переважно в Закарпатській (142) та Львівській (87) областях. Громади Церкви Адвентистів сьомого дня відносно рівномірно розташовані по Україні. Виділяються в їх кількості лише Чернівецька (85) та Вінницька (70) області. Адвентисти-реформісти, які мають 104 громади, діють переважно на Закарпатті (31). Громади реформатської церкви (104) діють лише в Закарпатті. Три лютеранські церкви - німецька, українська і шведська мають відповідно 48, 15 і одну громаду. Пресвітеріани мають в Україні 28 громад, методисти - 10, послідовники Ради Церков ЄХБ і незалежні баптисти - 116, різні незалежні християно-протестантські напрямки - біля 300.

У всіх протестантських Церквах є необхідні управлінські структури, в тому числі й республіканські духовні центри. В останні роки зміцнюється матеріальна база їх релігійної діяльності, ведеться релігійно-просвітницька, морально-виховна, місіонерська та благодійницька робота. Росте мережа протестантських духовних навчальних закладів. Баптисти їх мають 12 (2122 слухачів), п'ятдесятники - 4 (2993), адвентисти - лише два (900). Якщо православні і католицькі об'єднання відчувають потребу в кадрах священнослужителів, то в протестантських їх в два-три рази більше, ніж громад. Налагоджується видавнича діяльність в протестантських Церквах. Так, баптисти мають 5 періодичних видань, п'ятдесятники - три, адвентисти - 2. Водночас вони завозять значну кількість різної літератури із-за кордону.

Значно зросла в Україні кількість зареєстрованих мусульманських громад (337). Проте єдиної церковної структури ця конфесія не набула. На сьогодні

офіційно діють три зареєстровані самостійні її центри - у Києві, Донецьку та Сімферополі. Послідовниками ісламу в Україні є переважно представники меншин тих національних етносів, на автохтонних територіях яких ця релігія є домінуючою. Це - татари волзькі, дагестанці, азербайджанці, узбеки, абхазці та ін. Але більшість мусульманських громад (143) об'єднують кримських татар. Всі вони підпорядковані Духовному Управлінню мусульман Криму.

Шість центрів керують діяльністю 143 іудейських громад - Об'єднання Іудейських релігійних організацій, Об'єднання хасидів Хабат Любавич Іудейських релігійних організацій, Всеукраїнський конгрес іудейських релігійних громад та ін. Іудейські громади розміщені по Україні рівномірно. Виділяються хіба що Закарпатська (9), Черкаська (9) області й м. Київ (8). Існує один іудейський навчальний заклад, друкується чотири періодичні видання.

В останні роки в Україні набули поширення новітні релігійні течії і напрями. Серед них громади харизматичного напряму (139). Вони є переважно в Криму, Запорізькій області і Києві. Ростуть також громади Церкви повного Євангелія (345), Новоапостольської церкви (55), Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів - мормонів (57), а також Товариства свідомості Крішни (40), буддистів (35), бахаї (8). Функціонують громади різних рідновірських напрямів, зокрема РУНВіри (51), Рідної Віри, Великого вогню та ін.

Цікава географія неорелігій. Так, Церква повного Євангелія із 86 своїх громад 31 має в Донецькій області, а Церква Ісуса Христа Святих останніх днів 16 з 23 - в Києві. Громади новоапостольців, рідновірів, крішнаїтів, бахаїв рівномірно розташовані по всіх областях України. Буддисти також відносно рівно розмістилися, але мають по 4 громади в Донецькій і Харківській областях.

Крім названих вище, в Україні діють біля 250 малочисельних громад віруючих десь 50 різних релігійних напрямів, течій і толків. Тут варто хіба що назвати порівняно нову течію, яка з'явилася серед єврейської меншини. Це - іудео-християнство, 12 громад яких діють в Києві, і 16 громад Вірменської апостольської церкви, 6 з яких - в Криму, а центр, очолюваний єпископом Натаном, - у Львові.

Порівняльний аналіз цифрового матеріалу про зміни релігійної мережі за 1986 - 2000 роки засвідчує, що екстенсивний етап розвитку релігійного життя в Україні вже закінчується і переходить в інтенсивний. Його бум припав на 1988-1990 роки, коли кількість громад збільшувалася щороку в середньому на 32 %.

Які загальні закономірності характеризували зміну релігійної мережі в останнє десятиріччя?

1. Відродження (скоріше - відтворення) громад традиційних для України християнських течій там, де вони діяли раніше і де для цього наявною була (хай навіть зруйнована) матеріальна база. Наслідком цього є те, що зростання мережі йшло переважно за рахунок православних громад (більше половини), греко-католиків і традиційних протестантів.

2. Порівняно швидкий ріст православних і католицьких громад при незначній кількості активних їх членів і порівняно бідній духовній освіченості парафіян.
3. Найбільш інтенсивне зростання релігійної мережі відбулося в західноукраїнських областях, що пояснюється порівняно високим рівнем релігійних потреб громадян цього регіону, для яких релігія стала невід'ємним елементом їх способу життя і виявом духовної культури.
4. Порівняно розвинута інфраструктура ортодоксальних конфесій в західноукраїнському регіоні, поєднаність у свідомості людей своєї релігійної належності з національною, включеність певного конфесійного чинника в систему культури і побуту та ін. зумовили блокування проникнення в ці області нових релігійних течій.
5. Кількісні показники зростання релігійних громад, монастирів, видань різних конфесій ще не засвідчують про таке ж зростання кількості їх послідовників. Конкурентна боротьба між конфесіями спонукає керівництво деяких з них штучно розширювати свою інституційну мережу. Відтак в 15 монастирях УПЦ КП знаходиться всього біля 50 насельників. Відмінною також є кількість парафіян в протестантських і греко-католицьких громадах. Останні в західноукраїнському регіоні мають в порівнянні з першими в середньому у 20 разів більше вірних.
6. Регіональні відмінності в рівні національної самосвідомості громадян позначаються на географії поширення українських національних християнських церков. Тут слід відзначити помітне поширення парафій УПЦ КП і УАПЦ в західній і центральних областях і водночас незначну кількість їх в південному і східному регіоні країни, де домінує УПЦ.
7. Зростанню кількості римсько-католицьких громад явно сприяє етноконфесійний чинник, зокрема розселеність польської меншини на Поліссі, Поділлі, Галичині і Закарпатті. Розширення свого конфесійного регіону римо-католиками зустрічатиме протидію цьому з боку православних і греко-католиків.
8. Висунення в церковно-релігійному житті ідеї "традиційної канонічної території"", що характерно зокрема для відносин православ'я й греко-католицизму, веде до певної регіоналізації України за релігійними чинниками, а відтак і до міжконфесійної напруги.
9. В намаганні заповнити той духовний вакуум, який утворився після занепаду марксистсько-ленінської ідеологічної монополії і втрати свого авторитету Церквами, які діяли в умовах пристосування до передуючих політичних порядків, певний успіх мають нові релігійні течії, які привносять в Україну переважно західними християнськими місіонерами.
10. Розвиток національної самосвідомості у представників різних етнічних меншин України одним із каналів, свого вияву має появу різних національних релігійних течій і об'єднань.

Контрольні завдання і запитання

1. Яка загальна чисельність послідовників найпоширеніших релігій в сучасному світі?
2. Розкажіть про особливості сучасної релігійної карти світу.
3. Охарактеризуйте основні етапи формування релігійного обліку Європи, її сучасне релігійне обличчя.
4. Чим можна пояснити релігійну гетерогенність Азії?
5. Назвіть основні складові релігійної конфігурації сучасної Америки.
6. В чому виявляється мультирелігійність Африканського континенту?
7. Дайте характеристику географії релігій України.

Тематика рефератів

1. Основні тенденції у змінах чисельності і характері розміщення послідовників найпоширеніших релігій.
2. Релігійні проблеми сучасної Європи.
3. Основні осі міжрелігійних взаємин в Азії.
4. Релігійні перспективи Африканського континенту.
5. Майбутня доля окремих релігій.
6. Тенденції конфесійних змін в Україні.

Рекомендована література

1. История религий мира. Энциклопедия в 2-х тт. - М., 1996.
2. Народы и религии мира: Энциклопедия /Гл. ред. В.А.Тишков/. - М. 1998.
3. Павлов С., Мезенцев К., Любіцева О. Географія релігій. - К., 1998.
4. Пучков П.И. Современная география религий. - М., 1975.
5. Релігієзнавчий словник. - К., 1996.
6. Религии мира. Справочное издание "Белфакса". - М., 1996.
7. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. - М., 1976.
8. Шпажников Г.А. Религии стран Африки. - М., 1967.
9. Historical Atlas of the Religions of the World. - N.Y., 1994.
10. Encyclopedia of American religions. 4th ed. Detroit, 1993.

Тема XXVI РЕЛІГІЯ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

В історії кожної релігії мали місце кризові явища найрізноманітніших масштабів. Проте в минулому вони були переважно локального характеру і зумовлювалися причинами, специфічними для кожного різновиду релігії (родоплем'яні релігії, етнічні релігії, національно-державні релігії, світові релігії) та виявлялися по-різному, породжуючи зовсім не однакові наслідки. Особливістю сучасного етапу суспільного розвитку є те, що тенденції і вияви кризи релігії пов'язані насамперед з глобальними явищами в світі.

1. Кризові явища в сучасному релігійному житті

Суть і причини кризи релігії. Радикальні соціальні перетворення, викликані революціями і встановленням тоталітарних режимів, насамперед комуністичних, істотно обмежили і навіть звели нанівець сферу діяльності церковних установ. Насильницькі методи ідеологічного тиску, насадження державою, яка по суті була знаряддям комуністичної партії, не стільки атеїзму, скільки примітивного безбожництва, виховали індиферентними в ставленні до релігії цілі покоління. Цей світоглядний індиферентизм залишається основною причиною безпорадності і неусвідомленого ставлення значної частини сучасної молоді в нових незалежних демократичних країнах до вибору релігії, робить її легкою здобиччю активної проповідницької кампанії різних неорелігій - як неохристиянських, так і неоорієнталістських й неоязичницьких.

Важливою причиною загальної кризи релігій була науково-технічна революція, яка викликала класичне ставлення до традиційної релігійної картини світу, релігійного традиціоналізму в цілому, стимулювала поширення секуляризаційних тенденцій в світі. Традиційні форми захисту й обґрунтування релігії, розроблені в епоху неподільного її панування, коли науці відводилася роль служниці релігії, виявилися недостатніми і малоефективними перед новими висновками й аргументами науки, швидким технічним прогресом. Це не могло не похитнути світоглядні основи релігії.

Нарешті, третя причина кризи релігії - загальний культурний прогрес людства, який серйозно обмежує вплив релігії на духовне життя. Різке зростання впливу на людей засобів масової комунікації (насамперед телебачення) сприяло виробленню у молоді індиферентного ставлення до релігії як форми духовної діяльності. Різко зросла кількість людей, які воліли задовольняти свої духовні потреби не в церкві або релігійній спільноті, а поза ними. Релігійні форми духовного життя, що склалися у минулі століття і розраховані на людей іншого інтелектуального рівня й емоційного настрою, ніж наш сучасник, дедалі більше

втрачають свою привабливість. Самі релігійні діячі з тривогою констатують, що неухильно зростає кількість людей, які швидше воліють переглядати телевізійні програми, відвідувати масові спортивні та культурні видовища, ніж церковні богослужіння.

За повідомленням греко-католицької газети "Мета", "популярність католицької практики у Франції дедалі зменшується", "католицька Церква двадцятого століття переживає час непевності та переоцінок: знижується кількість віруючих, кількість тих, хто практикує". Так, з 1974 року по 1991 рік зменшилася щотижнева присутність на Службі Божій наполовину. Практика сповіді як мінімум один раз на рік зменшилася більш як наполовину. Ці дані, зазначає ця газета, підтверджують загальну тенденцію: "таїнство покаяння та примирення стає все більш покинутим. Поняття про гріх також зазнало значної деградації". У зв'язку з цим робиться розпачливе припущення: "Можливо, зараз вирішується те, якою буде Католицька Церква завтра".[1]

Вияви кризи релігії. Щоб мати повніше уявлення про кризу релігії і церкви, треба розглянути найбільш значні і характерні вияви її в сучасному світі. Серед них можна позначити, насамперед, поступове звільнення від впливу релігії і церкви суспільного й особистого життя. Це явище, відоме під назвою секуляризація (від лат. secularis - світський), набуло нині масового характеру і має явно виражену тенденцію до подальшого зростання. Помітно скоротилася кількість країн, які зберігають релігію як державну ідеологію, допускають контроль церкви над шкільною освітою та іншими сферами державної й суспільної діяльності громадян. Втратила колишній вплив, а то й просто анульована, духовна цензура церкви в галузі науки й культури. Католицька церква, наприклад, змушена була реабілітувати вчених (Галілео Галілея, Джордано Бруно та інших), які стали жертвами репресій священної інквізиції, засудити так звані "процеси над відьмами", а також хрестові походи за "звільнення гробу Господнього".

Секуляризується також і побутовий уклад життя, менш сприйнятливий до змін, ніж інші соціальні сфери. Спостерігається зниження рівня релігійності та ступеня релігійної активності. Дедалі більше віруючих, завдяки зростанню своєї соціальної активності і під впливом секулярних тенденцій суспільного розвитку, хоч і не поривають своїх зв'язків з релігією, але перестають бути глибоко віруючими людьми. Констатуючи цей факт, газета "Мета" повідомляє, що "процес секуляризації руйнує Католицьку церкву". Так, кількість священиків, молодших 65 років, зменшилася з 35 тисяч у 1965 році до 18 тисяч у 1985 році. А до 2000 року передбачається, що у тій же Франції залишиться близько 10 тисяч священиків. Якщо брати до уваги, що 65% французів вважають себе католиками, то подані соціологічні дані свідчать про те, що кількість посвячень у сан

[1] Мета.-1997.-№2.

катастрофічно зменшується. Вже зараз стоїть питання про розформування або укрупнення існуючих єпархій.

Серед інших причин загальної кризи релігії можна назвати ще й такі, як скорочення відтворення релігії в нових поколіннях, а також гостра нестача осіб, які бажають стати професіональними служителями культу. Маємо очевидний дефіцит кадрів духовенства. Потрібно понад 200 тисяч священнослужителів католикам, не мають своїх постійних священиків також багато православних парафій, нарікають на відсутність потрібної кількості пасторів протестанти всіх напрямків. Пустує або залишається неукомплектованою значна частина християнських і буддійських монастирів. Систематично не добирають необхідного контингенту учнів духовні семінарії та інші церковні навчальні заклади навіть у класичних католицьких країнах Європи та Америки. Не вистачає "духовних покликань" - такий тривожний мотив виступів багатьох авторитетних діячів сучасних церков.

Усі ці прояви загальної кризи релігії і церкви викликають закономірну тривогу релігійних авторитетів усього світу, змушують їх докладати зусилля, щоб запобігти подальшому розвитку кризових явищ і зберегти колишній вплив церкви.

Криза морального вчення церкви. У католицькій теології точаться дискусії щодо сучасного стану, перспектив морально-етичного вчення церкви. Ряд фундаментальних положень морального вчення церкви зазнає критики збоку теологів-моралістів. Заперечується або й цілком відкидається, як неадекватна сучасному соціокультурному, морально-психологічному стану цивілізації, традиційна католицька доктрина щодо природного закону, універсальності та незмінності його моральних імперативів. Такий кризовий стан у католицькій церкві, викликаний теологічними течіями, які ґрунтуються на'антропологічних і сучасних етичних концепціях моралі.

В енцикліці "Veritatis splender" - "Блиск правди" (1993 р.) констатується, що в християнських спільнотах створилася ситуація, яка характеризується як криза. Внаслідок цієї кризи моральне вчення церкви дедалі частіше викликає сумніви і застереження гуманітарного, психологічного, культурного й також теологічного змісту. Іван Павло II оцінює цю ситуацію як спробу глобального і систематичного формування нової моральної доктрини на базі антропологічних та етичних концепцій. Відбувається, як оцінює цю тенденцію понтифік. "загрозливе розходження між традиційним моральним вченням Церкви і певними теологічними поглядами, які поширюються переважно в католицьких семінаріях і теологічних закладах".[1]

Це стосується надзвичайно важливих проблем як життєдіяльності церкви, так і міжлюдських стосунків. Дискутуються донедавна непорушні, безсумнівні, з

Veritatis splender. - Libreria editrice Vaticana. - 1993. - S. 11.

точки зору релігійної моралі, питання: чи заповіді Декалогу і Новозавітні "заповіді блаженства" можуть бути орієнтиром для щоденних рішень, життєвого вибору сучасної людини і суспільства в цілому? Набувають поширення погляди, які піддають сумніву існування внутрішнього нерозривного зв'язку між вірою та мораллю. Віра, як вважають сучасні модерністські теологи-моралісти, має вказувати лише на приналежність до церкви, давати підтримку для внутрішньої єдності людини і церкви". Натомість плюралізм поглядів і способів поведінки цілком залежить від "індивідуального суду суб'єктивної совісті" або від "складності суспільно-культурної причинності".

Ортодокси католицької віронавчальної влади Церкви, зокрема папа, вважають, що саме такий моральний релятивізм в лоні церкви створює ситуацію, яку слід оцінювати як кризу, оскільки постають труднощі як для морального життя віруючих, так і для єдності церкви, а також для справедливого і солідарного суспільного життя.

Які ж елементи моральної доктрини церкви найбільше викликають дискусій і, як вважає папа, піддаються "блудним" інтерпретаціям або й відкидаються як такі, що втратили інтелектуальний сенс і моральну цінність? Це, насамперед, стосується "моральних постулатів", від яких залежить "відповідь на глибинні таємниці людської екзистенції", а саме: сенс і мета людського життя; що є добро і зло; що таке гріх, його сутність, витоки, природа, есхатологічне значення; причина людських страждань; шлях до справжнього щастя; що таке смерть; суд і справедливий вирок після смерті; в чому полягає таємниця людини та її буття, його фінальна завершеність?

До тези про обов'язок керуватися "індивідуальною совістю" додається теза, згідно з якою індивідуальний моральний суд є єдино правильним, достовірним. Простежується тенденція, яка визначає совість індивіда виключним критерієм і привілеєм автономного вибору та оцінювання, що таке зло і добро та як людині діяти в тій чи іншій ситуації. Ці концепції, з точки зору віронавчальної влади Церкви, формують так звану "індивідуалістичну етику", створюють антиномію між моральним законом і совістю, природою і свободою.

Серйозно хвилюють церкву проблеми, що випливають з інтерпретації результатів наукових досліджень у галузі антропології. Вказуючи на велике розмаїття традицій, звичаїв та інституцій, наявних у сучасному суспільстві, науковцями, як вважає папа, "робиться негативний висновок" щодо існування універсальних людських цінностей. Що призводить до прийняття релятивістських концепцій моралі.

З нагоди 2000-літнього ювілею Ісуса Христа католицька церква змушена констатувати: "Дехристиянізація, яка болісно торкнулася багатьох народів і суспільств, у яких колись процвітала віра і християнське життя, не тільки зумовлює втрату віри, але й неухильно призволиться до розладу і знецінення морального змісту, зникнення із свідомості неповторного характеру

євангельської моральності, позбавлення її фундаментальних засад і цінностей".[1]

Конфлікт між моральним життям церкви і сучасними етично-антропологічними концепціями моралі, між віронавчальною владою церкви і течіями сучасної моральної теології, зародженими в навчальних теологічних закладах католицької церкви, вважає папа, є глибинним і небезпечним для традиційної віри і моралі. Він поглиблює в цілому кризові явища в сучасному релігійному житті.

2. Політизація релігії. Еволюція соціально-політичних орієнтацій і діяльності релігійних організацій

Політика і релігія історично пов'язані між собою. Характерною рисою стародавніх релігій був їх національно-державний характер. Боги, створювані фантазією того чи іншого народу, були національними богами. Істинною релігією стародавніх народів (Єгипет, Ассирія, Вавилон та ін.) був культ їхньої власної національності, їхньої держави. Зв'язок релігії і політики, церкви і держави простежується у всі часи і в різних суспільствах. Ініціатива й пріоритетність у взаємовідносинах релігія-політика в контексті національних і світових релігій залежали від багатьох факторів. Так, скажімо, у брахманізмі, індуїзмі та інших східних релігіях визначальну роль у кастовій структурі суспільства відігравали брахмани (жерці). В ісламському халіфаті в одній особі поєднувалися духовна і світська влада. У різних течіях християнства утверджувався папоцезаризм (прагнення Римської церкви в особі пап утверджувати владу в церкві і водночас над світськими володарями) і цезаропапизм (поєднання в особі державного правителя вищої світської та духовної влади). "Симфонією" вважався союз між державною владою і церквою, її ієрархією. Теократією є форма правління, за якої вся повнота влади в державі належить главі церкви та духовенству.

Уроки співжиття релігії і тоталітарних режимів. У новітній історії політизація релігії має більш витончені, опосередковані або й приховані, форми. Здебільшого релігія виступає апологетом або критиком наявної системи дій, певних політичних інститутів. Очевидно, вимушеним було політичне пристосовництво церков до тоталітарних диктатур XX ст. - нацизму, фашизму комунізму. Деякі ієрархи православної і католицької церкви, а також частина їхнього кліру, підтримували ці режими, співпрацювали з ними або ж виступали непримиренними їх критиками і опонентами. Отже, історія не знає такого статус-кво релігії і церкви, коли б вони стояли поза політикою, були "не від світу цього" (можливо, за винятком раннього християнства).

Там само. - S. 111.

Еволюція соціально-політичної орієнтації і діяльності, скажімо, Російської православної церкви, відбулася в роки радянської влади, коли лише за десять років під тиском насамперед суспільно-політичних чинників сталися разючі зміни. Щоб зберегти позиції церкви, найбільш далекоглядна (або й безпринципна) частина духовенства виступила з ідеєю "оновлення православ'я". Вона передбачала визнання радянської держави, схвалення більшовицької революції і пристосування до соціалістичного ладу всіх сторін церковного життя. Згодом православна Церква в СРСР повністю йшла в фарватері партійно-державної політики: визнавала перевагу соціалізму над капіталізмом, позитивно оцінювала "успіхи соціалістичного і комуністичного будівництва", брала активну участь у так званому русі прихильників миру, "засуджувала імперіалізм", відкрито виступала на підтримку національно-визвольної боротьби народів колоніальних країн тощо. Крім того, Церква в СРСР фінансово підтримувала всі політичні та ідеологічні акції тоталітарної держави і комуністичної партії, вносячи великі суми у так званий "фонд миру". Певна частина православного духовенства і віруючих, які "не переорієнтувалися", були фізично знищені або репресовані. Ієрархи офіційно діючої в СРСР РПЦ, зокрема й українського екзархату РПЦ, активно використовувалися політичною владою на зовнішній арені (міжнародних конференціях, Всесвітній Раді Церков, у русі прихильників миру, контрольованому комуністами, та інших форумах) для підтримки зовнішньополітичного курсу СРСР і спростування перед світовою громадськістю "злісних наклепів" щодо порушення прав людини та релігійних свобод комуністичним режимом.

Під тиском світового комунізму і, насамперед, СРСР відповідне пристосовництво, ще більш витончене й дипломатичне, спостерігаємо в 50-80-х роках XX ст. у католицькій церкві і насамперед у так званій "східній політиці" Ватикану. Проте слід віддати належне саме Апостольській столиці, яка завжди, починаючи від папи Лева XIII, стояла на позиціях антикомунізму. У програмних документах КПРС католицька Церква завжди оцінювалася як "провідна сила антикомунізму", а будь-які місіонерські, пастирські акції католицької церкви, що досягали території колишнього СРСР, ідентифікувалися зі спробами "дискредитувати комунізм в очах віруючих" і розцінювалися як ворожі політичні акції.

Проте Ватикан був змушений враховувати комуністичну загрозу і також корегувати свою політику або, як кваліфікували цей курс комуністичні ідеологи, "зайняти більш реалістичні позиції в оцінці комунізму". І це стало очевидним: від спеціального декрету 1949 р., яким Апостольська Столиця відлучила від церкви всіх, хто співчував комуністам, до .необхідності в 60-70-х роках визнання Ватиканом мирного співіснування держав з різним соціально-політичним ладом. Останнє було з тріумфом сприйняте тодішніми ідеологами комунізму і політиками в СРСР і в так званих соціалістичних країнах. Як відомо, у 70-80-х

роках відбувалися активні контакти між Ватиканом і СРСР, Апостольською столицею і Московською патріархією; заручниками цієї "східної політики" Ватикану був український греко-католицизм та й сама Православна церква, якою маніпулювала комуністична влада.

Безперечно, Апостольський Престол і римські папи активно виступали на захист релігійних свобод в СРСР та інших тодішніх соціалістичних країнах, і саме в цій акції їхніми опонентами були ієрархи РПЦ, які прислуговували комуністичному режимові і заперечували відсутність свободи совісті в тоталітарному просторі. І лише з розпадом СРСР Апостольська Столиця та особисто понтифік дали сміливу й відверту політичну оцінку комунізму й тоталітаризму, відкинувши езопову мову або формулу умовчування. Лише Іван Павло II в ецикліці "Centesinus annus" (1991 р.), яку можна назвати сучасним ідеологічним маніфестом Апостольської Столиці, виголосив своєрідний папський реквієм по марксизму, комунізму, соціалізму.

Релігія і політика в сучасному світі. На порозі третього тисячоліття католицька Церква займає виважені, по суті, нейтральні позиції щодо ідеологічних програм, політичних систем, дистанціюючись, так би мовити, від політичної заангажованості до "цього світу". Проте православна Церква, зокрема її ієрархи в Росії, відкрито демонструють політику "симфонії"", беручи участь у найзначніших політичних акціях свого уряду.

Надзвичайно політизованим постає нині іслам, який у ряді арабських та близькосхідних країн є державною релігією. Радикальне крило ісламу, або так званий "ісламський фундаменталізм" - активний чинник політичної напруженості і суспільної нестабільності в окремих країнах і загроза для міжнародної безпеки. Політизований, ідеологізований, державний іслам останнім часом розширює сферу свого впливу. Модернізований іслам виступає в ролі ідеології більшої частини національних еліт, зацікавлених у ліквідації феодальних відносин. Вони пропонують замінити шаріат цивільним правом, об'ємніше використовувати досягнення науки і техніки країн Західної Європи, спростити обряди, замінювати сакралізовану сферу політики світською. І все ж таки іслам й надалі залишається не лише провідною релігією, а й справляє великий вплив на суспільно-політичне життя тих народів Азії і Африки, де він є панівною релігією і глибоко проник у свідомість населення цих країн.

Останнім часом релігійний чинник дедалі частіше нагадує про себе в міжетнічних і міждержавних конфліктах. Це - багаторічний конфлікт між католиками і протестантами в Північній Ірландії; війна між мусульманами і православними та католиками в республіках колишньої Югославії; арабо-мусульманське та ізраїльсько-іудейське протистояння; індуїстсько-ісламські конфлікти в Індії і Пакистані; етнічні зіткнення на конфесійному ґрунті в країнах Африки, в Тибеті та інших країнах Азії. У гарячих пунктах планети релігія, на жаль, не може примирити суспільні, міжнаціональні і расові суперечності, а,

навпаки, здебільшого виступає деінтегруючим чинником.

Політична теологія. Політизація релігії проявляється і в формах так званої політичної теології. У 60-70-х роках XX ст. у християнській ідеології сформувалася широка течія, в основу якої покладено уявлення про людину як суб'єкта суспільно-політичної діяльності. Це такі напрями, як теологія надії, теологія політики, теологія революції, теологія визволення, жіноча теологія, "чорна теологія" та ін. Об'єктивну основу політичної теології становлять суперечності і кризові ситуації в різних сферах сучасного суспільства. Безпосередня участь віруючих в суспільно-перетворювальних процесах визначається як спосіб реалізації релігійної віри. Прихильники політичної теології переосмислюють такі основні християнські поняття, як гріх, любов, милосердя тощо з метою надання їм політичної забарвленості.

Політична теологія об'єднує різнорідні і навіть протилежні за соціально-класовими позиціями течії - від прихильників поміркованого реформізму до теоретиків ліворадикальних християнських течій, зокрема навіть таких, як сформована в лоні латиноамериканської католицької церкви "теологія визволення". Своє ставлення до неї висловила віронавчальна влада Апостольської Столиці в інструкціях "Серйозні ідеологічні збочення зраджують справу бідних" (1984 р.), "Про християнську свободу і визволення" (1986 р.) та ін.

Звинувачення Ватиканом "теології визволення" ґрунтувалося на тому, що вона, зокрема, подає Євангеліє у суто "земній", соціально-політичній інтерпретації, пропонує "новаторське пояснення" змісту віри і християнського способу життя, яке істотно відрізняється від трактування віри церквою, більше того, є її цілковитим запереченням. В основу "теології визволення" покладено набір елементів марксистської ідеології із застосуванням біблійної герменевтики. "Теологія визволення" піддає сумніву сакраментальну та ієрархічну структуру церкви, заперечує необхідність церковної ієрархії, а віронавчальну владу церкви ототожнює з представниками панівного класу, з якими треба боротися як з класовими ворогами. Ватиканська конгрегація у справах віри затаврувала "теологію визволення". її принципове зло виявляється нібито в тому, що необхідну боротьбу за справедливість і свободу людини вона трактує звужено - лише в економічному й політичному руслі.

У вузькому значенні термін "політична теологія" використовується до напрямів у сучасній теології, основними виразниками яких в протестантизмі є Д.Зелле, в католицизмі - І.Метц, які виступають проти нейтралітету релігії щодо політики. Прихильники цього напряму підкреслюють, що християнство, не будучи за своєю суттю політичним явищем, зовсім не байдуже до політичної сфери життєдіяльності людини, і визначають ставлення християнства до всього світського як інституту соціальної критики, постійної опозиції до будь-яких суспільних систем.

Політизація релігії відбувається в країнах постсоціалістичного простору. Значна кількість нових громадських об'єднань і політичних партій, які з'являються в цих країнах, намагаються якщо не включити до своїх програм і гасел релігійні ідеї, то хоча б знайти підтримку церкви та релігійних організацій, залучити віруючих до свого виборчого електорату.

Очевидно, що прийдешнє третє тисячоліття відзначатиметься ще більшою політизацією релігії і позначатиметься динамізмом соціально-політичних орієнтацій у діяльності релігійних організацій.

3. Глобальні проблеми сучасності в їх релігійному тлумаченні і розв'язанні

Однією з найбільш характерних особливостей розвитку сучасного світу є зростання масштабності подій, посилення інтернаціоналізації суспільних процесів, їх тенденція ставати глобальними, тобто такими, що охоплюють увесь світ, все людство і кожну людину зокрема. Відвернення загрози світової термоядерної війни і створення міцної основи для розвитку міжнародних відносин, раціональне і комплексне використання природних ресурсів, проведення активної і зваженої демографічної політики, захист навколишнього середовища, активізація міжнародного співробітництва у сфері наукових досліджень і використання досягнень науково-технічного прогресу на благо всього людства, ліквідація голоду, убозтва, найбільш небезпечних захворювань і поряд з цим - освоєння Космосу і світового океану - ці та інші проблеми надзвичайно гостро стоять нині перед людством. На основі цих проблем, в сенсі їх розуміння і вирішення, сформувалася й християнська глобалістика як складова віровчення християнських конфесій, що включає певний комплекс різних концепцій та ідей, які відображають характерні для сучасного етапу розвитку цивілізації загальнолюдські, всесвітньо-історичні проблеми.

Особливу гостроту, а звідси й увагу до них теологів, викликали глобальні проблеми у зв'язку із загрозою ядерної війни в 60-80-х роках. Частина християнських теологів (насамперед протестантських) відтоді зайняла позиції чітко вираженого апокаліптичного усвідомлення соціального песимізму щодо можливості людства вирішити глобальні проблеми сучасності, зокрема проблему війни і миру. Антисцієнтизм характеризував погляди багатьох богословів щодо вирішення глобальних проблем у цей період, який проте в останнє десятиріччя (після розвалу Радянського Союзу і створеного ним так званого соціалістичного табору) змінився більш поміркованим підходом, що солідаризується у подоланні перепон у їх вирішенні. Оцінюючи глобальні проблеми як наслідок діяльності людей, ідеологи християнства загалом витлумачують їх як вираження гріховної природи людини. Тому шляхом їх докорінного вирішення вони вважають

переродження особистого світу людини на основі християнського вчення, зокрема християнської етики. Разом з тим у християнській глобалістиці чітко вирізняються два протилежні підходи щодо розуміння та вирішення глобальних проблем сучасності, які характеризуються, з одного боку, апокаліптичним алярмізмом і соціальним песимізмом, а з другого - християнським солідаризмом і соціальним реалізмом.

Апокаліптичний алярмізм і соціальний песимізм. Песимістичні прогнози на майбутнє людства, опрацьовані в 60-70-ті роки під егідою вчених із так званого Римського клубу, були сприйняті частиною християнських, здебільшого протестантських, теологів на Заході як новий варіант Апокаліпсису. Висновки Римського клубу про негативні наслідки сучасної науково-технічної революції (НТР): плановане в критичних, а звідси загрозливих для існування людства показниках виснаження природних запасів планети, розвиток енергетичної кризи, забруднення навколишнього середовища, "демографічний вибух", а звідси неминучий всесвітній голод та ін., - використовувалися з метою нагнітання апокаліптичного стану людства. Результати досліджень і прогнозів Римського клубу вже в теологічних розмірковуваннях у науковоподібних формах і з посиланнями на авторитет всесвітньовідомих соціологів, демографів, економістів, зрештою, і політиків, високо піднімали есхатологічні акції про невідворотність світового катаклізму, якщо не за життя нинішнього, то наступного покоління. Гострота всіх інших глобальних проблем посилювалася через актуальну для 60-80-х років загрозу термоядерного знищення людства внаслідок напруженого протистояння двох світових систем начолі із США та Радянським Союзом.

Протестантські теологи, наприклад, наполегливо провіщали, що сучасний світ в умовах науково-технічної революції перебуває в стані примарної рівноваги і будь-які економічні і політичні потрясіння звергнуть його в тартарари".[1] Взаємозалежність і взаємообумовленість кризових ситуацій (перенаселення окремих регіонів, забруднення довкілля, сировинні, енергетичні, продуктові кризи та інші глобальні катастрофи і явища) стають глобальними, охоплюють увесь світ. На цій основі апокаліптично зорієнтовані богослови створювали теологічні концепції глобальності негативних наслідків НТР для всього людства. Автори теологічних концепцій майбутнього, клерикальні футурологи провіщали "необоротну деградацію людства", "грядущу загибель цивілізації".

На початку 70-х років теологи на Заході й Сході зосередили увагу навколо екологічної проблеми. Екологічна криза стала наріжним каменем теологічних концепцій сучасної НТР. Проповідники деяких протестантських конфесій проблеми екології висунули як головний аргумент "актуальної есхатології". Робилися приголомшуючі апокаліптичні розрахунки: перенаселення планети

Awace.-1977.-№3.-P. 15.

начебто досягло кризової точки в 1970 році, всесвітній голод і екологічна криза стануть необоротними з 1980 року, критичне забруднення води й землі відбудеться між 1980-1985 роками, нестачу кисню на Землі, загибель усього живого на ній слід очікувати в 1990 році.[1] Це, звичайно, взірець крайньої есхатологічної теології, зорієнтованої на актуальні проповідницькі кампанії з метою посилення ефективності проповідницько-місіонерської діяльності, а також вербування послідовників.

Оцінка глобальних проблем християнськими богословами характеризується в цілому теоцентризмом. Оцінюючи глобальні проблеми наслідком діяльності людей, приматом техніки перед мораллю, переважно гріховністю природи людини, християнські ідеологи пропонують керуватися такими морально-етичними категоріями як всезагальний гуманізм, загальнолюдська солідарність. Опоненти християнських теологів, звертаючись до практики язичницьких релігій, які обожнювали природу, анімістично і по-фетишиськи ставилися до рослинного і тваринного світу, стверджують, що "історичні корені сучасної екологічної кризи слід шукати у знищенні християнами язичницького, бережливого ставлення до природи, в утилітаристському, прагматичному культі збагачення за будь-яку ціну, хижацькому ставленні до навколишнього світу".[2] Адепти необуддизму, серед яких чимало послідовників із європейської інтелігенції, звинувачуючи християнську релігію у сприянні забрудненню довкілля, вважають, що монотеїзм потрібно замінити політеїзмом або навіть анімістичними формами релігії, що сприятиме бережливому, обожнюваному ставленню до природи.

Християнський солідаризм і соціальний реалізм. Християнська глобалістика посідає чітко визначене місце в сучасному соціальному вченні католицької церкви. В енцикліці "Mater et Magistra" - "Мати і наставниця" (1961 р.) папа Іван ХХШ оновив погляди і стимулював рішучість церкви залучити до розв'язання їх "все християнське співтовариство". У цьому документі, торкаючись найбільш актуальних і важливих аспектів сучасного світу, наголошується на нерівності, диспропорції як між різними секторами економіки, так і між різними країнами і регіонами, фіксується факт перенаселеності та недостатнього розвитку. Причина останнього, як вважав понтифік, - відсутність погодженості і солідарності між народами, що створює особливо нестерпну ситуацію у слаборозвинених країнах. Невдовзі перед лицем загрози ядерної війни в найгострішому момент міжнародної кризи Іван XXIII виступив з відомим посланням народам і главам держав "Pacem in terris" - "Мир на землі" (1963 р.). Ця енцикліка стала нагальною настановою у справі побудови світу на основі етичних вимог, які повинні визначати стосунки між людьми і державами.

[1] Див.: Awace. - 1972. - № 4. - P. 6.
[2] Див.: Der Wachturm. - 1976. - № 8. - S. 227.

Конституція "Saudium et spes" - "Радість і надія" (1965 р.), прийнята II Ватиканським собором, визначила роль церкви в сучасному світі. Цілий ряд глобальних проблем сучасності, зокрема поступове вирівнювання і остаточна ліквідація соціальної та економічної нерівності в світі. Цей соборний документ поставив основні актуальні завдання на грунт достовірної інтерпретації економічного розвитку (поза протиставленням капіталізму й соціалізму). Вводилося нове поняття подвійного виміру і значення розвитку, власне комплексного, всебічного блага, враховуючи, з одного боку, потреби матеріального порядку, а з другого - інтелектуального, морального, духовного й релігійного. Соборна конституція висловилася за гуманістичне розуміння розвитку, поставила вимогу персоналістського і об'єд ну вального "виправлення" економіки, спрямованої, насамперед, на благо людини.

Через кілька років після Ватиканського собору віронавчальна влада католицької церкви подала нові, надзвичайно важливі міркування з питань соціальної тематики глобального виміру в енциклаці "Populorum progressio" - "Прогрес народів" (1967 р.). На цей час зросло усвідомлення нерівності, відсталості країн "третього світу". Ситуацію ускладнювали нерівноправні економічні відносини "Північ - Південь", між багатими й бідними країнами, а також демографічне зростання у "третьому світі".

"Populorum progressio" запропонувала допомогу у використанні обох вимірів інтегрального розвитку - матеріального і духовного. Ці теми структурують зміст енцикліки.

Року 1981 Іван Павло II виступив з великою енциклікою "Laborem eks zerzem" - "Займаючись працею". До цього спонукали понтифіка перші ознаки глибокої кризи, викликаної суперечностями міжнародної монетарної системи й економіки, що залежала від подорожчання енергоносіїв. Вся система міжнародного поділу праці та всесвітнього економічного структурування були охоплені кризою. З'явилася потреба радикально переглянути ті структури, які призвели до такого розбалансованого стану. В енцикліці знаходимо, що "центральний ключ" вирішення питання - людська праця. Ґрунтуючись на цьому фундаментальному вимірі людського існування, понтифік розглядає всі інші аспекти суспільно-економічного життя, не виключаючи технологічного і культурного. Папа виходить з передумови, що світова ситуація потребує всезагальної поваги до фундаментальних принципів і цінностей, які варто розглядати як незмінні. Він вважає, що без утвердження гідності людини та її прав, а також без солідарності між народами і соціальної справедливості ні подальшого людського розвитку, ні нового суспільного ладу бути не може. Саме на цих засадах, як вважає Іван Павло II, має будуватися майбутня "цивілізація любові".

Стрижнем подальшого розвитку християнської глобалістики у вченні католицької церкви є розміркування над поняттям "розвитку", чому, власне, і

присвячена чергова енцикліка Івана Павла II "Solliciotudo rei socialis" - "Турбота про соціальну дійсність" (1987 р.). Тут постійно присутні два визначальні моменти: драматична ситуація слаборозвинутих країн і, з іншого боку, зміст, умови й вимоги гідного розвитку людини. Серед причин, що гальмують розвиток, названо, насамперед, різницю і зростаючу нерівномірність розвитку Півночі і Півдня, протистояння між Сходом і Заходом та безперервну гонку озброєнь; торгівлю зброєю; різні труднощі політичного характеру, що стоять перешкодою на шляху співробітництва і солідарності між народами. Багато уваги приділено демографічній проблемі. Іван Павло II беззастережно стоїть на тому, що справжній прогрес не може обмежуватися лише збільшенням благ і послуг, тобто тим, чим уже володіє, а повинен сприяти повноті "буття" людини. Цей важливий аспект розвитку обґрунтовано й поглиблено у світлі Святого письма.

Глобальним проблемам сучасності присвячені соціальні енцикліки "Centecimus annus" - "Століття" (1991 р.), "Teztio millenio advenint" - "Наближаючись до третього тисячоліття" (1994 р.), "Evangelium vitae" - "Євангеліє життя" (1995 р.). В останній стверджується абсолютна цінність і святість людського життя у будь-якій ситуації - стані здоров'я чи хвороби і в кожному періоді - перед народженням дитини і перед загрозою смерті. Папа виступив з глобальним аналізом сучасного стану людства і висунув програму "культури життя", яка має протидіяти "культурі смерті". Констатується, що створилася загроза життю мільйонів людей, особливо дітей, які змушені терпіти нужду, недоїдання і голод. Засуджується торгівля зброєю, наркотиками, бездумне порушення екологічної рівноваги, пропаганда таких взірців поведінки в статевих стосунках, які не лише аморальні, а й становлять серйозну небезпеку для життя. Папа застерігає людство перед загрозою цілої "структури гріха" (після розвалу "імперії зла"), особливою прикметою якого є "експансія антисолідаристської культури", яка в багатьох випадках набирає форми "культури смерті". Вона поширюється в результаті взаємодії економічних і політичних чинників, що виражається у певній концепції суспільства, в якому найважливішим критерієм є підприємницький успіх, економічний прибуток і надприбуток.

Інше загрозливе явище - демографічні зміни. Як вважає Іван Павло II, вони відбуваються з певними особливостями залежно від держав та частин світу: в багатих і розвинутих країнах спостерігається загрозливий спад кількості народжень; бідні нерозвинуті країни мають на загал високий рівень приросту народонаселення. Зазначається, що перед загрозою проблеми перенаселення бідних країн світова спільнота не вживає відповідних глобальних заходів - ефективної сімейної і суспільної політики, програм культурного розвитку і справедливого розподілу багатств планети. Практичне вирішення всіх глобальних проблем сучасності, пов'язаних із становленням "культури життя" і подоланням "культури смерті", Іван Павло II вбачає у широкій активній

співпраці церкви і суспільства, із залученням до цього процесу євангелізаторсько-просвітницьких структур церкви та потенціалу науки, освіти, економіки, парламентів, усіх законодавчих інститутів. Проте остаточне вирішення всіх глобальних проблем має відбутися, на думку понтифіка, у майбутній "цивілізації любові".

4. Міжконфесійні відносини у світі. Проблема християнського екуменізму

Екуменічний рух є одним з важливих процесів, які відбуваються в сучасному релігійному житті. Термін "екуменічний" (грец. oikoumene - всесвіт, населений світ) мав і охоплює широке значення. Проте в XX ст. його почали вживати переважно для позначення руху за об'єднання християнських церков, який координує Всесвітня Рада Церков. Започаткований на Единбурзькій всесвітній місіонерській конференції в 1910 р., він набув нових форм і спрямованості від 1948 р., коли було створено Всесвітню Раду церков (ВРЦ), до якої увійшла переважна більшість протестантських, а також православних і старокатолицьких церков.

Структура і завдання екуменічного руху. Екуменічний рух підтримують, насамперед, протестантські об'єднання: методисти, баптисти та ін. Релігійні організації, які дотримуються містичної і есхатологічної орієнтації, наголошують на винятковості своєї віри і місії, залишаються в межах місцевого і вузько конфесійного спілкування та негативно ставляться до ідеї християнської єдності. Останнім часом спостерігається певна переорієнтація у ставленні до екуменізму в п'ятдесятництві і адвентизмі: мають місце переговори їх з ВРЦ, вступ до неї окремих латиноамериканських п'ятдесятницьких деномінацій.

Керівним органом екуменічного руху доводиться мати справу з різного роду християнськими об'єднаннями, насамперед з інтеграцією їх на рівні міжнародної конфесійності, і міжконфесійними об'єднаннями в національних масштабах однієї країни. До релігійних об'єднань першого рівня відносяться такі міжнародні протестантські організації, як Лютеранська всесвітня федерація, Методистська всесвітня рада, Пресвітеріанський всесвітній альянс, Баптистський всесвітній альянс та інші, а також англіканські (ламбетські) конференції. Другий рівень - різні об'єднання типу "національних рад церков". Серед них такі відомі, як Національна рада церков Христа в США, Британська рада церков.

Однак є й такі об'єднання християнських церков, керівники яких виступають проти екуменізму. Серед них Американська рада християнських церков у США, в якій об'єднані християнські течії, що стоять на крайніх консервативних позиціях.

Всесвітня Рада Церков співпрацює з релігійними екуменічними

організаціями типу Конференція церков Тихоокеанського району і Всеафриканською конференцією церков. Крім того, вона підтримує відносини з різними галузевими міжнародними релігійними організаціями (Всесвітньою студентською християнською федерацією та ін.).

Екуменічні зусилля християнських об'єднань останнім часом поділяє і католицька Церква. Одна із 16 схем, прийнятих II Ватиканським собором (1962-1965 рр.), уособлена в "Декреті про екуменізм". У травні 1995 р. папа Іоан Павло II видав послання про екуменічний обов'язок християнських церков "Хай будуть всі єдині".

Християнський екуменізм відчуває вплив процесів інтеграції і диференціації в нехристиянських конфесіях, зокрема в ісламі і буддизмі, які привели до утворення Всесвітнього Братства буддистів та різних міжнародних ісламських об'єднань - всесвітнього ісламського конгресу, Академії ісламських досліджень при Аль-Асхарі та ін.

Секуляризація, процеси, пов'язані з науково-технічною революцією, соціалізацією особи, глобальні проблеми сучасності, міжконфесійні і міжетнічні конфлікти, як вважають ідеологи християнського екуменізму, є динамічними факторами, які впливають на екуменічну ситуацію і засвідчують, що Церква не буде мати достатнього впливу в світі доти, поки залишатиметься розділеною.

Теологи-екуменісти переосмислюють окремі релігійні положення і водночас захищають традиційні богословські ідеї. Головним їх завданням є створення якоїсь єдиної теології, своєрідної теоретичної платформи для об'єднання християнських церков. Проте утворення Всесвітньої Ради Церков не привело до ліквідації віросповідних відмінностей між релігійними організаціями, які увійшли до неї, але процеси інтеграції в церковному житті сприяли певному повороту в богословських дослідженнях. Це проявляється в русі "від сектантського до кафолічного" ставлення до Святого письма, опрацьовані загальної "екуменічної екклезіології", пошуку шляхів "єдиного богослужіння".

Екуменічна екклезіологія. Церковний поділ і криза сучасних церков залишаються незаперечним фактом. Поряд з іншими явищами релігійного життя вони пов'язані, насамперед, із кризою традиційних церков. Богословське вчення про загальні проблеми єдиної церкви є однією із спроб подолати цю кризову ситуацію. Саме тому проблеми загальної екклезіології посідають значне місце в екуменічних дискусіях. її учасники намагаються уніфікувати численні тлумачення сутності і завдань всезагальної (кафоличної) церкви. Проте до цього часу не вдалося опрацювати визнаного всіма єдиного поняття церкви. По-різному сутність церкви витлумачується, наприклад, протестантськими і православними теологами.

Для створення теологічної основи єдиної церкви, обґрунтування єдиного підходу до оцінки становища церкви в суспільстві, а також для вирішення міжконфесійних проблем екуменістам необхідно подолати розбіжності в

питаннях, що стосуються характеру церкви, її діяльності і таких властивостей, як єдність, святість, кафолічність та апостоличність. Відмінна інтерпретація цих понять розділяє до цього часу більшість християнських течій. Під час екуменічних зустрічей у 60-70-х роках, які були присвячені проблемі єдності з кафолічністю через Святий Дух (так званий пневматологічний аспект віри), досягти порозуміння не вдалося.

В останні роки екуменісти почали пропагувати концепцію так званої "антропоцентричної" єдності, яка єдність церкви пов'язує з єдністю людства. В ідеалі, по суті, подається утопічна всесвітня спільнота, єдиним поєднуючим компонентом якої постають релігійно-етнічні відносини. Нова модель релігійно-соціального способу життя (за термінологією екуменістів "новий стиль") орієнтується на ідеал, втілення якого екуменісти вбачають у діяльності теолога-лютеранина Д.Бонхоффера.

Розвиток екуменічного руху являє собою складний, суперечливий процес. Вступ кожного нового члена церкви до нього привносить певні структурно-функціональні зміни. Особливо помітним був вступ до ВРЦ Африканських церков та зв'язки її з п'ятдесятницьким рухом і з католицькою церквою Різні погляди на природу в сучасному світі не дають змоги екуменістам виробити єдину концепцію чи "модель" об'єднання церков, серед яких фігурують чотири "моделі союзу" - і форма "міжконфесійного руху" і "федерація церков", і "повне взаємне визнання", і "органічний союз". Проте міжконфесійні суголосся ускладнюють давні суперечності богословського вчення про церкву.

Біблійний екуменізм. Ті ж самі причини не дають змоги екуменістам вирішити і богословську проблему співвідношення традицій, "передання" і "писання". Всі християнські церкви в тій чи іншій мірі визнають факт свого зв'язку з "Переданням". Спірним є питання, наскільки важливий цей факт, те, чи форма отримання й передачі віри має істотне значення для релігійного проголошення, а чи можливо вона несуттєва, навіть шкідлива для нього. Відповіді на це питання різні, що й загострює міжконфесійну дискусію.

Для православної церкви питання про "Передання" має велике значення. "Передання" ототожнюється із самою історією православної церкви. Такого самого значення "Переданню" надає й католицька Церква. Діячі Реформації піддали "передання" нищівній критиці або ж приймали його з істотними застереженнями. Протестантські церкви ідентифікують "Передання" з людськими нововведеннями в релігійне життя. Намагаючись подолати стан міжцерковних незгод, представники всіх конфесій прагнуть віднайти критерій специфічних відмінностей між "Переданням" і традиціями, з якими воно пов'язане, однак не зливаючись з ним.

Основне міжконфесійне розмежування виявляється при спробах сумістити за сучасних умов релігійну віру й науку. Пошуки такого суміщення або примирення привели теологів-екуменістів до обговорення питання про значення і

рроль Біблії. При цьому особлива увага надається "герменевтичній" інтерпретації її тексту. На екуменічне біблієзнавство великий вплив має історична критика, яка багато зробила для встановлення реальних обставин появи і письмової фіксації біблійних текстів. З її результатами богослови змушені рахуватися. Екуменісти визнають, що Біблія певною мірою може вивчатися та інтерпретуватися як зібрання "людських" документів, які відображають історичну ситуацію і пов'язані з іншими документами минулих епох. У зв'язку з таким підходом до Біблії вживаються різні прийоми її тлумачення: 1) розмежування Божественного і людського в Святому письмі; 2) алегоричний; 3) прогресивного откровения; 4) деміфологізації.

Екуменісти визнають "історичну віддаленість" біблійних текстів від сучасного читача, а тому намагаються пристосувати їх до рівня сучасного мислення. Традиційні проблеми герменевтики (витлумачення біблійного тексту) поєднуються з певними ідеями філософської герменевтики (значення біблійних текстів пов'язується з інтерпретацією більш широкої змістової ситуації з "переживанням" у релігійному досвіді і таке інше). Богословське розуміння "інтерпретації" і "подіï"" свідчить про саме такий підхід.

Біблія розглядається теологами-екуменістами як описання історичних "подій", в яких проявляється Божественне об'єднання. Біблійні "подіï" слугують предметом інтерпретації сучасних екзегетів. При цьому ці "подіï" постають перед сучасним читачем вже в дещо реконструктивованому інтерпретаторами вигляді. Тим самим авторитет Біблії виводиться не з реальності "подій", а з їх інтерпретації, що застосовує названі вище прийоми - розмежування божественного і людського в Біблії, алегоричності, прогресивного одкровення, деміфологізації. Проте екуменісти виявляються безсилими сформулювати якісь принципи єдиного християнського розуміння біблійних текстів.

Пошуки єдиного богослужіння. Обрядовість є обов'язко'вим елементом релігії. Однак різноманітні форми обрядовості поділяють віруючих різних напрямів. Перед екуменістами постало складне завдання: віднайти зв'язок між різними типами конфесійної обрядовості, щоб завдяки цьому встановити певну спільність у структурі богослужіння. Йдеться, насамперед, про відповідність релігійних обрядів змістові сучасного життя людей. З цього приводу у підході різних теологічних шкіл (європейської, східноазіатської, північноамериканської) виявилися суттєві розбіжності.

Середньовічні традиції християнства до цього часу значною мірою визначають характер мислення церковних ієрархів європейських країн. Перед екуменістами постала проблема, як поєднувати архаїчні форми церковного богослужіння із способом життя сучасної людини. В американській богослужбовій практиці архаїчні риси виявляються значно меншою мірою, оскільки основна увага в ній приділяється саме проповідницькому елементові богослужіння.

Спроби об'єднати всі види релігійної обрядовості робилися не лише організаціями, які офіційно входять у **ВРЦ.** У 20-і роки XX ст. постав так званий "літургійний рух". І зараз екуменісти звертаються до досвіду цього руху, характеризуючи його як повернення від пієтичного та індивідуального сприйняття богослужіння до "богослужіння зрозумілого як вічного самовідкриття церкви".

У західному християнстві літургією практично називають будь-який акт богослужіння. Проте багато теологів-екуменістів сприймають інтерпретацію літургії, близькою до православної і англіканської практики, як акт богослужіння зібраного разом Божого народу, в якому таїнство євхаристії є центральним і включає також читання Святого письма, проповідь, молитви, сповідання віри і віддання хвали Богові.

Останнім часом екуменісти основну увагу приділяють питанню ставлення різних християнських церков до таїнств (євхаристії, хрещення, священства та ін.). Оскільки існують різні підходи до них, то екуменісти намагаються опрацювати загальнометодологічну модель пошуків єдиного богослужіння. Основними критеріями при цьому є: пристосування богослужіння до сучасної культури, до мислення і сприйняття сучасної людини.

Теологи, насамперед, підкреслюють значимість обрядовості у підтриманні емоційного фактору людського життя, яке дедалі більше піддається впливу секуляризації. Проте єдиного вчення про релігійні обряди, які б об'єднували всі християнські конфесії, екуменістам до цього часу напрацювати не вдалося. Не вдалося їм створити також загальнохристиянську систему практичного богослужіння. Цей напрям сучасної екуменіки виявився найбільш складним і суперечливим. Головна причина неузгодженості полягає в тому, що цьому процесові перешкоджає надто суперечлива сучасна дійсність.

5. Природа громадянської релігії

Поняття "громадянська релігія" ввійшло в широкий науковий і політичний обіг завдяки працям американського соціолога Р.Беллаха, який, будучи радником президента Дж.Кеннеді, став утверджувати в США ідею такої релігії якраз в період її занепаду, пов'язаного з двома поразками - у боротьбі з бідністю і в війні у В'єтнамі.[1]

Проте громадянська релігія тією чи іншою формою (може так не називаючись) поставала супутником всієї історії США. Так, згідно Біллю про

Див.: Задорожнюк И.Е. "Гражданская религия" в США. Концепция Р.Беллаха и реальность // Вопр. науч. атеизма. - Вып. 36. - М, 1987. - С.57-74; Casanova J. Public Religions. - Chicago, 1994.

права - першим десяти поправкам до Конституції США, прийнятим в 1791 році, "конгрес не повинен видавати закони про введення будь-якої релігії або ж заборону вільно сповідувати будь-яку релігію".[1] Ще в 1779 р. американський президент Т.Джефферсон розробив Віргінський акт, який встановлював в країні свободу релігії.

Відтак, в США релігія, незалежно від її конфесійних визначеностей, завжди була невід'ємною складовою життя. Американці поставали як "нація з церквою в душі". Відзначаючи цю їх особливість, англійський письменник Г.Честертон (1874-1936 рр.) писав: "Америка - єдина країна у світі, яка опирається на переконання. Це переконання з догматичною і навіть теологічною чіткістю подається в Декларації незалежності. З цього випливає, що всі люди рівні у своїх вимогах справедливості... Такі переконання, звичайно, несумісні з анархізмом. З цього не можна не зробити подібний висновок і щодо атеїзму, бо ж зрозуміло, що саме творець є тим остаточним авторитетом, який гарантує рівні права".[2]

Але ще до прийняття Декларації незалежності (1776 р.), яка утверджувала "божественні підвалини" прав людини і суспільного устрою, в США поширювалися погляди про богообраність отців-пілігрімів, які висадилися в 1620 р. в Плімуті (штат Массачусетс). Богообраність Америки опісля засвідчують послідовники Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. їх "Книга Мормона" розповідає про те, що ще в 600 р. до Різдва Христового одна іудейська сім'я з повеління Бога залишила Єрусалим і переселилася до Америки. Після свого воскресіння Ісус Христос з'являвся їх нащадкам. Власне, на основі всього цього й був сформульований засновником Церкви Дж.Смітом 10-й принцип її Символу віри: "Ми віримо в буквальне збирання Ізраїлю і у встановлення десяти колін; в те, що Сіон (Новий Єрусалим) буде заснований на Американському континенті, що Христос буде особисто царювати на Землі і що Земля оновиться й одержить свою райську славу".[3]

Відзначимо водночас, що деякі принципи громадянської релігії працювали на французьку революцію кінця XVIII ст. Ідея суверенності народу, а не монарха, утвердження природних прав людини підривали тезу про боговстановленність самодержавного абсолютизму. На відміну від США, тут ідеологія громадянської релігії мала антиклерикальний характер. Саме відданість Вітчизні як вищій святині, а не католицькій церкві, яка була і в інших країнах, які воювали в 1792-1797 рр. проти революційної Франції, служила моральною опорою борцям за демократичні перебудови.

Характерним є те, що й саме поняття "громадянська релігія" вперше ввів у

Конституции и законодательные акты буржуазных государств XVII-XIX вв. - М., 1957.-С. 180.
[2] Цит. за: Amerikan Civil Religion. - New York, 1974. - P.45. ' Учения и Заветы. Драгоценная жемчужина. - Солт-Лейк-Сити, 1995. - С.74.

вжиток французький мислитель Ж.-Ж.Руссо (1712-1778 pp.) з метою обґрунтування можливості лояльного ставлення прихильників різних віросповідань і навіть невіруючих до громадянських доброчесностей і держави.

Згідно з вченням Ж.-Ж.Руссо, "для Держави надто важливо щоб кожний громадянин мав релігію, яка спонукала б його любити обов'язки; проте догмати цієї релігії цікавлять державу та її членів лише постільки, поскільки ці догмати відносяться до моралі і обов'язків, які той, хто її сповідує, зобов'язаний виконувати щодо інших. Без них неможливо бути ні добрим громадянином, ні вірним підданим".[1] Оскільки сповідання цієї віри повністю громадянські, то догмати її встановлює суверен. Вони мають бути простими, не чисельними, чіткими, без будь-яких роз'яснень. Серед позитивних догматів громадянської релігії Ж.-Ж.Руссо виділяє такі : визнання існування всемогутнього Бога, потойбічне життя, щастя праведних, покарання злих, святість суспільного договору і законів, а серед негативних - лише нетерпимість.

Ідеї, дещо аналогічні громадянській релігії, обстоював в Україні М.Драгоманов. Його громадська Церква поставала своєрідним еталоном на той час всенародної релігії для України. Вона виглядала найпоступливішою із всіх релігійних об'єднань. А це тому, що мислитель вважав громаду основою людського життя. М.Драгоманов був впевнений, що на шляху громадської церкви не стане ні православ'я, ні католицизм, ні уніатство, а протестантизм навіть допоможе цьому. Бо ж "нерозумним ділом" є нав'язування людині тієї віри, до якої вона не має поваги. "Силувати ж людину показувати про людське око пошану до Бога, коли він її не чує, то значить ображати самого Бога, бо навіть і людина не бажала б собі щирої шаноби".[2]

Відзначимо те, що поняття "громадянська релігія" все ж прилучилося саме до характеристик релігійного життя США. Відомий соціолог релігії В.Гербер називав останнє "релігією американського способу життя".

Заслугою Р.Беллаха є те, що він змоделював громадянську релігію, подав її як своєрідне духовне утворення, що відображає трансцендентні цілі політичного процесу.

Бог громадянської релігії не зводиться до християнської Трійці, але він абстрагований від традиційних релігій. До нього в своїх інавгураційних промовах апелювали всі американські президенти: Дж.Вашингтон (правив країною в 1789-1797 pp.) називав його "Всемогутньою істотою, яка керує Всесвітом", Дж.Адамс (1797-1801 pp.) - "Покровителем порядку", "Джерелом справедливості", "Захисником істинної свободи", Т.Джефферсон (1801-1809 pp.) - "Невидимою силою, яка керує Всесвітом", Дж.Медісон (1809-1817 pp.) - "Всемогутньою істотою", Дж.Монро (1817-1825 pp.) "Провидінням" і т.д. і т.п. Сучасник

[1] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. - М., 1998. - С.311-322

[2] Драгоманов М. Про волю віри. — К., 1917. — С.5.

Р.Беллаха президент Дж.Кеннеді назвав Бога "Всемогутністю".

Відтак Бог громадянської релігії позаконфесійний, але віра в нього є неодмінним атрибутом як президента, так і кожного громадянина країни. Цей бог активно впливає на історичні процеси, особливо покровительствує порядку, моралі і праву. Як відзначає Р.Беллах, любов і спасіння, милість і турбота меншою мірою співвідносні з ним в порівнянні з "природним законом", "справедливістю", "соціальним порядком". Старозавітні зразки "виходу", "обраного народу", "землі обітованої", "нового Єрусалиму", "жертовної смерті", "відродження" входять як повноправні елементи в цю релігію без якоїсь співвіднесеності їх з біблійним Богом.

Таким чином, громадянська релігія не конкурує з трансцендентними релігіями, а своєрідно вибудовується над ними, закликаючи всіх віруючих (і навіть невіруючих) поклонятися Всевишньому. Кожна людина водночас має право по-своєму, конфесійно виявляти це поклоніння.

Бог громадянської релігії є творцем, який опісля не втручається в повсякденне життя. Кожний, хто його приймає, відтак постає у ролі його своєрідного замовника. Керуючись благістю цього Бога, розглядаючи його як свого помічника, він сам може бути творцем власної долі.

Характерною ознакою громадянської релігії є апеляція до божественного провидіння і покровительства, яке нібито може виявлятися на індивідуальному, державному і наддержавних рівнях. Так, американський сенатор А.Біверідж свого часу відзначав: "Бог протягом тисячоліть готував англійські і тевтонські народи не без мети, не для пустого споглядання і самозахоплення. Він робив нас господарями, які організовують світ і налагоджують порядок там, де раніше панував хаос. Він послав нам дух прогресу для перемоги над силами реакції на всій Землі".[1]

Як бачимо, ідеї громадянської релігії може відігравати не лише позитивну роль засобу консолідації народу полінаціональної чи поліконфесійної країни, а й постати в ролі засобу формування національного егоїзму, відчуття своєї зверхності, а звідси - й права нав'язувати своє іншим. Громадянська релігія може під ідеєю якогось месіанського покликання підлаштувати гегемоністські устремління, шовіністичну політику. Ось як оцінив це відомий свого часу американський політичний діяч У.Фулбрайт: "Велика нація дивно вважає, що її сила - прояв Божого благословення, що покладає на неї особливу відповідальність за долю інших народів, яка полягає в тому, щоб переробити їх за своїм образом і подобою. Сила приймає себе за доброчинність і схильна вважати, що вона все може. Раз навіявши собі ідею свого призначення, велика держава не

Цит за: Bellah R. Broken Convenant Amerikan Civil Religion in Time of Trial. - New York, 1975.-P. 37.

в силах полишити думку, що вона може й повинна здійснити волю Божу".[1]

Таким чином, націоналістичне спотворення смислу громадянської релігії може слугувати підставою для неадекватного вираження притаманного їй демократичного орієнтування назовні діяльності країни її побутування. Це щодо США відзначив навіть той же Р.Беллах: "Ця небезпека ніколи не була такою великою, як сьогодні. Вона полягає не стільки в імперіалістичній експансії, за яку нас засуджують, скільки в прагненні асимілювати всі уряди чи партії в світі, які підтримують нашу поточну політику чи звертаються до нас за допомогою, розглядаючи їх як носіїв вільних інститутів або демократичних цінностей".-

Відкинувши спровоковану громадянською релігією ідею "нації-визволительки", "вищого призначення", ми все ж віднаходимо позитивну її роль в політичній національній консолідації поліетнічних і поліконфесійних країн.

Саме в цьому виявляється та її сутність, яку виокремив Р.Беллах в своєму визначенні: "Під громадянською релігією я розумію такі релігійні виміри, які мають місце в житті кожного народу, за допомогою яких він інтерпретує свій історичний досвід у світлі трансцендентальної дійсності"[3]. В іншій своїй праці Р.Беллах, описуючи громадянську релігію як невід'ємний компонент ідеології США, розглядає її вже як ті спільні складові релігійної орієнтації, яким мають слідувати американці у своїй діяльності. "Ці моменти відіграють ключову роль в розвитку американських інститутів і постають в ролі постійного релігійного аспекту структури американського життя, включаючи і політичну сферу. Ці публічні релігійні виміри виражаються через сукупність вірувань, символів та ритуалів, які я називаю американською громадянською релігією...Вона здійснює, окрім інших функцій, релігійне узаконення (легітимізацію) вищих політичних авторитетів".[4]

"Енциклопедичний релігійний словник", що вийшов в 1979 р., під "громадянською релігією" розуміє "прийняття певної сукупності цінностей, символів та ритуалів, що ґрунтуються на універсальних та трансцендентних істинах, які служать з'єднуючою силою і центром значень для нації... Громадянська релігія може сприяти підриву основ християнського одкровення. В США це виявлялося в періоди національних криз, які зводили місію християнства до обожненого витлумачення національної долі".[5]

Після введення в 1967 р. Р.Беллахом в широкий науковий обіг поняття

Фулбрайт У. Самонадеянность силы. - М., 1967. - СІ 1. [2]
Amerikan Civil Religion. - New York, 1974. - P.36.
' Bellah R. The broken Convenan: Amerikan Civil Religion in Time of Trial. - New York, 1975.-P.2.
[4] American Civil Religion. - New York, 1974. - P. 24.
[5] Encyclopedic Dictionary of Religion. - Washington, 1979. - P.799.

"громадянська релігія"[1] воно зазнало значної конкретизації. Якщо Р.Беллах, як ліберальний професор університету м.Берклі, розглядав цю релігію як універсальний зразок для всього людства попервах змодельований в США, то консервативні витлумачувані його вчення вже наголошували на національній винятковості Америки, на необхідності не вчитися в неї, а підпорядковуватися їй.

Якщо світоглядним ядром громадянської релігії є віра у Вищу Силу - Абсолют, то своєрідним об'єктом поклоніння в ній виступають існуючі реально соціальні і політичні структури, які розглядаються як засіб досягнення Божественної мети. Як це відзначає І.Задорожнюк, в громадянській релігії "Бог постає схемою, що наповнюється живим змістом у тому випадку, коли прихильник того чи іншого традиційного віровчення співвідносить свої вірування з почуттям патріотизму".[2]

В ідеологічній системі громадянської релігії власне релігійні елементи зведені до мінімуму, а релігійна лексика, символи, фразеологія і культові елементи використовуються для впровадження зовсім земних завдань. Громадянська релігія значимі події в житті певного народу, зокрема в його історії, пояснює якимись надприродними чинниками. Якщо ці події мали сприятливий характер, то вони розглядаються як Боже благовоління, а якщо негативний - то як свідчення відходу від божественних заповідей і своєрідне випробування. Певною мірою так підійшли до української історії кирило-мефодіївці в своєму "Законі Божому" або ж "Книзі буття українського народу", вписавши її в контексті світової історії християнства.

В обрядову систему громадянської релігії включається поклоніння національному прапору, вшанування монументів видатних осіб свого народу, місць визначних подій в його історії, організація національних свят, різних громадянських церемоній тощо. Громадянські релігії мають і свої своєрідні "священні писання". Окрім Конституції, ними є твори визначних духівників нації. В ролі "священного передання" постають промови глав держави, різні політичні документи органів Верховної влади. Одним із культових елементів громадянської релігії є інаугурація президентів, їх клятва на священній книзі і перед державним прапором. Державний прапор постає складовим елементом громадянських подій (вступ до армії, реєстрація народження дитини і нової сім'ї, видача деяких документів та ін.). Національний гімн і прапор постають в ролі своєрідних символів віри громадянської релігії. їх вплив на свідомість, що має важливе значення у формуванні громадянських почуттів, починається ще з дошкільного віку. Саме вкорінення почуття громадянськості є основним виявом

[1] Bellah R. Civil Religion in Amerika// Daedalus. - 1967. - Vol. 96. - №1. - P. 1 -21.
Задорожнюк И.Е. Гражданская религия в США // Религии мира. Щорічник - 1986. - М, 1987.-С.53.

віднесення до громадянської релігії.

Однак, незважаючи на те, що в кожного американця надто розвинуте це почуття, основні положення громадянської релігії вони витлумачують по-різному. "Навіть якщо розповісти представникам різних соціальних груп, що таке громадянська релігія, то виявиться, що вона відмінна у тих, хто веде, і у тих, кого ведуть, у тих, хто проповідує з кафедри, і у тих, хто сидить перед ними на церковній лаві... Вона має своє ліве і праве крило, християнську, іудейську та мусульманську фракції, потойбічні та поцейбічні виміри, своїх критиків, пророків і прихильників".[1]

В громадянській релігії своєрідно переплітаються національна політична культура і традиції релігій, які існують в країні. В ній має місце обожнення національних цінностей, видатних національних діячів, національної історії та національних ідеалів. Характерно, що навіть на грошових одиницях США вміщено слова "Бог благословляє наші починання".

Громадянська релігія визнає священним авторитет держави, її лідера, основних державних документів. Бог цієї релігії постає скоріше в ролі якогось гаранту суспільного порядку, закону і права, а не милосердної істоти. Можливо тому її пропонують називати ще "публічною релігією", "релігією республіки", "національно-творчою релігією", "політичною релігією", "патріотичною релігією" тощо. Відомий сенатор Ю.Маккарті, характеризуючи це явище релігійного життя, відзначив, що тут "символи віри і політики стали, по суті, взаємозамінними і майже не відрізняються: Бог і країна, хрест і прапор, релігія і патріотизм".[2]

Відтак Громадянська релігія не відміняє віровчення і культову практику сакральних релігійних течій, а певною мірою надбудовується над ними. її функціональність - демократична чи тоталітарна - залежить від того, як прагнуть користуватися нею. Така релігія може слугувати національному відродженню, процесу державотворення країни, яка, одержавши незалежність, прагне нівелювати наявні серед її громадян значні етнічні й релігійні відмінності. В той же час вона може слугувати засобом експансії, обґрунтування взагалі неістотності етнічних ознак чи конфесійних визначеностей.

Громадянська релігія в першому варіанті її функціональності повністю корелюється з основами того громадянського суспільства, яке утверджується в демократичній Україні. Вона відверне прагнення деяких церков на статус державних чи єдинонаціональних, зніме суперництво між ними, прагнення до прозелітизму, відокремить не лише церкву від держави, а й державу від церкви. Певною мірою процес її формування вже йде. Новообраний президент дає

[1] Marty M. Nation of Behavers. - New Haven-London, 1976. - P. 196-197.
[2] Маккарти Ю. Вновь посетив Америку. - М., 1981. - С.97.

клятву вірності своїй країні і народу на Конституції України і Пересопницькій Євангелії. Входить в життя свято національного прапора, формується система національних свят, пов'язаних з історією і культурою України. Лише шовіністично настроєні особистості з міркуваннями соціалістичної доби або конфесійною зашореністю можуть вбачати в цьому вияв національного егоїзму. Що ж стосується прагнень якось вберегти традиційні релігії від наступу на них громадянської, то тут слушними щодо них є вимоги Р.Белла: "Насамперед історична релігія має заново визначити свою систему релігійних символів з тим, щоб надати смисл культурній творчості в діяльності поцейбічного світу. Вона повинна зуміти зорієнтувати мотивацію, що дисциплінізується через релігійні обов'язки на справи цього світу. Вона повинна сприяти розвитку солідаризованої та інтегрованої національної спільноти, не прагнучи при цьому ні підпорядкувати її своїй владі, ні розколоти, хоч це явно не має на оці санкціонування нації в якості вищої релігійної мети. Вона покликана надати позитивного значення тривалому процесу соціального розвитку і знайти можливим для себе високо оцінювати його як соціальне завдання, але при цьому знову ж не приймати соціальний прогрес за релігійний абсолют. Історична релігія має сприяти утвердженню відповідальної і дисциплінованої особи. Пристосовуючись до нового співвідношення між релігійним і світським в сучасному суспільстві, вона має знайти сили для того, щоб здобути свою власну роль як приватної добровільної асоціації і визнати, що це не суперечить її ролі як носія вищих цінностей суспільства".[1]

Белла Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. - М., 1972. - С.276-277.

Контрольні завдання і запитання

1. Чи можемо ми говорити про кризу релігії в наш час?
2. В чому виявляється політизація релігії і чи не суперечить вона відомому християнському принципові: кесареве - кесарю, а Боже - Богові?
3. Як розуміють різні конфесії природу глобальних проблем сучасності та які шляхи вирішення їх пропонують?
4. Назвіть шляхи розвитку християнського екуменізму і ті проблеми, з якими він зустрічається.
5. В чому своєрідність громадянської релігії і чим вона відрізняється від релігій трансцендентних?
6. З якими проблемами зіткнулося християнство на межі тисячоліть?

Тематика рефератів

1. Об'єктивні і суб'єктивні вияви кризових явищ в релігії.
2. Політизація релігії як шлях входження її в сучасне життя.
3. Проблема війни і миру в їх християнському осягненні.
4. Феномен християнського екуменізму.
5. Конфесійне майбутнє християнства.
6. Релігія: єдність в багатоманітті.

Рекомендована література

1. Буйон А. Третье тысячелетие. - Заокск, 1989.
2. Девятова СВ. Христианство и наука: от конфликтов к конструктивному диалогу. - М, 1999.
3. Иоанн Павел II. Единство многообразия. - М., 1993.
4. Історія релігії в Україні (за ред. А.Колодного і П.Яроцького). - К., 1999.-Розд. VIII.
5. Малерб М. Религии человечества. - СПб, 1997.
6. Ноубель Д. Осмысливая современности. - К., 1998.
7. Религии мира. - М, 1994.
8. Соціальна доктрина Церкви. - Львів, 1998.
9. Християнство: контекст світової історії та культури. - К., 2000.
10. Християнство і проблеми сучасності. - К., 2000.

ТЕМА XXVII ХРИСТИЯНСТВО В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

Відзначаючи 2000-ліття Різдва Христового богослови всіх його течій і напрямів розмірковують над тим, чи повинна релігія в наш динамічний час залишатися незмінною, яку позицію потрібно зайняти церкві в умовах наукового і соціального прогресу? Через поріг цього великого ювілею християнства, як вважає папа в енцикліці Tertio millenio advenieute - "Наступаюче третє тисячоліття" (1991 р.), "Церква повинна увійти з ясним усвідомленням, що і як вона пережила за минулі 20 століть". Це вимагає, як зазначає Іван Павло її, "очищення від помилок, непослідовності, визнання слабкості вчорашнього дня.[1]

1. Пошук шляхів і форм оновлення. Католицьке аджорнаменто

Християнство в цілому, як одна із світових релігій, стоїть нині перед альтернативою пошуків шляхів і форм оновлення. Однак виникає питання: чи закономірно говорити про релігійний модернізм і релігійний консерватизм? Модернізм і консерватизм - взаємопов'язані тенденції. Залежно від конкретних умов може переважати то одна, то друга. Можна сміливо констатувати, що модернізм посилився останнім часом у всіх християнських Церквах і об'єднаннях.

Під знаком оновлення католицизму відповідно до сучасної епохи відбувся II Ватиканський Собор (1962 - 1965 рр.), який санкціонував частковий перегляд католицького.культу, соціально-політичної доктрини й організаційних форм. Від багатьох елементів ортодоксальної традиції відмовляються православні церкви, що ведуть нині підготовку до Вселенського православного собору 2003 року, до попередньої програми якого включено багато питань, пов'язаних з модернізацією ідеології і культу. Дуже сильні позиції модернізму в протестантських Церквах і об'єднаннях, найбільш схильних до експериментування в галузі релігійної ідеології, зокрема, теології та церковної практики.

Помітні модерністські віяння і в сучасному ісламі, який шукає ефективних засобів релігійного впливу на мусульман в сучасному секуляризованому світі. Модернізує свої погляди, обрядовість й організаційну структуру буддизм. Посилюються позиції релігійного обновленства в іудаїзмі та інших релігіях. В католицьких теологічних колах широко дискутується питання про сотеріологічну цінність нехристиянських релігій; висувається і досить успішно обґрунтовується

[1] Іван Павло II. Апостольське послання "Tertio millenio advenieute" ("Наступаюче третє тисячоліття"). - Ватикан, 1994. - С. 36-62.

теорія "прихованої присутності таїнства Христа" в нехристиянських релігіях (індуїзмі, буддизмі, ісламі). Вчений-єзуїт Дж.Дупуїс обстоює точку зору, що в нехристиянських релігіях таємниця Боговтілення Христа і його спасаючого посланництва до певного часу є "анонімною". Він вважає, що віруючі нехристиянських релігій також беруть участь в християнському таїнстві, оскільки його присутність і діяння не обмежуються християнською спільнотою.[1] Дж.Дупуїс відкидає ортодоксальну доктрину, що нехристиянські релігії не можуть бути шляхом спасіння. Зрозуміло, така модерністська точка зору відразу ставить перед християнською теологією проблему визнання рівності всіх релігій. Крім того, вона відкриває широкі можливості не тільки для християнського, а й для нехристиянського екуменізму.

Об'єктом модернізації в наші дні стало насамперед віровчення - найбільш фундаментальна частина релігійного комплексу. Ті положення і догмати, які втратили актуальність і не сприймаються сучасними віруючими, замовчуються чи витлумачуються по-новому.

Віровчення викладається сучасною мовою з використанням понять і уявлень, які легше засвоюються людиною, яка мислить категоріями і поняттями сучасного науково-технічного і соціального прогресу. Так, скажімо, католицизм і протестантизм, давно відмовившись від буквального тлумачення Біблії, застосовують нині зокрема такі прийоми пояснення біблійних текстів: розмежування божественного і людського в Біблії; пропагування теорії прогресивного об'явлення; алегоризація та деміфологізація Святого Письма. Активно також застосовується метод герменевтики до інтерпретації біблійних текстів. Робляться спроби узгодити наукову картину світу з біблійною. Останнім часом від теологів можна почути визнання навіть дарвінівської теорії еволюції щодо походження і розвитку різних видів флори та фауни. Переосмислюються не лише окремі догмати, а й релігійно-моральні висновки з них. Однак при цьому незмінною залишається вихідна позиція богослов'я про божественне походження душі.

"Теологія помилок" в церкві. Останнім часом в лоні католицької церкви точаться дискусії щодо достовірності божественного авторитету влади Церкви. Переглядається концепція непомильності віронавчального авторитету Церкви. Все частіше в католицьких закладах під час теологічних студій і дискусій звучать заклики "до подальшої рефлексії над теологією правди в церкві". Творення "теології правди в Церкві" відбувається в контексті одночасного творення аргументованої "теології помилок в Церкві".

В результаті теологічних дискусій було виділено низку "помилок навчальної влади Церкви" і звинувачень на її адресу з таких питань: сягаюча в давноминулі століття, витокова спорідненість з маніхейством, збитковість вчення

[1] Див.: Jesus Christ a la rencontre des religions. - Paris, 1989. - P.127.

Церкви про подружжя, тілесність, жіночість і чоловічість; крах започаткованої в XVI-XVII ст. євангелізації Китаю та Індії через негативне ставлення віронавчальної влади Церкви до інкультурації, євангелізації культури, звичаїв, традицій, ментальності народів цих країн; привласнення Церквою права судження про правомірність і правильність поглядів в природничих науках, найбільш трагічним наслідком чого була справа Галілео Галілея; інтегральна позиція церкви щодо сучасності, в результаті якої Церква, вбачаючи загрозу з боку лібералізму і соціалізму, протидіяла їм замість того, щоб конфронтацію вести з позицій Євангелія й історії; полювання в XVII ст. на відьом, яке, навіть за найскромнішими підрахунками призвело до загибелі ста тисяч осіб; неправомірні трактування влади церкви, перевищення нею службового призначення, що призводило до війн і людських жертв; теорія хрестових походів, масове вбивство людей задля повернення святих місць; недовірливе і навіть вороже ставлення до екуменізму протягом ста минулих років.

Сучасними реформаторами в католицизмі ставиться питання щодо ступенів довіри до авторитету Церкви в більш широкій площині: яке теологічне вчення Церкви можна вважати "безпомилковим", а яке "автентичним"? Це стосується насамперед авторитету єпископів і їх ролі у формуванні католицької теології. Загалом робиться висновок: "У житті Церкви ми найчастіше стикаємося з автентичною наукою, щодо якої немає впевненості, чи вільна вона від помилок. Це стосується поглядів єпископів, енциклік і повчань пап".[1]

Розвиток аджорнаменто. Можливість вільної дискусії з питань, які становлять основу віровчення церкви, започатковано на її Ватиканському Соборі (1962-1965 рр.). Цей Собор, на якому відбувалася запекла дискусія між консерваторами і модерністами, взяв курс на аджорнаменто, тобто оновлення, осучаснення (італ. aggiornamento) Церкви.

Гасло аджорнаменто висунув Іван XXIII, вказуючи, зокрема, в енцикліці "Mater et magistra" - "Мати і наставниця" (1961 р.), що сучасна ситуація значно відрізняється від умов життя в минулому. З цього зроблено висновок: Церкві не можна зупинятися на формах і методах діяльності, які склалися протягом довгої її історії. Починаючи процес аджорнаменто, папа Іван ХХШ і його наступник папа Павло VI наштовхнулися на опір церковних консерваторів, які вважали, що реформи, скеровані на осучаснення і подолання кризи Церкви, по суті сприятимуть поглибленню цієї кризи і спричинять вибух критики в католицькому світі. З іншого боку, аджорнаменто ставилося під сумнів і найбільш послідовними та радикальними церковними реформаторами. Останні вважали, що реформи II Ватиканського Собору зовсім недостатні, половинчаті, що Собор був надто компромісним.[1]

Нинішній папа Іван Павло II ставиться до ідеї аджорнаменто *з* великою

[1] Znak. - Krakow, 1996. - №8. - S.129.

стриманістю. Незважаючи на те, що він вніс в теорію і практику сучасної католицької церкви нові позитивні елементи, однак понтифік все ж вважає, що радикальне осучаснення церковних інститутів не потрібне і навіть шкідливе.

Соборні отці усвідомлювали, що людство чекає від Церкви нового послання. На це вони відповіли конституцією (схема XIII "Про Церкву в сучасному світі"), центральними для якої стали питання соціального вчення. Насамперед в ній знаходимо нетрадиційне для Церкви поняття "єдності віруючих як Божого народу і світу". Це було виявом відкритості до світу, примиренням зі світом. Такий підхід викликав жвавий інтерес, серед віруючих і Церква прийняла тезу про поступове зрівнювання і остаточну ліквідацію соціальної та економічної нерівності на грунті правильної інтерпретації розвитку - поза протиставленням капіталізму і соціалізму. Вводилося нове поняття подвійного виміру і значення розвитку: з одного боку, розвиток розглядають як задоволення потреб матеріального порядку, а з другого - інтелектуального, морального, духовного і релігійного. Такий підхід має на меті подолання традиційних протиріч між виробником і споживачем, а також дискримінації, що зневажала людську гідність.

Соборна конституція висловилася за гуманістичне розуміння розвитку суспільства. Церква засвідчила чуйність до нерівності й несправедливості, зокрема щодо проблем так званого "третього світу". З боку Церкви посилюється вимога персоналістського об'єднувального "виправлення" економіки, щоб домінували потреби та інтереси людини як кінцева мета, центральний об'єкт і головний чинник розвитку. Віронавчальна влада Церкви вперше так урочисто, широко і однозначно висловилася про суто світські аспекти християнського життя.

Відтоді поняття "розвитку" постійно домінує в соціальному вченні Церкви, все більше поглиблюючись в папських енцикліках. У "Populorum progressio" - "Прогрес народів" (1967 р.) висовується поняття розвитку у значенні переходу від знедоленого, убогого життя до більш гуманних умов, які забезпечуються знаннями, надбаннями культури, повагою до людської гідності, визнанням вищих цінностей і Бога. У "Laborem exzercens" - "Займаючись працею" (1981 р.) знаходимо "центральний ключ" вирішення соціального питання - людську працю. Базуючись на цьому "фундаментальному вимірі людського існування", автор енцикліки розглядає всі інші аспекти суспільно-економічного життя, включаючи технологічний та культурний. Енцикліка "Турбота про соціальну дійсність" (1987 р.) засвідчила, що папа Іван Павло П обстоює думку про те, що соціальний прогрес не може обмежуватися лише збільшенням благ і послуг, тобто тим, що є у володінні, а повинен водночас сприяти повноті "буття" людини. Спосіб подолання перешкод до розвитку віронавчальна влада Церкви вбачає у суспільній солідарності, яка протистоїть боротьбі класів і насильству, утверджує цивілізацію любові, єдності всіх людей і народів. Підсумком в

утвердженні поняття "розвитку" стала енцикліка "Centesimus annus" - "Століття" (1991 р.), в якій Іван Павло II висуває вимогу "олюднити" економіку, створити суспільство вільної праці, підприємництва і співучасті, соціальної економіки, зорієнтованої на загальне благо. Понтифік обстоює тут тезу, що "капітал не абсолютний" і вимагає "колективної відповідальності" за стимулювання розвитку.

Таким чином, аджорнаменто, як гасло II Ватиканського Собору, започаткувало широку програму динамізації соціального вчення католицької Церкви, наближення Церкви до сучасного світу шляхом модернізації ідейного арсеналу, культу, структури, осучаснення теології, пом'якшення доктрин, які різко протиставляли католицизм іншим християнським віровизнанням. Але одночасно аджорнаменто, як того й побоювалися навіть деякі реформатори, викликало вибух критики в католицькому світі, якого ще ніколи раніше не було в Церкві. Сучасні постмодерністи в лоні католицької Церкви вважають, що поза католицькою Церквою і взагалі поза християнством інші нехристиянські релігії (індуїзм, буддизм, іслам) теж мають "позитивне значення в Божому плані спасіння", і що християнство не може претендувати на "абсолютний і універсальний характер своєї науки".[1] Навіть припускається, що послідовники інших релігій в якийсь "неусвідомлений" спосіб "зустрічаються з об'явленням Христа і завдяки цьому досягають спасіння". Цей "універсальний екуменізм" схвалюється насамперед частиною вчених-теологів в колах католицької інтелігенції і навіть окремими представниками ієрархії.

2. Інтеграція теології і західної філософської та соціальної думки

Теоретичною базою сучасної західної релігійної філософії є теологія. Всі її положення і висновки так чи інакше погоджуються з догматикою, з основоположними ідеями Святого письма. Західна релігійна філософія зливається з теологією, але тісно пов'язана з нею спільними інтересами. І все ж таки між релігійною філософією і теологією не можна поставити знаку рівності, хоча їх відмінності мають досить умовний і змінний характер.

Основні відмінності релігійної філософії від інших течій західної філософії виявляються в тому, що релігійна філософія своїми основоположними ідеями пов'язана з релігією і постулатами віровчення. Головною її проблемою є виявлення відношення Бога до створеного ним світу і людини, що складає альфу і омегу всіх релігійно-філософських шкіл, незалежно від їх конфесійної приналежності.

[1] Znak. - Krakow, 1996. - № 8. - S. 129.

Інтеграція теології і західної філософської думки характерна для традиційного католицизму і протестантизму. Серед католицьких релігійно-філософських течій найбільші впливовими є неотомізм, неоавгустинізм, тейярдизм. В протестантизмі в різні часи були поширені ліберальна теологія, неоортодоксія, "теологія мертвого Бога" та інші.

Інтеграція католицької теології і філософії. Важливою віхою в історії католицької філософії стало вчення домініканського монаха Томи Аквінського (томізм), який систематизував зрілу схоластику, намагаючись надати її положенням раціонально-логічного обгрунтування, привести у відповідність зі здоровим глуздом. Тома здійснив синтез християнського віровчення з ідеалістичними ідеями Аристотеля, побудував метафізичну теорію буття, намагаючись подолати нігілістичне ставлення до розуму августиніанства і тертуліанства. В період контрреформації томізм глибоко укорінився в католицькій церкві.

З кінця XIX ст. оновлене вчення Томи Аквінського почало називатися неотомізмом, який став одним з впливових напрямків філософії XX ст. Неотомізм має ряд переваг, притаманних схоластичній філософії - системність, синтетичність, концептуальність, широкий арсенал категорій і логічних аргументів. Великий вклад в розвиток цієї школи вніс кардинал Д.Ж.Мерсьє (1851 - 1926 pp.), з іменем якого пов'язане створення спеціального академічного центру для опрацювання і викладання неотомізму при Лубенському університеті в Бельгії. В цьому центрі робляться спроби розвивати неотомізм, використовуючи досягнення сучасних наук та інших філософських шкіл. Прихильники ортодоксального неотомізму концентруються в основному в римському "Колегіум Ангелікум".

Одним з впливових видів неотомізму є екзистенціальний неотомізм, репрезентований Х.Марітеном, Е.Жильсоном та ін. Ці філософи намагання уточнити поняття "буття", яке, за їхніми поглядами, є не субстанцією, а "чистим актом", "екзистенцією". Відповідно до такої інтерпретації, Бог розуміється не стільки як першопричина, скільки як саме життя, любов, рух, креативна сила. Неотомісти екзистенціального напряму більше уваги приділяють людському виміру буття. Значну роль відіграли ідеї "інтегрального гуманізму" Ж.Марітена, які ще називають неотомістським персоналізмом.

Одним з найбільш перспективних напрямів неотомізму є трансцендентальний неотомізм, основні принципи якого сформулював бельгійський неотоміст Х.Марешаль (1878-1944 pp.), асимілювавши ідеї трансцендентального методу І.Канта. Видатними представниками трансцендентного неотомізму в німецькомовних країнах є К.Раннер, Е.Корет, И.Метц та ін, в Канаді - БЛонерган. Деякі автори до цього напряму відносять і К.Войтилу - Івана Павла II, на якого мала сильний вплив феноменологія, особливо погляди М.Шелера. Робляться спроби пов'язати проблему

суб'єктивності людини з більш широкою, новою інтеграцією поняття раціонального.

Дискусії між католицькими філософами і теологами за всіх часів виходили за межі, визначені церковною ієрархією. І після оголошення вчення Томи Аквінського офіційною католицькою філософією поряд з неотомізмом розвиваються різні альтернативні школи: філософія духу (Р.Ле Сени), філософія дії (М.Блондень), католицький екзистенціалізм (Г.Марсель), католицький персоналізм (Е.Муньє, ЖЛакруа, Ж.-М.Доменака та ін.), оригінальна концепція християнського екзистенціалізму (Тейяр де Шарден), різні варіанти нової теології, включно з революційною латиноамериканською "теологією звільнення". Ці течії мали модерністську спрямованість і викликали критику, а то й заборону консервативним церковним керівництвом. Проте новаторські думки поступово проникають і в офіційну доктрину католицизму. На документи II Ватиканського Собору, на якому більшість була за оновлення, тобто прихильниками курсу на аджорнаменто, вплинули не стільки ідеї ортодоксальних неотомістів, скільки персоналістів і навіть Тейяра де Шардена (хоча це ім'я не згадувалося). Після II Ватиканського Собору в католицизмі продовжується процес плюралізації.

Сучасні філософські ідеї в протестантизмі. Основними джерелами протестантської теології є ідеї реформації, які і в наш час обговорюються, особливо в екуменічних дискусіях, а також погляди світової світської філософії (ГЛейбніц, І.Кант та ін.). Філософські проблеми в протестантизмі ставилися і вирішувалися в контексті теології. Основними віхами протестантської ідеології були: ортодоксальна теологія XVI ст. (МЛютер, Ж.Кальвін); ліберальна теологія XVTII - XIX ст. (Ф.Шлейєрмахер та ін.); діалектична теологія (К.Барт, Р.Нібур) і протестантський екзистенціалізм першої половини XX ст. (П.Тілліх); нова теологія, яка склалася під впливом ідей Д.Бонхоффера та ін. (друга половина XX ст.).

Філософсько-теологічні концепції протестантизму включаються в систему ідеалістичної філософії безпосередньо, (релігійно-філософські різновиди екзистенціалізму, діалектична теологія) або через релігійну філософію (ліберальна і фундаментальна теологія). Протестантська теологія, водночас, шукає контактів з сцієнтистсько-орієнтованими філософськими течіями заходу: позитивізмом (філософія досвіду, аналітична філософія), структуруалізмом. В протестантській ідеології існують основні теологічні тенденції: оцінка наступності протестантизму щодо періоду Реформації і оцінка проблеми зв'язку християнства з сучасністю; з одного боку, адаптація до сучасної науки і культури, а з іншого - негативна реакція на це пристосування.

На протестантську теологію XX ст. великий вплив мала боротьба модерністських і консервативних течій в теології. Своєрідною реакцією на богословський модернізм була діалектична теологія, яка утверджувала релігійні

принципи через заперечення і протиріччя. Р.Тілліх і Р.Бультман для обґрунтування і обновлення християнських догматів звертаються до екзистенціальної філософії, спираючись на ідеї С.К'єркегора, М.Бубера, М.Хайдеггера. П.Тілліх за допомогою понять "кореляція" і "кайрос" (процес, його типи і рушійні сили) представляє християнську теологію як частину єдиного культурного комплексу. Р.Бультман, спираючись на ідеї екзистенціальної герменевтики і деміфологізації, пристосовує дослідження біблійних текстів до сучасності.

В останні десятиріччя обґрунтовуються різні концепції секулярного християнства, зокрема "секулярна теологія", яка намагається визначити "світське" значення християнської віри для індивіда, створити таку модель християнства, що гармоніювала б із сучасним світом. Переглядається не тільки предмет самої теології, а й старі форми теологічного мислення. Оголосивши весь світ ареною божественного об'явлення, теологи цієї течії вирішили, що не трансцендентний, потойбічний Бог, а світські, людські проблеми повинні бути головним предметом теології.

Загальнопротестантські принципи особистого контакту віруючих з Богом рефлексуються в "теології процесу". Констатуючи неприйнятність традиційної ідеї Бога для сучасної секулярної свідомості людини, американські протестантські теологи намагаються віднайти відповідний концептуальний засіб для вираження реальності Бога. За допомогою неокласичної метафізики, європейської екзистенціальної і феноменологічної філософії робляться спроби дати нову інтерпретацію ідеї Бога, розкрити для сучасної людини смисл секулярного християнства. Модерністські ідеї змикаються з традиційними концепціями християнства в "теології надії".

Цим напрямам протистоять ідеї неоконсервативного християнства "моральної більшості". В протестантській теології представлені різні конфесійні положення і загальні протестантські доктрини, які служать основою екуменічної теологічної дискусії.

Соціальне вчення сучасного католицизму і протестантизму. Католицизм і протестантизм протягом останнього сторіччя сформулювали свої соціальні і соціально-етичні доктрини. Доктринально оформившись в енцикліці Лева XIII "Rerum no varum" - "Нові речі" (1891 р.), соціальне вчення римсько-католицької церкви спрямовувало свою рефлексію на актуальні проблеми: відповідно до цього вчення приватну власність оголошено як таке явище, що безпосередньо випливає із "природного права" і природи людини; відкидається будь-яке насильство як засіб зміни існуючого ладу.

Соціальна доктрина католицької церкви уточнювалася і доповнювалася низкою соціальних енциклік: "Рік сороковий" (1963 р.), "Матір і наставниця" (1961 р.), "Мир на землі" (1963 р.), "Прогрес народів" (1967 р.), "Наступають вісімдесяті" (1971 р.), "Займаючись працею" (1981 р.), "Турбота про соціальну

дійсність" (1987 р.), "Століття" (1991 р.). Для теоретичного обґрунтування соціального вчення католицизму, поряд з неотомізмом, широко використовуються ідеї католицького персоналізму, тейярдизму, екзистенціалізму та інших філософських течій. В соціальному вченні католицької церкви зберігається в основному старий категоріальний апарат, але там з'являються нові моменти, зокрема, готовність реагувати на зміни, що відбуваються в світі. Це зокрема знайшло відображення в розповсюдженому понятті "ознаки часу", яке вказує на нові явища і тенденції суспільного життя. В теологічний лексикон увійшло поняття "розвиток". Право приватної власності захищається, але не абсолютизується. Допускається можливість відчуження приватної власності заради "загального блага". Особливо підкреслюється, що Церква не пов'язує себе з певною соціальною чи політичною системою. Водночас Церква відмовилася від практики анафемствування інакодумців і перейшла до діалогу з ними та з невіруючими.

Нині центр уваги в католицькій соціальній доктрині перенесено з політичної проблематики на релігійно-етичні аспекти соціальних проблем. Проте і в останніх соціальних енцикліках Церква не відмовляється від аналізу широкої панорами світових процесів і явищ: тоталітаризму, мілітаризму, режимів з марксистською ідеологією, ринкової економіки, споживацького суспільства, духовності, культури, релігії. В енцикліці "Століття" грунтовно охарактеризовано зміни політичної ситуації в країнах центральної і східної Європи в 1989 -1991 рр.

Західна суспільна думка XIX ст. звернула особливу увагу на соціальний характер протестантської етики, але оцінювала її однобічно і часто абсолютизувала її роль в становленні буржуазного суспільства (У.Коббет, Дж.Тоніоло та ін.). Кульмінацією такого підходу стало на початку XX ст. дослідження "Протестантська етика і дух капіталізму" та інші праці М.Вебера.

Соціально-етичні ідеї протестантизму стали духовним відображенням нової тенденції суспільного розвитку і в такій якості дійсно відіграли важливу (але не вирішальну) роль в зміцненні цих тенденцій, в їх ідейному виправданні, в формуванні дисципліни і культури праці. Водночас вони відобразили психологію широких верств трудящих з їх надією про втілення в сучасній історичній формації таких загальнолюдських цінностей як високий соціальний статус людини праці, шанобливе ставлення до будь-якої корисної людям діяльності, необхідність професійного вдосконалення, чесність і обов'язковість в людських відносинах.

В XX ст. посилюється ідеологічне використання протестантської соціальної етики. Сучасні фундаменталісти, спекулюючи на традиційних протестантських ідеях працелюбності, справедливості, ощадності, бережливості, критикують ініціативу соціальної допомоги низам за рахунок податкодавців, називаючи їх несправедливими у відношенні до працюючих, захищають патріархальні цінності, характеризують безробіття і бідність як наслідок лінощів і

небажання здобути професію та добре працювати.

3. Антропологічна пантеїзація християнства

Після другої світової війни на Заході виникають різноманітні варіанти "нової" теології, представники якої висували власні проекти створення такої релігії, яка змогла б органічно вписатися в сучасну дійсність. Головне завдання теології вони вбачали в тому, щоб примирити релігію зі світом. Тому "нова" теологія насамперед прагне визначити земне значення християнської віри для людини і суспільства. Незважаючи на відмінності окремих концепцій "нової" теології, їх представники сходилися в прагненні відмовитися від уявлень про трансцендентного Бога, у визнанні суперечностей християнства та сучасного світу, в бажанні створити на основі пантеїстичної (антропологічної чи онтологічної) інтерпретації ідеї Бога нову, секулярну (безрелігійну, мирську) форму християнства, яке б перебувало в гармонійній єдності з реальним світом.

Серед представників антропологічної пантеїзації можна виділити кілька напрямків.[1] Розглянемо їх коротко.

Теологія "безрелігійного" християнства На формування секулярної теології протестантизму великий вплив справила теологія німецького лютеранського пастора Д.Бонхоффера (1906-1945 рр.), основні ідеї якого було викладено в "Листах і зошитах із в'язниці" (1967 р.).[2]

Д.Бонхоффера не влаштовувала основна теза традиційного християнства про несумісність гріховного земного і святого небесного (надприродного) світів, перший з яких символізував людську слабкість, а другий - божественну всемогутність. Теолог вважав, що ця теза спотворює істинний зміст християнства. Адже, на його думку, постать Христа як боголюдини втілює в собі саме єдність цих двох світів. Тому покликання релігії він вбачав не в тому, щоб змушувати людину з надією звертатися до потойбічного і ухилятися від земного, а навпаки в тому, щоб повернути її обличчям до того світу, в якому вона живе.

Теолог відкидає спроби християнських апологетів вивести християнську релігію зі слабості, обмеженості, неповноцінності людини. Християнство має чесно визнати, що світ став "повнолітнім" і більше не потребує релігії, що постає як компенсація його незрілості й слабкості. Тому Д.Бонхоффер прагне звільнити християнство від елементів, що застаріли від релігійної оболонки. Сучасному світові, вважав Д.Бонхоффер, потрібне "безрелігійне" християнство, "нерелігійна" інтерпретація біблійних понять, що дасть змогу максимально

Див: Добреньков В. Современный протестантский теологический модернизм. - М., 1980.-С.53-124. " Bonhoefter D. Letters and Papers from Prison. - New York, 1967.

глибоко з'ясувати справжню сутність християнства, повернути йому істинне значення і роль в життєдіяльності суспільства. Саме таке розуміння християнства має стати відправною точкою для його секулярної інтерпретації.

Отже, відкидаючи традиційного християнського Бога, Д.Бонхоффер не ставить на меті його заперечення взагалі, а прагне до того, щоб дати йому істинне і справжнє християнське тлумачення і протиставити потойбічному Богові якогось "земного" посейбічного Бога, що є основою "безрелігійного" християнства. При цьому він запропонував варіант етизації теології, відправним пунктом якої стало христологічне вчення з його іманентним чи пантеїстичним тлумаченням трансцендентного (Бога). Теолог переконаний, що людина може успішно справитися з вирішенням усіх життєвих проблем цілком самостійно , без Бога, і що це є саме те, чого від неї хоче Бог. Стаючи вільною, людина виявляється здатною на встановлення справжніх відносин з Богом.

Справжнє відношення до Бога, з точки зору Д.Бонхоффера, виражається в такому ставленні людини до людини, коли кожен прагне присвятити своє життя іншому і завдяки цьому стає людиною за образом і подобою Бога. Саме в житті людей, в їх турботі про ближніх реалізується єдність Бога зі світом, яка була здійснена в Христі. Останнє означає, що трансцендентне чи божественне є для Д.Бонхоффера ніби своєрідним виміром мирських стосунків між людьми.

Таке тлумачення сутності трансцендентного (Бога) "є пантеїстично-етичним (антропологічним). Аналогічна секулярна, нерелігійна інтерпретація християнства, на думку Д.Бонхоффера, має бути спрямована на пошук іманентного Бога всередині світу, в різних формах людської діяльності (історії, політиці, мистецтві тощо).

Розуміння сутності "безрелігійного" чи мирського християнства, яке дає Д.Бонхоффер, по суті зводиться до етики, а теологія відтак перетворюється в один із різновидів етичного вчення про любов до ближнього. Мирське християнство, запропоноване теологом-радикалом, рішуче відкидає релігійний культ, особливі релігійні відносини, релігійні форми поведінки. Мислитель вважає, що християнином людину робить не відправлення релігійного культу, не благочестиві слова, а співпричетність стражданням Бога в мирському житті, сприяння добробуту і благополуччю інших людей.

Д.Бонхоффер рішуче критикував історичну церкву як церкву порочну. Істинна ж Церква, вважав він, має існувати задля людей. Перше, з чого вона повинна почати, так це роздати все, чим володіє, бідним і тим, хто потребує. Справжній християнин не прагне втекти від життєвих труднощів, відмахнутися від земних проблем. Християнство, якщо його правильно розуміти, має на меті саме ствердження більш справедливого життя на Землі. Саме в такій переорієнтації християнства на посейбічний світ теолог вбачав запоруку зміни й оновлення ним світу. Тому його теологія носить соціально-активний характер.

Вчення Д.Бонхоффера стало своєрідним синтезом ідей ліберальної

теології XIX ст. і неортодоксальної теології. Усвідомлюючи при цьому слабкість ліберальної теології, він хоче зробити її більш радикальною. Обґрунтована ним ідея "приземлення" християнства була згодом сприйнята іншими протестантськими теологами.

Теологія "біблійного" християнства. Ідея "безрелігійного" християнства знайшла також відображення в книзі англіканського єпископа й теолога Дж. Робінсона "Чесність перед Богом" (1963 р.). Він вважає, що світ зараз на порозі нової Реформації, Дж.Робінсон проголошує необхідність "коперніканської революції в теології", яка покінчить із традиційною християнською ідеєю супранатурального, трансцендентного Бога і введе його в світ, в людське життя. Водночас, на думку теолога, тільки справжнє християнство зорієнтує людину на активну участь у мирському житті.[1]

Найбільшого поширення подібні ідеї отримали серед протестантських теологів США. Яскравими представниками поміркованого крила секулярної теології тут стали літературний критик Г.Ваханян і соціолог Г.Кокс, книги яких - "Смерть Бога" (1966 р.) першого і "Секулярне місто" (1965) другого - отримали відчутний відгук в богословських колах.

Особливо сенсаційною для християнського світу була розвинута Г. Ваханяном тема "смерті Бога", хоча він і вживає цей вираз лише в метафоричному значенні. "Смерть Бога" розуміється ним як явище культурно-історичного порядку, що не є антихристиянським за своєю суттю. Це не означає, що теолог заперечує реальність християнського Бога. Навпаки, він говорить, що істинний Бог Біблії існує.[2]

Згідно Г.Ваханяна, вмирає власне не Бог, а лише певна його концепція, що не має нічого спільного з "живим Богом" Біблії. Сам же Бог є незмінним і вічним. А ось спроба виразити його в образі зумовлює те, що образ перетворюється на ідола, фальшивого Бога і стає перепоною між "живим Богом" і людиною. Згідно Г.Ваханяна, сучасна релігійність є лише виявом поверхневої релігійної зацікавленості, за якої людина підміняє істинну віру в Бога простим марновірством.

Розвиваючи свою думку, Г.Ваханян підкреслює, що як смерть є втратою життя, так релігійність є втратою віри в Бога, і як смерть постійно загрожує існуванню, так і релігійність загрожує справжній вірі в Бога. Якщо традиційне богослов'я стверджувало, що людині притаманна природжена потреба релігійної віри, то Г.Ваханян додає, що людині властиве від природи також прагнення до ідоловшанування і так званої релігійності. Він виділяє дві передумови, що сприяють руйнуванню істинної християнської віри в "живого" біблійного Бога: а) процес поступово ускладнюваної інституалізації християнської релігії, за якого

Robinson. Honest to God. - Ph., 1963. *1* Vahanian G. The Death of God. - New Jork, 1966.

вона набувала все більш орагнізованих форм; б) процес "окультурювання" християнства, за якого культура перетворює Бога в певний людський ідеал.

На думку Г.Ваханяна, процес інституталізації веде до спотворення суті християнства і виникнення релігійності, а окультурення зумовлює виникнення секуляризму, що є різновидом сучасної релігійності. На цій основі він зрікається історичного християнства, що скомпрометувало себе, і на місце християнського Бога ставить біблійного Бога. Так всю історію християнства Г.Ваханян осмислює як повернення до первісної біблійної віри, коли не було суперечностей між релігією та світом, вірою і секулярністю.

Намагаючись відродити істинне християнство, теолог підкреслює, що "ера смерті Бога" є перехідною, тому світ невдовзі відновить втрачений образ "живого Бога". Проте, щоб перебороти сучасну кризу релігії, слід звільнити її від псевдорелігійності, а суспільство - від секуляризму, тобто відродити біблійне християнство. Задля цього необхідні релігійна реформація (конструктивні зміни в області теології й релігійних інститутів) і "культурна революція" (відмова від політики зречення християнством світу і світських проблем життя).

Теологія має звернутися до сучасної людини на доступній її розумінню мові і говорити про проблеми, які її хвилюють. Не випадково Г.Ваханян вимагає розчинення теології в соціології, літературі, мистецтві, а церкви - в світі. Нині діюча структура Церкви має бути ліквідована, а нова Церква повинна стати авангардом суспільства, стержнем культури. Це свідчить про те, що теолог витісняє не саму релігію, а її спотворену форму, щоб розчистити ґрунт для відродження істинного християнства.

Г.Кокс ставить питання про необхідність секулярно мислити Бога, а не релігійно. За Г.Коксом, Бога треба розглядати через призму революційного розвитку сьогоднішнього світу, тобто слово "Бог" в його традиційному розумінні втрачає тут свій зміст. Як і Г.Ваханнян, Г.Кокс вважає, що секуляризація є справжнім наслідком біблійної віри, результатом саморозвитку релігії, плинності її форм. Відтак, причини кризових явищ релігій вбачаються ним в самій релігії, а не в умовах її існування.

Теологія "християнського атеїзму". Якщо представники поміркованого крила секулярної теології намагалися знайти ті аспекти дійсності, де виявляє себе Бог, то представники радикального крила розвивали вчення, яке виражало нерелігійну інтерпретацію християнства. Передусім вони різкіше стверджували "смерть" християнського Бога.

Особливо категорично цю ідею проводив американський теолог Т. Альтіцер, який говорив не тільки про смерть ідолів, але й про "смерть" Бога теїзму, Бога біблійної християнської традиції. Теологи, вважає він, мають визнати, що Бог більше не існує, вірніше, сучасний світ більше не потребує християнського Бога і обходиться без нього. Правда, намагаючись теологічно обгрунтувати смерть християнського Бога і необхідність цієї смерті, Альтіцер

хоче відкрити світові нову, адекватну йому форму віри, яка врятує світ від безбожництва.

Теологія, вважає Т.Альтіцер, зможе відродитись до життя лише шляхом смерті християнства. Тому на противагу традиційному християнському розумінню Бога як потойбічної, автономної вищої істоти, яка ізольована і протистоїть світу, теолог висуває ідею Бога як діалектичного процесу. Бог - це безлика духовна реальність, що розвивається на основі постійного самовідчуження. Результатом цього самовідчуження є присутність Бога в історії, котра зрештою стає не просто ареною одкровення, а власне втіленою плоттю Бога.[1]

Проте втілення Бога в плоть історії і світу, злиття з ним, а, як наслідок, самовідчуження, означає лише те, що він заперечує свою трансцендентну, абстрактну форму, своє існування у вигляді чистої реальності. Але, змінюючи форму буття, Бог не перестає бути Богом. Просто тепер трансцендентний, потойбічний Бог стає іманентним, пантеїстичним, посейбічним Богом, що перебуває у світі.

Отже, заперечуючи трансцендентного Бога, "а-теїзм" виступає як необхідний момент діалектичного процесу саморозвитку Бога. До того ж, смерть Бога є проявом його добровільної самопожертви. Бог сам заперечує свою трансцендентну форму буття, щоб максимально ствердити в усій повноті земне буття людини і бути разом з нею, задля її обожнення. Відтак, його смерть має спокутувальний характер. Сам же світ не причетний до смерті Бога. Винна людина, яка шукала Бога на небесах, тоді як він тепер перебуває на Землі. Отже, щоб подолати релігійну кризу, людині треба просто переорієнтуватись.

Бог помер на хресті разом з Христом, Бог став Ісусом. Тому посейбічний Бог є втілений Христос, котрий спрямовує розвиток на досягнення царства Божого на Землі. А це означає, що будь-яка форма соціальної активності є формою служіння Богу. Звідси саме вчення Т.Альтіцера називають "а-теїстичною христологією".

Теологія "без Бога". Теологія "без Бога" розроблена американськими богословами В.Гамільтоном у книзі "Нова сутність християнства" (1965 р.) та П. Ван-Буреном у книзі "Секулярний зміст Євангелія" (1963 р.).

В.Гамільтон першим із радикальних протестантських модерністів виступив з ідеєю побудови християнської теології без поняття "Бога", мотивуючи це двома причинами: а) не можна і не хочеться вірити в Бога, який допускає в світі зло; б) Бог відсутній в особистому досвіді відчуттів. На його переконання, вираз "смерть Бога" означає не просто тимчасове зникнення, відсутність чи мовчання Бога, а його втрату.

Проте В.Гамільтон вважає, що навіть після смерті Бога можна бути

[1] Altizer T. The Gospel of Christian Atheism. - Ph., 1966. - P.86.

християнином, якщо віру в Бога замінити відданістю Христу, котра реалізується в безкорисливому служінні людям. Тобто, справжнім християнином є той, хто в своєму особистому житті прагне реалізувати стиль життя Христа. Ісус для В.Гамільтона - не втілений Бог, а лише земна людина. В цьому плані, кожен християнин має подвійне завдання: а) виявляти прихованого в світі Ісуса; б) "ставати" Ісусом.[1]

Саме любов до ближнього стає мірилом святості людини. Таким чином, трансцендентне перетворюється в особливу якісну характеристику людського буття, що змушує В.Гамільтона відмовитися від використання поняття "Бог". Особливістю його теологічних міркувань є оптимізм, віра в людину і безмежні можливості історичного прогресу. Отже, християнство В.Гамільтона не просто "безрелігійне", але й "безбожне".

Лінія радикального антропологічного іманентизму в інтерпретації божественного знайшла найбільш яскраво виражена в теологічній концепції П. Ван-Бурена. Він вважає, що "повнолітній" світ не потребує традиційної релігії, тому слід дати секулярну інтерпретацію Євангелія. З цією метою теолог обґрунтовує дві тези: а) слово "Бог" є або безглуздим, або таким, що дезорієнтує, вводить в оману людину; б) суть християнського Євангелія може бути виражена етичними, а не релігійними поняттями.

Отже, П.Ван-Бурен прагне поставити під сумнів не існування Бога, а саме питання про його існування. На його думку, Бога не можна виразити ніяким способом. Тому міркувати про нього слід мовою безпосередніх суджень про людину. Зміст християнського Євангелія теолог прагне виразити чисто секулярним способом. Відкидаючи його теологічну інтерпретацію, він подає інтерпретацію етичну (безрелігійну). Суттєвим для нього є не історичне уявлення про Христа, а уявлення про його стиль поведінки і погляди.[2]

Секулярний зміст християнського визнання Ісуса полягає в тому, що людина повинна добровільно взяти на себе зобов'язаня жити за тими ж законами свободи, за якими жив Ісус. Тобто віра - це спосіб життя. Тому свою христологію П.Ван-Бурен називає "а-теїстичною". Традиційна теологія теж прийде до такого висновку, оскільки вона не має майбутнього. Майбутнє християнства, на думку П.Ван-Бурена, залежить від того, чи зуміє сучасна людина знайти в християнстві чисто секулярний зміст і чи повірять йому люди. Секулярну теологію П.Ван-Бурен розуміє як діяльність людей. Такий погляд зумовлює його негативне ставлення до церкви.

Hamilton W. American Theology, Radicalism and the Death of God // Radical Theology and the Deathof God. - New York, 1966. - P. 46; Hamilton W. The Shape of a Radical Theology // Christian Centry. - October 6, 1965. [2] Van-Buren P. The Secular Meaning of the Gospel. - New York, 1963. - P. 84-100.

4. Онтологічна пантеїзація християнства

Своєрідною противагою тенденції антропологічного іманентизму є тенденція космічного пантеїзму чи онтологічного іманентизму.[1] Згідно її суджень, не Бог перебуває в світі і охоплює його, а навпаки - світ перебуває в Бозі. Відтак, Бог не тільки існує разом зі світом, але водночас і поза ним. Така концепція "біполярності" Бога стала своєрідною формою пантеїзму (від гр. pan - все, en - в і theos - Бог; все в Бозі), в якій здійснюється синтез теїзму і деяких рис панентеїзму. Особливістю пантеїстичного розуміння Бога є те, що його уявляють іманентним і трансцендентним одночасно. Ця тенденція представлена двома напрямками.

Філософсько-онтологічна теологія. Філософсько-онтологічна чи екзистенціальна теологія розроблена в тритомній праці американського філософа й теолога П.Тілліха (1886-1965 рр.) "Систематична теологія", яка є своєрідною енциклопедією сучасної протестантської думки.

У своїй філософській теології П.Тілліх розійшовся в поглядах з неоортодоксами на одну з ключових теологічних проблем - проблему відношення людини до навколишнього світу. Це розмежування супроводжувалось різкою критикою християнської ортодоксії з ряду питань. Теолог був переконаний у тому, що християнська думка не може мати суттєвого значення для людини, якщо вона не дасть відповіді на питання, які ставить перед нею життя. Свою місію П.Тілліх вбачав саме у тому, щоб відновити гармонію між християнством і сучасним світом.

Цей модерністський захід богослов намагався здійснити за допомогою роз'яснення істинного смислу мови традиційного християнства. Криза сучасної релігії, на його думку, зумовлена дотриманням буквального тлумачення християнської мови, тоді як необхідно вдатися до її символічного розуміння. В результаті цього програму модернізації П.Тілліх зводить до двох завдань: а) ствердження символічної природи абсолютно всіх традиційних християнських понять; б) застосування філософської інтерпретації змісту цих понять відповідно до вимог часу. Прагнення примирити релігію з сучасним світом змушує мислителя стверджувати, що релігія складає внутрішній зміст духовного життя людини, всієї культури. Релігія є сутністю культури, підкреслював він, а культура виражає релігію.

Ідея єдності релігії зі світом зумовлена насамперед характером розуміння П.Тілліхом сутності Бога. Він задля того, щоб знайти золоту середину, критикує одночасно супранатуралістичні уявлення про Бога як про об'єктивну персоніфіковану силу, і натуралістичні спроби ототожнити Бога з природою.

[1] Див.: Добреньков В.И. Современный протестантский теологический модернизм. - М., 1980.-С.126-181.

Ідеальною позицією йому вдається біполярна концепція Бога, в якій теолог намагається синтезувати теїстичні елементи трансцендентності з пантеїстичними елементами іманентності і ствердити своєрідну діалектичну єдність між ними.

Бог розглядається П.Тілліхом як начало, котре знаходиться не поза світом, а всередині нього, іманентне світу, але в той же час відмінне від нього. Бог є творчою "основою буття", але він і дещо відмінний від того, основою чого виступає. Він є "буття як таке", тому всі кінечні істоти ніби перебувають у ньому, хоча й відрізняються від нього. Отже, Бог не є існуючим буттям, а скоріше особливою якістю буття взагалі, котру людина може відкривати у всіх речах, з якими вона стикається.[1]

Виходячи з цього нового образу Бога, П.Тілліх визначає релігію як порив, прагнення людини до "абсолютного", "безумовного", яке відкривається у вірі, коли людина охоплена "вищим інтересом". За допомогою розуму людина не може осягнути Бога. Саме одкровення - психічний акт осягнення "основи буття" в звичних речах і явищах світу.

Водночас П.Тілліх відкидає неоортодоксальну точку зору на несумісність розуму й одкровення, які, на його думку, не можуть перебувати в конфлікті, оскільки співвідносяться з різними глибинами однієї й тієї ж реальності. Теолог переконаний, що в одкровенні не може бути конфлікту між розумом і вірою, оскільки перший передує другій, а друга є досконалою реалізацією першого. Віра, як вищий інтерес, це -розум в екстатичному стані.

На основі розв'язання проблеми взаємовідносин віри і розуму П.Тілліх розглядає відносини філософії і теології, які на його думку, є взаємопов'язаними і взаємодоповнюючими, хоча й по-різному підходять до реальності, на різні методи спираються. Саме теологія має відповісти на ключові питання людського існування, які ставить філософія. Тому кожний теолог повинен мислити філософськи, філософ - теологічно. Отже, істинна філософія має бути філософською теологією.

Таким чином, намагаючись повернути християнство до світу і культури, П.Тілліх прагне створити теологію, яка б усунула традиційний для християнства розрив між "природним" і "надприродним".

Теологія "процесу". Однією з різновидностей сучасної протестантської секулярної філософської теології є теологія "процесу", яка виникла в середині XX ст. і поширилася в США та Англії. Вона базується на філософії неореалізму А.Уайтхеда і Ч.Хартшорна.

А.Уайтхед найбільш повно виклав свої уявлення про Бога та його відношення до світу в своїй основній праці "Процес і реальність" (1929 р.). Намагаючись подолати "подвійність" природи, він хоче представити її як єдність "подій" ("елементарних факторів чуттєвого досвіду" і вічних об'єктів або

[1] Tillich P. Systematic Theology. - Vols. - Chicago, 1967. - P.237-263.

"чистих можливостей", "перехідних елементів у природі"). Розвиваючи думку про перехід "об'єктів" у "події", філософ вбачає сутність процесу в безперервній актуалізації можливостей, котрі виступають як невидимі реальності та регулюють і спрямовують розвиток світу.

Уявлення про процес розвитку світу, як послідовний ланцюг реалізації можливостей, закладених в попередньому, неминуче веде, на думку Р.Уайтхеда, до визначення істоти, яка є джерелом безмежних можливостей і буття якої є незаперечним фактом. Ця істота є основою "вічних об'єктів" і всього актуального, вона ж - Бог. Функції Бога як творця полягають в тому, щоб надати речам мету і кінцеві мотиви, які лежать в основі процесу їх власної самотворчості.

Проте Бог як основа вічних об'єктів є лише "розум" Бога, взятий окремо від його тіла. "Тілом" же Бога є увесь світ в його цілісності. Подібна ідея приводить А.Уайтхеда до проголошення біполярної концепції Бога, який водночас є і первинне (нестворене), і вторинне (створене). Це дає змогу зробити висновок, що Бог і світ взаємозалежні один від одного у своєму існуванні: Бог творить світ тією ж мірою, якою світ творить Бога.[1]

Переглядаючи традиційні теїстичні уявлення, філософ твердить, що в своїй первинній природі Бог є трансцендентним, потойбічним по відношенню до світу, тоді як у вторинній - іманентним, посейбічним, оскільки сам світ є не що інше, як "фізичне тіло" Бога. Отже, Бог є одночасно і основою, і суб'єктом світового процесу.

Концепція Бога Ч.Хартшорна у своїх суттєвих рисах дуже близька до концепції Бога А.Уайтхеда, хоча й не ідентична їй. На його думку, найбільш послідовним і адекватним способом розуміння Бога є розгляд його сутності в термінах двох протилежних аспектів - абстрактного і конкретного. Перший з них характеризує божественну реальність з точки зору її вічності й незмінності, абсолютності й безконечності, завдяки чому Бог є. Другий аспект характеризує її з точки зору залежності від світового процесу і акцентує увагу на її випадковості, відносності, плинності та різноманітності. Відтак, Бог, за Ч.Хартшорном, одночасно є незмінним і плинним , причиною і наслідком. •

Ч.Хартшорн уявляє Всесвіт як єдиний і вічний процес, а Бога - як життя, що пронизує його. Тому своєю концепцією мислитель, з одного боку, солідаризується з пантеїзмом (Бог - іманентна істота, що включає в себе все), а з іншого - не пориває з теїзмом (божественна сутність є абсолютною) і виявляє своє прагнення до їх узгодження.

Згодом на основі ідей Ч.Хартшорна й А.Уайтхеда виникла теологія "процесу", найвідомішими представниками якої є американські богослови Ш.Огден і Д.Кобб. їх теологічні пошуки будуються на подібних триступеневих

Whitehead A. Process and Reality: an Essay in Cosmology. - New York, 1929. - P. 529.

логічних схемах. Спочатку обидва доводять, що традиційна теїстична концепція Бога є безглуздою для сучасного світу, критикують її недоліки і намагаються з'ясувати причини її кризи. Потім вони переходять до обґрунтування тези, що віра в Бога властива і необхідна людині. Нарешті, ставиться завдання дати таке тлумачення природи Бога і його відношення до світу, щоб віра в Бога стала невід'ємною частиною повсякденного досвіду сучасної людини.

Ш.Огден розвиває свої ідеї в книзі "Реальність Бога та інші нариси" (1966 р.). На його думку, Бог іманентний до життя людини і присутній як в її почуттях (на екзистенційному рівні), так і в розумінні нею свого існування (на рефлективному рівні). Тому відсутність віри в Бога свідчить про неправильне усвідомлення людиною свого існування. Ось чому одне з головних завдань теології Ш.Огден вбачає в тому, щоб допомогти людям відшукати в їх реальному життєвому досвіді щось таке, що б свідчило про присутність Бога. Це завдання теологія може виконати лише за допомогою філософії.[1]

Новий теїзм, на думку теолога, потребує такої філософії, яка могла б представити Бога одночасно і як відносну, і як абсолютну реальність. Бог, за Ш.Огденом, не є світом, але в той же час він перебуває в тісному спілкуванні зі світом. В певному смислі світ є його тілом, його сферою дій. У своїй абстрактній ідентичності Бог незалежний від актуального світу, але в своєму конкретному існуванні він включений у світ і відчуває його вплив.

Теологічна концепція Дж.Кобба подається в його праці "Християнська природнича теологія" (1967 р.), вона мало чим відрізняється від концепції Ш.Огдена. Дж.Кобб теж вважає, що оскільки Бог традиційного християнства не відповідає досвіду і стилю життя сучасної людини, то він "помирає". Солідарний він і з теологічною програмою оновлення християнства Ш.Огдена, ідеєю створення нового виду теїзму, в необхідності виразити образ Бога в поняттях світської свідомості, а не міфологічні мови.

Дж.Кобб також прагне знайти в повсякденному життєвому досвіді людини дещо таке, що може бути позначене поняттям "Бог". Таким він вважає властивий кожному "поклик вперед". Теолог враховує те, що життя людини може бути представлене у вигляді безперервного процесу постановки і досягнення мети. Спочатку він дає екзистенціальне (феноменологічне) визначення Бога, а вже потім хоче знайти його онтологічну основу в об'єктивній реальності.

Говорячи про взаємовідносини Бога й світу, Дж.Кобб зазначає, що світ не існує поза Богом і без нього, але в той же час світ не є Богом чи частиною Бога. Бог як енергія, як життя космічного простору, постійно втілює самого себе в своєму безперервному творінні світу й доти входить в нього, доки створений ним

Ogden S. Toward a New Theism // Theology in Crisis: A Colloguium on the Credibility of God.-M.C, 1967.-P.12.

світовий порядок не стає його "тілом".[1]

На цій основі представники теології "процесу" вважають, що віра щ> панентеїстичного Бога проявляється в різних творчих актах людини, які охоплюють майже всю сферу її життєдіяльності. Релігія ж розглядається тут як основа людської діяльності оскільки в ній реалізується божественна мета й задум. Космополітичний Бог, на думку Ш.Огдена й Дж.Кобба, вимагає від людини не підпорядкування, а вільних творчих прагнень і дій. Відтак, релігія, об'єктом якої виступає такий Бог, є релігією звільнення, розкріпачення людини, релігією, яка закликає її до вільної активної творчої діяльності.

Визначаючи світ як "плоть", як "тіло" Бога, теологи "процесу" філософське, наукове й художнє пізнання характеризують як пізнання самого Бога. Звідси робиться висновок, що філософія, наука і релігія мають об'єктом одну й ту ж істину - Бога. Відтак теологія, філософія і наука повинні доповнювати одна одну. Подібні думки свідчать про те, що Ш.Огден і Дж.Кобб настільки насичують філософією теологію, що вона фактично зливається з нею.

5. Концепція синтезу науки і релігії в сучасному богослов'ї

Утвердження релігійної картини світу було і залишається одним із найважливіших завдань теології. Головним з них є погодження вчення про Бога як абсолютну причину всього існуючого зі змінами наукових уявлень про світ і людину. Релігійному світогляду притаманне: визнання творення світу (креаціонізм); доцільності і цілеспрямованості явищ реальності, початком і завершенням яких є Бог (телеологія); уявлення про направляючу силу і Божественне управління світом (провіденціалізм). Теологія прагне пояснити з релігійних позицій реально існуючу упорядкованість, закономірність і всезагальний зв'язок явищ.

Релігійному світогляду притаманне також специфічне витлумачення питання про місце і роль людини в світі, яке виражене в концепції антропоцентризму. Людина оголошується центром Всесвіту, вінцем Божественного творіння, образом і подобою Бога. В богослов'ї традиційно проголошувалося перевага віри над розумом. Водночас характерним було й намагання примирити віру і розум, щоб використати розум для подальшого обґрунтування релігії.

Незаперечність успіхів науки стимулювали богослов'я переглянути ставлення до розуму. Теологічна концепція істини покликана служити піднесенню віри над розумом і релігії над наукою. Висловлювання теологів про істину суперечливі: з одного боку, захищається традиційна теза про те, що істина

Cobb J. God and the World. - Ph., 1967. - P.71-80.

- це Бог як втілення абсолютного знання; з іншого, - намагаючись примирити науку і релігію, теологи розвивають концепцію множинності істин, кожна з яких може використовуватися тільки у визначеній сфері буття. У відповідності з цим поділом цариною релігії вважається світ надприродний, потойбічний, а також вся сфера духовного життя. Що ж до науки, то вона обмежується проблемами природознавства без права на вирішення світоглядних питань.

Богословське сприйняття досягнень науки. Накопичення конкретних позитивних знань про живу і неживу природу спочатку не порушувало релігійної картини світу. Інколи навіть духовні особи брали участь в дослідженні природи, вважаючи, що отримані результати відкриють з більшою очевидністю для людини могутність Бога-творця. Коли ж дослідження природи набрало системного характеру і поклало початок природознавству в сучасному його розумінні, накопичені факти підготували узагальнення, які призвели до конфлікту науки з релігійним світоглядом. Першу вибоїну в традиційній релігійній картині світу зробила в середині XVI ст. теорія М.Коперника. Геліоцентрична система, обґрунтована ним, підривала тогочасні богословські уявлення про Землю як нерухомий центр Всесвіту. Вона підкріпила ідею існування інших світів, подібних до Сонячної системи, ідею безкінечності Всесвіту.

Ця ідея, як відомо, викликала супротив католицької Церкви спровокувала репресії проти ряду вчених, які підтримували й розвивали наукові уявлення, пов'язані з "коперніківською революцією" в природознавстві. Нині католицька Церква визнала свою помилку і реабілітувала жертви своїх переслідувань. В Апостольському Посланні "Tertio millennio adveniente" ("Наближаючись до Третього Тисячоліття") звертається увага на "болісне явище" в історії християнства - "захист правди методами нетолеранції і насильства". Йдеться про те, що в історії Церкви було багато випадків, коли під прикриттям "захисту незаперечних істин" затискалася точка зору інших або силоміць їх усували від дискусії.

Протягом останніх століть, особливо в XIX і XX, не раз виникали конфлікти між релігією і наукою. Але, як згодом з'ясовувалося, такі конфлікти можна уладнати визнанням компетентності і самоцінності результатів наукових досліджень, а також домовленістю про невтручання науки в сферу релігійних світоглядних пріоритетів. В такий спосіб наявний конфлікт між наукою і релігією вдавалося розумно долати. Так, накопичений до початку XIX ст. матеріал спостережень живої природи сприяв висуненню ідеї про мінливість і розвиток видів тварин і рослин. Перші такі ідеї, висловлені ЖЛамарком (1744-1829 рр.), захисники релігійних поглядів на світ стали відкидати за допомогою "теорії катастроф" Х.Кюв'є (1769-1832 рр.), яка допускала багаторазовість повторення на Землі, з волі Бога, катастроф масштабу біблійного всесвітнього потопу.

Спочатку теорія Ч.Дарвіна також була сприйнята як підрив ідеї

божественної доцільності живої природи, оскільки підводила до висновку про природне виникнення життя на Землі. Сьогодні еволюційна теорія по суті визнається Церквою, але водночас акцентується увага на спрямовуючій волі Бога в цьому процесі.

Уже на початку XX ст. модерністське богослов'я почало трактувати біблійні дні творення як епохи, які тривали мільйони, а то навіть і мільярди років. Це повинно було усунути розбіжність між наукою і Біблією у питаннях про термін існування Всесвіту. Це нововведення було поступово сприйняте більшістю теологів. Так алегорично почала трактуватися вся біблійна картина світотворення. Зрештою, висувається концепція, згідно якої створення світу Богом не завершилося за шість днів, або періодів, а продовжується і до сьогодні як перетворююча діяльність людини, але вже в інших формах.

Сучасні богослови, узгоджуючи релігійну картину світу з сучасними; науковими відкриттями в астрономії й астрофізиці та інших науках, готові припустити, що Бог безпосередньо творить лише первинну матерію. Процес же формування конкретних об'єктів відбувається без прямої участі Бога, а є наслідком перетворень матерії за встановленими ним законами. Однак в поворотних моментах світової історії (виникнення життя, людини і її свідомості) теологи вважають за необхідне визнати безпосередню участь Бога. Чергування природних процесів з актами творчого втручання Бога створює картину прогресивних змін у світі, яку наука називає еволюцією або розвитком.

Звертаючись до проблем співвідношення науки і релігії богослови різних конфесій зауважують, що багатьом здається, нібито розвиток науки і техніки свідчить про повну зрілість розуму, його самодостатність у пошуках істини. Від цього атмосфера нашого часу пронизана духом секуляризму. Якщо при цьому релігійній вірі й відводиться ще якесь місце, то лише десь в глибині душі, а з повсякденного духовного життя вона всіляко виключається. Захоплення досягненнями науки і техніки, відзначають теологи, набуває особливої сили у тих, хто схиляється до раціоналізму і вірить у здатність нашого розуму проникати в найпотаємніші сфери світу.

Проте відомо, що ліва півкуля мозку забезпечує переважно раціональне (логічне) мислення, а права - образне (позалогічне) сприйняття. Для цілісного ж сприймання світу однаково важливе і те, і друге, і нехтування одним із них згубно як для особистості, так і для суспільства. Це перш за все емоційно-образне, а не логічне сприйняття навколишнього світу. Релігія, як і мистецтво, бере участь у створенні саме позалогічного знання про світ, яке не спирається на раціонально вибудувані мисленні конструкта, а виникає відразу і раптово.

Вищі сили сприймаються позалогічною частиною людської свідомості, а відтак не піддаються якійсь логічній перевірці. Тому наука питання їх існування вирішити не взмозі. В світлі цього зрозумілими є відомі слова Лапласа, що наука не потребує гіпотези про існування Бога. Неможливість логічного доказу буття

Бога або ж спростування віри в Бога обґрунтував І.Кант. Він доводив, що основи релігійності лежать не там де наука і логіка, а там, де лежить позалогічне знання, зокрема моральність.

Людству потрібний цілісний світогляд, що ґрунтується не лише на науковій картині світу, а й позанауковому сприйнятті його. Лише сукупність наукової і "серцевої" картини дає повне відображення світу в свідомості людини. Саме воно може бути надійною основою її існування.

Сучасні богослови, зберігаючи віру, прагнуть поєднати досягнення науки і культури, закликають вірних прилучатися до всього, що є істинним. Протиставлення віри і знання, підкреслюють вони, це вигадка тих, хто бореться проти віри й Церкви. Своє покликання вони вбачають в тому, щоб у всіх тих точках, в яких постає дійсне або уявне розходження між наукою і релігією, показати, що правда останньої залишається непохитною. Християнські богослови при цьому нагадують, що знання знаходиться в постійному розвитку. На відміну від релігії, теорії і гіпотези науки змінюють одна одну. Те, що здавалося в науці незаперечним вчора, безслідно зникає сьогодні. Науці, зауважують вони, повинна бути надана повна свобода в побудові будь-яких гіпотез при з'ясуванні природи тих чи інших явищ. Тільки треба пам'ятати, що всі ці гіпотези можуть бути замінені іншими, як це не раз вже було. На відміну від цього основні положення християнського віровчення залишаються незмінними з того часу, як Господь Ісус Христос був на Землі. Християнське вчення про світ і людину спирається на вічні дані Одкровення і є предметом віри.

Історія природознавства свідчить про постійний вплив релігійних і філософських ідей на розвиток науки: наукова свідомість до XIX століття взагалі не відокремлювала себе від релігійних ідей. Якщо й траплялися випадки переслідування діячів науки з боку церковної влади, то ці колізії вимагають спеціального і конкретного дослідження. Вони були характерними тільки для Західної Європи. Конфлікт між релігією і наукою в цьому розумінні давно згас. Західне християнство давно визнало свої помилки в цьому. В наш час ніхто і ніде не ставить умову в ім'я християнства заперечувати право розуму і досвіду на вивчення природи. В.Ебней - президент астрономічного і фізичного товариств відзначав: "Я займаюсь науками і повинен сказати, що не тільки немає ворожнечі між Біблією і природознавством, але ми маємо справу якраз з зворотнім явищем. Наука говорить нам про закони в природі, а там, де є закони, повинен бути і законодавець - Бог".'

Розгортаючи дослідження відношення віри і розуму богослови акцентують увагу насамперед на тому, що християнство настільки високо цінить розум, що може бути назване "релігією розуму". При цьому вони посилаються на те, що Син Божий Ісус Христос йменується в Євангелії від Івана Логосом, а

Цит. за: Наука и религия. Сборник // Голос громадянина. - 1991. - № 42. - С. 5.

Логос означає і **слово,** і **розум.** Нічого нерозумного немає і не може бути в християнстві, наголошують богослови, хоч його істини й перевищують наш розум, будучи надрозумними, нерозумними. Людина має надто багато позараціонального знання, тобто знання, яке не позначене діянням нашого розуму і не залежить від нього, хоч водночас і є дійсним знанням. До нього відноситься все те, що підказує нам наше серце, наші почуття, наша інтуїція. Як відзначав В.Паскаль, "серце дає нам знання, про підґрунтя якого нічого не знає наш розум". В нашому житті цьому "знанню серця" (іноді й помилковому, як помилковими бувають і висновки нашого розуму) відводиться почасти виняткове місце. Ним ми керуємося значною мірою в складних життєвих ситуаціях. Коли ми прагнемо покластися в таких випадках лише на розум, то саме тоді відчуваємо й усвідомлюємо "короткозорість" нашого розуму, його обмеженість. А коли справа стосується того, що вище нашого земного буття, "по той його бік", то тут розум або просто мовчить, або ж підказує нам нерозумні речі.

Отже, ми повинні визнати факт роздвоєння пізнаванної сили в людині, визнати те, що поруч з розумом і його ідеями стоїть серце з його озорінням, через яке нам може відкритися найглибша істина, навіть та, яку з часом підтверджують і самі вчені.

Обмеженість сили розуму не заважає визнавати реальність того, що є "над розумним", що не пізнається нашим розумом. В такій ситуації робота розуму доповнюється нашою вірою. Поєднання ж розуму й віри можливе саме тому, що і розум і віра насправді постають як виявлення одного і того ж стану людського духу - пошуку істини. "Істинна релігія й істинна наука повністю гармонізують одна одну", - зауважує Лорд Кельвин.[1]

При вивченні природи дані досвіду і логічні побудови розуму можуть подеколи опинитися в протиріччі з тим, що дає нам християнська віра. Проте такі розходження не повинні нас бентежити, їх не слід замовчувати. Треба лише усвідомлювати те, що гіпотези, які створює наука, постійно змінюються. Ці зміни і хитання в наукових конструктах можуть бентежити нашу релігійну свідомість, подеколи суперечити їй, але це не має спричинювати якісь конфлікти між наукою і релігією.

Християнська віра аж ніяк не усуває вивчення природи, але вона визнає можливим діяння Бога в світі як в межах закону причинності, так і з порушенням його. Наука може і повинна шукати "природні" причини того, що здається загадковим або незбагненним, але вона не може відкидати можливості діяння Бога в світі. Християнство визнає право розуму, але визнає і його певну обмеженість. Воно відкидає лише абсолютну автономію розуму, установки, шо він стоїть вище віри. Віра, засвідчуючи існування надрозумних істин, цим самим веде до визнання межі розуму. Відтак духовність християнина має бути

Цит. за: Наука и религия. Сборник // Голос громадянина. - 1991. - № 42. - С. 5.

зорієнтована на поєднання віри й знання, а не протиставлення їх. І це стосується не лише світу невидимого, а й видимого, який відкривається нам в досвіді. Г.Дж.Силей, професор геології, писав: "Науки - сестри релігії, в тому розумінні, що вони розкривають частину законів, які керують Всесвітом і життям людини. Таким чином, вони є сходинками, що ведуть до віри".

Не можна заперечувати все те, що наука дала для прогресу людства. Саме їй воно завдячує відносно обґрунтованим й логічно взаємопов'язаним знанням про світ. За останні 200 років саме завдяки науці і техніці людство пережило більше змін в своєму способі життя, ніж за тисячоліття до цього.

Проте наука і техніка не тільки допомагають нам вирішувати життєві проблеми, а й створюють нові труднощі: руйнують середовище нашого проживання, призводять до відчуження в міжособистісних відносинах, детермінують всезростаючий темп життя, породжують душевні і фізичні стреси. Відтак прогрес розширює не тільки можливості добра, але й можливості зла, які зокрема виявляються у можливості повного знищення життя на Землі. Природно, виникають питання про моральне застосування наукових і технічних відкриттів. Вони повинні бути спрямовані на гуманні людські цілі. І це знову підводить нас до вічного питання: що таке людина і для чого вона в цьому світі? Сучасні психологія і соціологія здатні усунути деякі труднощі в житті окремої людини і в житті суспільства, зробити її існування більш повноцінним і розумним, але можливості цих наук не дозволяють відповісти на питання про сенс людського життя. Без такої відповіді людина позбавлена свого, власне людського орієнтиру в житті. їй потрібна любов, надія, свідоме, розумне життя. А між тим вона бажає не тільки більше мати і знати, а й бути чимось більшим. Наш час особливо примушує нас ще більше замислитися в питаннях про початок і мету існування людини.

Визнаємо те, що на це питання впродовж тисячоліть відповідала саме релігія. І якими б різними залежно від конфесійного багатоманіття не були ці відповіді, в одному вони сходилися: людина для самої себе в своєму існуванні - це така проблема, яку сама вона вирішити не взмозі. І ось тут релігія дає людині осягнення і впевненість в тому, що саме вона, з усіма своїми проблемами знаходиться під владою якоїсь більш високої реальності, яку вона називає святинею або зоною божественного і до якої вона відноситься із страхом і тремтінням, хоч і з побожною довірою. Всі релігії твердять, що реальність надприродного є нескінченно більшою, ніж дійсність видимого світу і самої людини. І світ, і людина дійсні лише внаслідок своєї причетності до цієї всеохоплюючої реальності святого і божественного. І донині релігії дають багатьом мільйонам людей сенс, основу і мету їх життя.

Таким чином, оскільки у вірі нам відкривається той же Бог, з яким ми зустрічаємося в наших роздумах про дійсність, то віра і знання не утворюють протилежності. Відтак віруюча людина не має підстав з підозрою відноситися до

наукового людського досвіду: вона може бути впевненою в тому, що її віра завжди знайде опору в знанні. Як підмітив Ф.Бекон: "Тільки мале знання віддаляє від Бога; велике знання - знову повертає до Нього".

Дійсно прагнення зрозуміти світ, не відводячи ніякого місця Богу у його існуванні, в прямій чи невиразній формі продовжує до сьогодні ще діяти в науці. Так, сучасні астрономічні гіпотези прагнуть вивести сучасний Всесвіт у всій його складності, виходячи при цьому з первинного газоподібного стану матерії. Але тоді постає питання, а звідки походить сама ця матерія? Якщо матерія вічна, то вона й абсолютна, тобто буття витікає з неї самої. В такому разі можна сказати* що вона "божественна". Якщо матерії не можна приписати те, що перетворює її в дещо Абсолютне, тоді залишається визнати, що над матерією є вища сила, яка й визначає життя матеріального буття.

Коли відомий хірург М.Пирогов подолав свій матеріалізм і рішуче відкинув думку, що від руху мертвих атомів могла виникнути вся природа у всьому різноманітті її форм, то він прийшов до думки, що основним фактом в природі є "світове життя" ("океан життя"). Пізніше вчений визнав, що і при такому розумінні природи не можна все ж зрозуміти її в її цілому із самої себе. При цьому М.Пирогов дійшов до визнання надсвітової Сили, Бога, тобто від натуралізму перейшов до супранатуралізму.

Характерною рисою теологічних концепцій є створення універсальних схем, в яких релігія і Церква виступають як унікальні надісторичні сили, здатні здійснити радикальне виправлення і спасіння світу, оновлення культури і моралі.

Увага до природничих наук з боку християнських конфесій має нині надто багатопланові вияви: це усні і друковані виступи відомих церковних ієрархів про взаємовідносини віри й розуму, і чисельні статті в богословських виданнях про вагу наукових досягнень, і проведення під егідою церкви різних ювілеїв, пов'язаних із знаменними датами з життя відомих природознавців і т.ін.

За останні роки католицькі і протестантські теологи видали сотні книг, брошур, опублікували багато статей в церковних і світських журналах, де досягнення природних наук витлумачуються в релігійному дусі.

Метою всього цього є формування в суспільній свідомості думки про можливість здолання сформованої багатостолітнім конфліктом віри і розуму історичної обмеженості в їх взаємовідносинах. Ставиться нині завдання вироблення конструктивних позицій про їх плідне світоглядне партнерство.

6. Церква і культура: "обновленські" спроби здолати розрив

Донедавна Церква і культура в конфесійному розумінні не могли бути рівнозначними і рівноправними величинами. В дихотомії церква-культура партнерство заперечувалося як однією, так і другою сторонами. Історично

Церква намагалась стояти над культурою, а культура дистанціювалася від церкви. Уявлення про культуру Церква пов'язувала лише з релігійною культурою, що визначалася як соціально репродуктивна чи творча діяльність людей у тій сфері буття свідомості, що пов'язується з вірою у надприродне. Релігійна культура завжди була конфесійно диференційована й виражала історично обумовлений рівень розвитку релігійних течій (скажімо: секта-деномінація-церква; релігійна спільнота - інституалізаційна церковна установа і т.п.). Розрізнялася релігійна культура за ознаками як матеріальна (в її основі лежав релігійний культ), так і духовна (система зразків, норм поведінки та релігійних знань, що систематично прищеплювалися та закріплювалися певною Церквою, а також рівень оволодіння ними з боку прихильників даного віровчення).

Взагалі ж між культурою народною, а тим більше світською, і Церквою традиційно існувала прірва й протистояння. Православна Церква завжди воювала з народною, дохристиянською культурою. Не змігши здолати її впливу, вона змушена була погодитись на синкретичне співіснування з нею.

Протестантизм від самого початку свого існування, особливо в Новому Світі, виявив себе як поєднання релігії і культури. З одного боку, антипросвітницький характер протестантизму проявився в засудженні театру, живопису, світської літератури, розваг як непродуктивної витрати часу і коштів (проте пізніше ці види діяльності були оправдані, коли вони ставали джерелами доходу). З другого боку, в протестантизмі виразились нові тенденції суспільного розвитку, які в подальшому відіграли важливу роль у формуванні американської нації. Ці тенденції пов'язані з формуванням культури праці в США. Нові сучасні релігійні течії (як християнські, так і не християнські) стоять поза культурою тих народів, серед яких вони намагаються здобувати неофітів.

Католицька Церква лише на II Ватиканському Соборі сформувала нове розуміння культури. Це виявилося у чіткій соборній заяві про можливість різних підходів до культури як тих чинників, що допомагають людині вдосконалити й розкрити багатогранність її духовних і фізичних рис. Собор визнав сучасне, соціологічне і етнологічне, розуміння культури, а також можливість "плюралізму культур". У соборній конституції темі культури присвячено цілий розділ, квінтесенція якого полягає у тому, що Церква робить важливий крок до відкритості й гнучкості в розумінні культури. Сучасний антропологічний підхід Ватиканського Собору до культури виявляє щось цілком відмінне від класичного, елітарного її розуміння.[1]

Отже, йдеться про те, що Церква, принаймні у двох важливих аспектах, зуміла віднайти в культурі об'єднуючий чинник. Це виявляється, по-перше, у визнанні того, що культура охоплює найширший рівень художнього та

Poupard Paul. The Church and Culture: challenge and confrontation.- St. Louis, 1994.- P. 5.

інтелектуального зростання і, по-друге, у прийнятті церквою прошарків; повсякденної культури, "нових форм життя", зокрема "масової культури, з якої постають нові спроби мислення, дії" і суспільного зв'язку. Згідно з цим новим соборним поглядом на культуру, вона є "особливим горизонтом, якого людина досягає, усвідомлено чи неусвідомлено, ототожнюючи себе з певною людською спільнотою", і який пропонує людині своє уявлення про минуле і бачення майбутнього".[1]

Отже, представники католицизму, принаймні його чолові репрезентанти в галузі культури, недвозначно дають зрозуміти, що Церква не може існувати поза культурою, що вона визнає цінність і розмаїтість культур та стоїть на позиції плюралізму культур й, що найголовніше, дотримується принципу національного самовираження в культурі. Про це заявлено і самим понтифіком. Виступаючи у Ризькому університеті під час візиту до Латвії, папа Іван Павло II визначив культуру як "усе те, що формує людську особу і спільноту, в якій вона живе".[2]

В енцикліці "Centesimus annus" (1991 р.) понтифік визнав, що різні культури по-різному сприймають питання про сенс особистого буття, що культура є "питанням контексту", "переплетінням зовнішніх впливів". Саме завдяки цим її властивостям вона є "сферою постійного і ревного зацікавлення Церкви". "Життя особи стає справді людським завдяки культурі. Людське життя - це культура... Культура - те, завдяки чому людська істота стає ще людянішою".[3]

Разом з цим Церква вважає, що "пасивне засвоєння культури" у її "тривіальних формах" не дає сильні спонуки до того, "звернутися чи не звернутися до питання про сенс і вартості життя, а зрештою й про Бога". У зв'язку з цим Церква намагається подати ще й інший вимір культури, враховуючи реалії нинішнього світу, зокрема вплив всюдипроникаючих стереотипів і стилів життя.

Інкультурація і євангелізація. Сутність цього виміру культури, базується на новому підході запропонованому II Ватиканським Собором, який полягає у тому, щоб за будь-яких культурних умов, в будь-якому культурному контексті розпізнавати те, що може виявитися "зернами Євангелізації". Отже, йдеться, як наголошував понтифік під час своїх відвідувань різних континентів земної кулі, про "потребу інкультурації Євангелії та євангелізації сучасних культур". Церква заявляє, що ці два завдання не можна відокремлювати одне від одного.

Як першорядне завдання в сучасному світі, католицька Церква висунула потребу "нової євангелізації як самої церкви, так і світу". Це подвійне завдання

[1] Poupard Paul. Culture et inculturation: essai de definition. Seminarium.- Rome, 1992.- P. 19.
[2] L'Osservatore Romano. - 1993, 15 sept. - P. 15.
[3] Jonn Paul II AT UNESCO. - Paris, 1980.

"інкультурації Євангелія" вона визначає як подання його в нових виразах, формах, що тісно пов'язані з національними культурами. Таким чином, сама Церква потребує інкультурації, наближення до національної культури, користування національною культурою як засобом євангелізації.

Саме з цією метою була створена в 1982 р. з особистої ініціативи понтифіка Папська Рада у справах культури. Сприймаючи основоположний принцип II Ватиканського Собору про необхідність оновлення церковного життя і наближення до сучасного світу, Папська Рада в справах культури встановила зв'язки з міжнародними організаціями і культурними установами всього світу. Вона провела багато міжнародних конференцій з питань євангелізації культур та інкультурації Євангелій, з проблем свободи особистості, цінностей сучасного суспільства. Програма діяльності Папської Ради в справах культури обіймає широке коло питань: бесіди про Бога з людьми епохи науково-технічної революції; напрямки пастирського підходу до культури; присутність церкви в культурі університетів; онтологія церковних ухвал щодо нових релігійних рухів - своєрідного явища нашої цивілізації та інші.

Одним з важливих засобів "інкультурації Євангелій" і "євангелізації сучасних культур" виступають католицькі культурні центри, програма діяльності яких досить широка: вивчення і захист культурної ідентичності різних етносів і національних меншин; діалог з митцями та інтелектуалами; зв'язок із засобами масової інформації задля виявлення "моделей формування релігійних цінностей" у даних спільнотах; міжрелігійний діалог з монотеїстичними релігіями (іслам, іудаїзм). Отже, в широкому контексті, інкультурація - це конкретне осмислення культури як засобу і водночас способу нової євангелізації сучасної церкви і сучасного світу.

Конкретно, скажімо, інкультурації в Африці передбачають "внутрішнє перетворення автентичних культурних цінностей через інтеграцію з християнством", "укорінення християнства в африканські культури." В Апостольському посланні "Церква в Африці" накреслені напрямки здійснення інкультурації. Церква глибоко досліджує проблеми африканської ментальності, африканської сім'ї, культу предків, традиційних африканських вірувань в контексті їх інкультурації-літургічної, обрядової, теологічної, правової.

Відповідні проекти "євангелізації церкви і світу" здійснюються католицькою церквою в Азії, Латинській Америці, Океанії і Європі. Що стосується останньої, то її євангелізації через інкультурації на меті має утвердити в свідомості європейців "єдині корені християнської європейської культури від Атлантики до Уралу". Культурні особливості, суспільні і економічні стани, політичні зміни Церква враховує для корекції проектів інкультурації, застерігаючи при цьому від всілякого синкретизму. Однак для Церкви, якщо вона чітко дотримуватиметься такої концепції інкультурації,

може виникнути певне ускладнення у відносинах з національними культурами, ускладнення, викликане загрозою клерикалізації культур.

Культура і віра. Концепція інкультурації, яка має на меті адаптацію літургії, всього комплексу богослужіння, зокрема церковної мови, церковного послання в національні культури, повинна сприяти тому, щоб будь-яка культура, перетворена і відроджена Євангелією, відповідала живій народній традиції, оригінальному національному відображенню християнського послання. Діалог церкви з національними культурами стає таким чином тією важливою життєвою необхідністю, від якої залежить подальша доля церкви на зламі тисячоліть.

Виступаючи на Європейському конгресі еклезіального руху з питань культури, Іван Павло II сказав: "Віра, яка відокремлена від культури, не може бути сприйнятою на належному рівні, ретельно продуманою і правильно прожитою".' Отже, йдеться про те, що "поєднання культури і віри вимагає не тільки культура, але й віра.

Таким чином, Церква в сучасному світі дуже зацікавлена в культурі, культурі, яка існує для людини, охоплює всю сукупність життя кожного народу. Мотивується це зокрема тим, що втілення Христа в людську природу є водночас і культурним втіленням.

Проблема взаємовідносин між Євангелією і культурою, як вважають ієрархи Української греко-католицької церкви, була поставлена і в основному вирішена самим Ісусом Христом. Адже Христос за народженням належав до єврейського народу, був вихованцем його культури, сформованим його релігією і проникнутим його ментальністю у мисленні і почуттях, Христос був у певному сенсі продуктом єврейської культури. Навіть його посланництво спасіння було адресоване насамперед його співвітчизникам ("Я посланий тільки до загублених овець дому Ізраїлевого". - Мт 15:24). Але перед тим, як покинути землю, Христос сказав: "Тож ідіть і навчіть всі народи" (Мт 28:19). Цим Христос хотів сказати, що трансцендентний елемент його місії повинен залишатися одним і тим же для всіх народів, тоді як єврейський елемент його посланництва повинен бути замінений на культурний елемент кожного народу. Саме така концепція поєднання релігійної віри і національної культури подається нинішніми авторитетами з ієрархії УГКЦ.

Християнство в Україні, дотримуючись вірності візантійському (східному) обряду, повинне було втілитися в культуру українського народу, щоб таким чином зблизити релігійну віру і народну культуру. З приходом християнства в Україну візантійський літургійний календар поступово

Jonn Paul П. Autograph Letter of Foundation of Pontifical Council for Cultur. - 20 May. - 1982 //Acta Apostolicae Sedis. -№ 74. - 1983. - P. 683-688.

накладався на український календар язичницького походження, щоб зробити в такий спосіб можливим втілення християнства в культуру українського народу. Очевидно, що втілення євангельського послання в українську культуру - це сфера турботи церкви, яка має на меті сприяти національному і духовному відродженню українського народу. Інкультурація церковного життя на український кшталт сприятиме тому, що Церква стане близькою і дорогою кожному українцю, допомагатиме своєму народові жити у відповідності з національними і релігійними традиціями.

Віруючі, що примушені реагувати на сучасну культуру, з точки зору авторитетів віронавчальної влади католицької Церкви, мають, принаймні, три альтернативи: перша - "не знаходити в культурі нічого доброго для віри" (це ностальгія за старими, пройденими шляхами Церкви і за релігійним контролем над суспільством); друга - "нерозбірливий плюралізм" у сприйманні різних стереотипів культури; третя - "ключовий для сучасної віри виклик" (що означає "вступити в діалог із сучасними культурами, визнаючи в них здорове, протистоячи хибному і намагаючись доповнити те, чого бракує"). Церква усвідомила свою місію - служити євангелізації культур. Однак зустріч Євангелії з сучасною культурою і кожної національної культури з релігійною вірою ставить перед Церквою на порозі третього тисячоліття багато проблем.

Саме тому "нову євангелізацію церкви і світу" Апостольська Столиця тісно пов'язує з вирішенням насамперед суспільно-політичних проблем: подоланням соціальної відсталості, а соціальним розвитком народів, відверненням расових, міжплем'яних, міжнаціональних і міжконфесійних конфліктів, встановленням політичної стабільності, вшануванням прав і свобод всіх народів, націй і національних та релігійних меншин. Постійне зубожіння багатьох народів і країн та збагачення інших (проблема "Південь-Північ"), нестримний темп урбанізації, проблеми біженців і демографічні проблеми в цілому, міжнародна заборгованість, жіноча емансипація, поширення СНІДу, збереження в деяких регіонах рабства, етноцентризм - на цих та інших проблемах католицька Церква намагається акцентувати увагу в євангелізаторській діяльності. Пріоритетність цих тем у проведенні міжнародної політики Ватикану безумовно сприятиме зближенню віри і культури.

7. Християнство на межі тисячоліть

Незважаючи на ту ейфорію, яку викликало в християнських конфесіях відзначення 2000-ліття Різдва Христового, всі вони вимушені визнати й ті мінуси, які мало християнство в другому тисячолітті. Але підхід до їх виокремлення у уних різний. Якщо, скажімо, католицька Церква прагне підійти до цього з позицій

вселенськості християнства, то православні знову ж проголошують свою єдиноістинність, а всі мінуси шукають вже десь ззовні щодо себе.

Свою відмову навіть від простої зустрічі з Папою Римським Російський православний патріарх, замість того, щоб вибачитися за всі злодіяння своєї Церкви в християнському світі і за винищення Українського християнства, з'ясовує тим, що, дивись, греко-католицька Церква, яка, як відомо, повернула собі насильно забрані у неї після Львівського Собору 1946 року храми, тим самим нібито "фактично розгромила" православні єпархії і парафії у Західній Україні. Але тут більш відвертим є російсько-православне радіо "Радонеж". "Діалог любові з католиками неможливий, - заявляє воно, - оскільки неможливим є діалог світла з пітьмою".[1]

Патріарх Української Православної Автокефалії Димитрій відверто визнавав: "Неймовірною здається думка, що хтось із глав християнських Церков має яку-небудь скристалізовану думку про об'єднання християнства... Про об'єднання Церков, про віднову їх життя, повернення їм дійсно християнського напрямку та зведення в Єдину, Святу, Соборну й Апостольську Церкву ніхто й не думає. Немає охочих віддавати Христу Його власність!".

То ж яке майбутнє очікує християнство в наступному столітті, якщо воно саме ігнорує основну заповідь Христову - заповідь любові. Дамо своє, далеке від ейфорії, бачення цих перспектив, і не для того, щоб виявити якесь злорадство з цього, а щоб розбудити до осмислення реальності і дій з відвернення.

Наступне століття постане насамперед віком подальшої дехристиянізації (або, як кажуть, "внутрішньої секуляризації" традиційного християнства, його конфесій. Це виявиться в наступному:

• втраті християнською релігією ролі морального імперативу повсякденної життєдіяльності своїх вірних, підміні орієнтацій на моральні цінності християнства орієнтаціями на матеріальні (насамперед, грошові) цінності;

• відданні переваги вірними забезпеченій телебаченням своїй присутності на квартирному (домашньому) богослужінні перед храмовим:

• поширенні християнського вільнодумства при одночасній втраті, зокрема серед інтелігенції, сліпої довіри до змісту віроповчальних установок конфесії і бездумної впевненості в їх істинності;

• зростанні кількості шлюбів з іновірцями, що руйнуватиме ті "сімейні церкви", завдяки яким ще зберігаються християнські традиції;

• звертанні уваги на релігійні події, відзначення християнських свят лише із-за їх видовищності, а не із-за їх духовного змісту, переконання в необхідності це робити із-за своєї віроналежності;

• дотриманні не етики, а етикету християнства, зокрема обрядів, пов'язаних з особистим життям, і то з необхідності віддання данини традиції, громадській

Цит. за: Агенство релігійної інформації. - 1999. - № 12. - С 10.

думці, із-за відсутності відповідних інших етикетних форм;

• в помітному скороченні з різних мотивів кількості тих, хто виявлятиме бажання стати священиком чи монахом (більш всього в католицизмі із-за заборон священикам брати шлюб);

• недотриманні вірними встановлених церквою норм регулювання особистого життя (наприклад, заборони абортів, розлучень, шлюбів з іновірцями та ін.), зменшенні кількості дійсних християн і зростанні номінальних;

• зростанні світськості держав, які до цього тривалий час виявляли себе як християнські, певною мірою сприяли розвитку і збереженню на своїх теренах християнських традицій;

• формуванні уяви про християнство як одну із можливих культур, певною мірою як фольклорне явище за умов зростаючих контактів між народами, утвердження різними міжнародними інституціями, зокрема ООН, ЮНЕСКО та ін., в людському співтоваристві функціональності універсальних норм і принципів співжиття, міжнародних цінностей;

• розширенні форм вияву вірності вартостям християнського життя, належності до християнства всупереч обмеженню їх лише знанням християнських доктрин і регулярному виконанню певних обрядових дійств;

• знеціненні євангельських істин внаслідок послідуючого за плюралізацією і подальшою диференціацією інституційних виявів християнства урізноманітненню їх витлумачень;

• зростанні кількості позацерковних християн, тобто тих, хто визнаватиме Ісуса Христа за Бога, прийматиме його вчення, але не відвідуватиме храмові богослужіння, розглядаючи їх як данину язичницьким формам;

• появі християн, які в Ісусі Христі вбачатимуть не одну з іпостасей Святої Трійці, а підходитимуть до нього як видатної земної людини, вчення якої вони сприйматимуть як своє, подібно тому як є, скажімо, томісти, гегельянці, марксисти і т.п.

Очікуване кожною з християнських конфесій і деномінацій здійснення заповіді Христа, щоб всі були одно і саме на їхній основі, так і залишиться благою мрією. Диференціація християнських конфесій буде продовжуватися майже з геометричною прогресією при одночасному збереженні монолітності католицизму, навіть з явищем асиміляції останнім деяких споріднених з ним церков східної традиції, в тому числі й Українського греко-католицизму. Останнє певною мірою засвідчує не лише можлива невдовзі зміна вивіски УГКЦ, а й наявна вже в ній тенденція відтіснення "греко-" в різних формах її діяльності, зокрема обрядової, розширення її за рахунок чисто католицьких елементів (наприклад, "хресної дороги").

Християнство з кінця XX століття разом з іншими релігіями увійшло в їх ринок. Християнство нині постає як своєрідний "духовний супермаркет". Якщо

донедавна ще можна було якось обмежити поінформованість особистості лише тією конфесією, до якої вона належить і яка є в традиції певної країни, то нині зростаючі можливості культурних обмінів, вторгнення засобів масової інформації в духовне життя практично кожного, коли можна прийняти на свій екран і на своїй же мові передачі про різні релігійні течії і церкви, відчути їх переваги і обмеженості, з'явилася можливість провести в своїй свідомості певну конвергенцію релігій в їх концепціях світу і тієї ролі, яку в ньому відіграє Бог. Саме тому в наступних століттях спостерігатиметься не лише зростаюча конкуренція християнства з іншими конфесіями і передусім з ісламом, який помітно потіснить його навіть в європейському і американському регіонах, а й конкуренція з навернення до себе вірних між. християнськими Церквами і деномінаціями, але вибір їх ставатиме все більше особистісним.

Подальша диференціація християнства призведе до того, що воно втратить свою інтегративну роль в суспільному житті, більше того міжконфесійні і міжцерковні протистояння перетворять його в чинник суспільної дезінтеграції. Тому владні структури прикладатимуть свої зусилля до того, щоб зробити релігію складовою лише приватного і сімейного життя людини, витіснити її на окраїни суспільної функціональності. Відбудеться відокремлення не лише Церкви від держави, а й держави від Церкви. Така відокремленість засвідчуватиме повноту демократії держави у сфері свободи релігії і віровизнань. Кожна людина стане суверенною у своєму релігієвиборі.

Загальною тенденцією у розвитку сучасного християнства є його протестантизація. Цим поняттям позначаємо процес зростання в конфесіях прагнення до все більш свідомого осягнення змісту християнського вчення і поступове спрощення обрядової символіки і практики. Протестантизація особливо виявилася в післясоборовому католицизмі, який продовжує переживати своє оновлення - аджорнаменто.

Так, згідно проведених "Експрес-Геллап" ще в 1985 році досліджень громадської думки, більшість французів-католиків схвалює те, що заперечує Рим, зокрема контрацепцію (80 %), розлучення (76 %), аборти (59 %), висвяту у священики жінок (65 %).[1] Але при цьому католицька Церква не відсторонює їх від себе, бо ж, визнаючи різний рівень наближення до Бога, формує свою єдність не за рахунок того, що роз'єднує її вірних, а того, що є для них спільним. Характерно, що свою терпимість щодо єресі послідовників своєї конфесії католицька Церква не переносить на течії протестантського толку, бо ж не погоджується на включення їх до своєї структури.

Православ'я загалом протистоїть процесу протестантизації, всіляко обстоює свою ортодоксальність, прагне подати свою традицію як всеціло позитивне явище. Проте вже зараз науково виважена статистика засвідчує

[1] Малерб М. Религии человечества. - М. - СПб., 1997. - С. 505.

помітне зменшення кількісного росту православних громад в порівнянні з ростом громад протестантів і католиків. Науковці відзначають низький рівень активності православних віруючих, їх обізнаності у християнському віровченні. Це є підставою для висновку, що якщо Православ'я не переживе своє аджорнаменто, то в третьому тисячолітті воно перетвориться в релігійну меншину. На одній лише традиції XXI століття йому не прожити.

То ж доля Православ'я в руках його ієрархії і богословів, бо ж надіятися на якусь особливу підтримку й поблажливе ставлення держави до окремих церков чи взагалі конфесії за умов законодавчо гарантованої свободи релігії і віровизнань не можна. До того ж, не все традиційне з вітчизняного християнства варте підтримки. Історія і в традиції вносить свої корективи, засвідчує з чим слід рахуватися, якщо ми обстоюємо її поступ. Адже ті країни, в релігійному житті яких домінує Православ'я, не процвітають в своєму розвитку. Його хіба що з певною віддачею ще може використовувати Росія в ролі ідеологічного підґрунтя своєї (явної чи прихованої) експансіоністської політики. Свідченням цього є чергове винищення росіянами з благословення їх Православної Церкви народу Чечні. До речі, в своєму Різдв'яному посланні Патріарх Московський засудив (і цілком справедливо) "беззаконні натовські бомбардування" Югославії і жодним словом не згадав вияви російського вандалізму на чеченських теренах. А мовчання - ознака згоди!

Важливу роль в актуалізації ролі Православ'я в духовному житті України відіграла б організація ним широкої місіонерської роботи, підготовка духовних кадрів не лише до обрядодіяння, а й для душпастирства, оновлення обрядової практики, а не слідування стандартам далекого середньовіччя, зокрема здолання рис її селянськості, юдейськості, молитовної попрошайності, навчання вірних основам християнської релігії і спрощення голої видовищності своїх богослужінь. Храми православні відкриті, а що молоді там мало, що вона більше на зібраннях нових релігійних течій, то це питання (і докір) Православні Церкви мають ставити вже не комусь, зокрема державі, а насамперед собі, бо ж від цього залежить їх майбуття.

Християнська Церква - це вселенська спільнота людей, об'єднаних її засновником Ісусом Христом. Але Спаситель творив Церкву не як якусь організацію, а як духовну спільноту. Згідно вчення апостола Павла, всі члени Церкви є неодмінними складовими її як містичного тіла Христа. Вони поєднані в органічну цілісність з різними функціями і завданнями. Проте в переакцентованій науці про християнську Церкву як ієрархічно організовану спільноту миряни з часом постали в деяких конфесійних її виявах у ролі "сірих членів", втратили свою духовну місію і перетворилися в матеріальний придаток до кліру. Останній же занедбанням своєї душпастирської функції ще більше віддалився від мирян. Взявши ж на себе функцію відпускати гріхи під час таїнства сповіді, він перебрав на себе Божі функції, бо ж не має права

розпоряджатися Царством Божим у Вічності. Лише активізацією власного духу, молитвою як богодуманням, а не обрядодіянням-проханням (Г.С.Сковорода), кожний християнин зможе стати благовгодним Богу, дійсно служити Йому, не перетворюючи Його у свого служаку.

Бог вклав в кожного Силу, здатну все здолати. Відтак поруч з осягненням ними своїми задатками буде відпадати потреба в священстві як посередній ланц між Богом і людиною, бо ж як можуть грішні, за словами того ж Г.С.Сковороди, відпускати гріхи грішним. Слушно тут звучать слова православного митрополита Антонія: "Протягом століть ми боронили істинну віру, її непорушність і красу, але чи жили ми відповідно цій вірі? А чи не є гіркою істиною фраза про те, що , можна бути єретиком справами своїми в той час, коли проголошуєш правдиву віру на словах? Чи можна проголошувати слова про те, що Бог є Любов, - і не; бути явищем, присутністю Божественної любові в цьому осиротілому, темному, гіркому, змученому світі - нашому світі? Скільки молитов, які ми підносимо Богові, мали б для нас бути не тільки викриттям, а й осудом, якщо ми тільки неј змінимо спосіб життя й не станемо іншими!".[1]

Але, продовжимо вже словами патріарха Димитрія, ніхто з пануючих в і Церкві "не хоче каятися, бо знає, що завтра буде грішити, а всі тільки закликають і до покаяння своїх підданих".[2] Проте якщо дивитися на Церкву Христову як] цілісність під кутом зору служіння, то миряни не є якоюсь окремою категорією} членів Божого Люду. Саме на цьому ґрунтується протестантське вчення про і вірних, яке обстоює потребу активної участі мирян в житті Церкви, *ш*\ співвідповідальність за її долю. Обновлюючи католицьку Церкву, II ј Ватиканський Собор в декреті "Про апостольство мирян" також наголосив на і тому, що "наш час потребує значної активності мирян, більше того, сучасні' умови вимагають від них напруженішого й обширнішого апостольства". Декрет | чітко визначив місце мирян в церковному організмі: "Як в організмі живого тіла І жодний член не буває тільки пасивним, а й бере участь в його житті і діяльності, так має бути і в Тілі Христовому, яким є Церква. Миряни, витворені' співучасниками священичого, пророчого і царського служіння Христового, \ виконують в Церкві і в світі свою частину посланництва як народу Божого. Вони; виконують апостольство своєю діяльністю з євангелізації і освячення людей, а« також в прагненні удосконалити земний порядок у відповідності з євангельським і духом".[4] Проблема мирянського руху розглядалася також і на спеціальному і

[1] Антоний, митрополит Суражский. Какими мы вступим в третье тысячелетие^ христианства? // Русская мысль. - 1999, 23-29 декабря. - С.20.

" Димитрій, патріарх. Дискусійні думки про об'єднання Церков. - К., 1999. - С. 3.

" Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. - Брюссель, 1992. -1 С. 297.

[4] Там само. - С. 299.

Соборі Української Греко-Католицької Церкви.

То ж зростання ролі мирянського руху в наступному столітті стане характерною рисою життя християнських конфесій. Православні Церкви лише зараз (хоч і з великим запізненням) починають усвідомлювати необхідність і значимість цього фактору в гарантуванні своєї життєвості, хоч, може згадуючи дещо із своєї минулої історії, і бояться мирян.

Християнство в наш час все більше, скажемо так, євангелізується. І це - орієнтир на наступне. На зміну Закону Старого Заповіту приходить Благодать Нового. Говорячи про моральне виховання, певна увага у нас ще часто акцентується на десяти заповідях Мойсея як на своєрідному моральному мінімумі. А між тим, по-перше, не всі члени Декалогу мають моральний зміст, а по-друге, ці заповіді загалом характеризує лише заборонний контекст. Проте відомо, що якщо хтось не робить щось лише із-за заборони на певну поведінку чи дію, то це ще не означає, що він не коїв би це, якби такої заборони не існувало, і взагалі, що він є моральним. Христос повчає, що моральною є не та людина, яка не коїть якесь зло, а та, в якої навіть думка не з'являється про злодіяння, для якої моральні норми є своєрідним інстинктом духу. Еталони морального життя дає, власне, Новий Заповіт, Євангельський Христос, зокрема в Нагорній проповіді. Заповіді Мойсея дані єврейському народу в конкретних обставинах його життя, їх слід приймати в контексті всього Старого Заповіту, а не довільно виривати з нього.

Життя диктує необхідність докорінної зміни парадигми традиційного християнства. Нині все своє віровчення традиційні церкви будують на абсолютизації ідеї гріховності людини і посмертної відплати їй за скоєні нею впродовж свого життя гріхи. Але при цьому Бог постає у вигляді якогось карателя, який тільки й чекає свою чергову жертву. До того ж, формування якоїсь боязні суду Божого після смерті не є актуальним для молоді, якій ще далеко до цього свого межового стану. Визнаємо, що нинішня людина відчула свою гідність і творчу велич. її характеризує загалом добро, а не впадання в якусь гріховну діяльність. То ж наголошування лише на її гріховності, а отже і на якійсь поганості, принижує її. Дехто із православних християн, як засвідчило опитування послідовників нових релігій, із-за несприйняття цієї ідеї навіть поміняв свою традиційну релігійну належність на прихильність до конфесії, в якій людина може відчути себе людиною, а не якимсь "слабким, гріховним сотворінням". Відтак ідеалом для сучасної людини мав би бути не затворник чи мученик, постник чи стовпник, а діяч, відомий своїм добротворенням як для всього людства, так і щодо ближніх. То ж треба возвеличувати людину її добром, а не принижувати постійно її гріхом.

Новою парадигмою для християнства мав би стати Ісус Христос як моральний ідеал. На це завжди, власне, було зорієнтоване Українське християнство. Так, Український Східний обряд характеризує особливий підхід до

людини. Вона виступає в ньому не як представник маси, а як виокремлений індивід, особистість. Якщо в Західній Літургії втілення і богоявления Ісуса Христа розглядається як певного роду приземлення Божого Сина, то Східний обряд навпаки - постає як піднесення і прославлення людини. В Литійній стихарі Різдва, на Великому Повечір'ї співають: "Сьогодні Бог прийшов на землю, а людина вийшла на небо". Для Східних Церков Різдво Христове - не лише прихід Сина Божого на землю, просте сходження Його на рівень Людини, а й піднесення землі до неба, уподібнення людини Богу. "Небо і земля сьогодні з'єдналися через народження Христа", - співають в Східних Церквах.

По-різному витлумачені в Східному і Західному обряді й останні часи життя Ісуса. Якщо в Українській Східній традиції домінує культ воскресіння Спасителя, то в Західній - надто розвинутий культ Голгофи, містики Христових страстей. Хрест в Західній традиції виступає знаком терпіння і смерті, а не джерелом життя і символом воскресіння, як це має місце у Східній. В останній Христос на хресті - це не якась там нещасна людина, жертва жорстокої долі, а Владика, Господь слави. До хреста вона підходить не як до знаряддя тортур і смерті. Таїнство хреста в тому, що він є передвісником світлого воскресіння. "Хрест без воскресіння - це трагедія, воскресіння без хреста - неможлива річ", - слушно зауважує Є.Іванків.[1]

Вивчення нових християнських течій, які в останнє півстоліття оволоділи релігійним полем зарубіжжя, а нині поширюються і в Україні, засвідчило появу такої тенденції в християнстві як повернення до його витоків, організації християнського життя за формами ранніх християн. Відкидається при цьому традиція Отців Церкви як така, що перетворила християнина в прохача. Тут варто послатися на О.Бернгардта, ідеї якого лежать в основі християнської течії Рух Граля. "Сучасна людина, - пише він, - говорячи: "Хай буде Воля Твоя", сама при цьому нічого не хоче робити. Смисл її відчуттів: "Я став смиренним, Ти це зроби!" Про себе вона при цьому високої думки, вірить в те, що поборола себе і "розчинилася" у Волі Божій. Але всі ці люди - некорисні мимри, ледацюги, базіки, фантазери і фанатики, а не корисні члени в Цьому Творінні! Вони серед тих, кого слід осуджувати, бо ж вони не бажають стати працівниками на Господньому Винограднику! Вони - ліниві раби, але ж рабство - протиприродний стан для людини". І там же: "Ви бачите, як необдумано веде себе людина щодо Бога, якими марними є її спроби скористатися Високими Словами Христа! Скиглячи, часто люто хитруючи, як побита, вона ніколи не славить і не радіє".[2] Перевага неохристиянських течій в основному саме в тому,' що вони славлять Бога, а не йдуть до нього, як старці, з протягнутою рукою. Це більше імпонує сучасному віруючому, який вважає, що життям своїм, активним

[1] Іванків Є. Український Християнський Схід. - Чикаго, 1992. - С.17-18, 58.

[2] Абд-Ру-Шин.'В свете истины. Послание Граля. В 3-х т.- Т.1.- Штутгарт, 1990.- С. 182.

L

діянням на ниві Божій, а не постійною прохачкою у Бога можна здобути потойбічне блаженство.

Раннє християнство не мало такої складної обрядової практики, як та, що з'явилася лише в IV столітті і репрезентується зокрема Літургіями Івана Златоуста та Василя Великого. Але сьогоднішнього християнина вже не влаштовує просте бачення християнства. Він хоче знати його. Відтак лише схвалення заслуговує скорочення католицькою церквою літургійного часу. Православ'я, яке всіляко противиться цьому, зрештою перетвориться в омертвілу "літургійну" секту, що не матиме якогось зв'язку ні з нинішньою культурою, ні з історією. В наступному домінуватиме не обрядове, а зраціоналізоване християнство.

Є ще ряд тенденцій, які стануть домінуючими в християнстві наступного століття.

Ми живемо в час самоусвідомлення себе різними, раніше підневільними етносами. Відтак активізуватиметься національна самобутність сприйняття християнства кожним народом. Формула з Нового Заповіту, що для Христа немає ні елліна, ні іудея, ні скіфа, буде прочитуватися не в контексті нівелювання національних різниць, а як утвердження того, що ти можеш бути християнином, належачи до будь-якої нації. Більше того, боротьба за національне християнство постане одним із виявів боротьби за національну незалежність, національне відродження, формування повноти національної культури. Прикладом цього вже зараз може служити діяльність національних православних церков в Україні, Македонії, Чорногорії, Білорусі, католицької церкви в Китаї.

В наступному столітті християнство через різні свої організації все більше буде виходити за межі того, що характеризує його власне як релігію. Це змирщення християнства (а воно вже активно розвивається) виявиться в опануванні ним справою освіти, мистецтва, культури загалом, виходом в політику, бізнес. Але цей вихід за межі релігійного приховує в собі велику небезпеку для християнства, бо ж тоді всі біди і негаразди мирського життя постануть його складовою, а відтак слугуватимуть в ролі чинника відвернення від нього і пошуку якоїсь позитивної конфесії.

Вже нині християнство прагне до все більшого єднання з наукою, до узгодження віри з розумом. Свідченням цього є енцикліка папи Івана Павла II "Fides et ratio", чисельні видруки різних протестантських конфесій. В наступному столітті домінуючим буде не прагнення до розмежування сфер науки і релігії, а пошуки шляхів онаучнення останньої і християнізації першої. Християнство прагнутиме на свою монополію вирішення глобальних проблем, провідну роль в духовному житті. Під натиском модерного християнства буде долатися примітив середньовічної схоластики, християнського фундаменталізму, який розглядає все через призму боротьби Бога і диявола. Сьогоднішній віруючий потребує вже іншого витлумачення християнських істин.

Ми живемо за умов прискорення суспільного прогресу. Конфесія, яка хоче вижити, не відстати, має змінюватися відповідно до нашого часу, його потреб і перспектив. Досвід минулого має служити їй орієнтиром для уникнення помилок в наступному. Звичайно, на більший успіх може розраховувати та Церква, яка має добру традицію, бо їй не приходиться все вибудовувати заново, повторяти минулі помилки, безперспективні дії. І як би не борсалися в своїх намірах досягти великого дрібні християнські конфесії, перспектив перетворення у світове явище вони не мають. Католицизм, як вагомий духовний рух сучасності і одна з найдинамічніших християнських конфесій, має великі підстави для домінування в релігійному житті наступного століття. Гарантом цього слугує не лише притаманний йому дух аджорнаменто, відсутність закостенілості, а й відкритість до різних культур, висока оцінка прагнень розуму до пізнання достовірних істин Христа, заохочення активної діяльності мирян, здолання лицемірства, яке виявляється у формальному виконанні обрядових дійств, та ін.

Дослідники виділяють шість конфліктуючих між собою епохальних констеляцій в історії християнства: 1) іудео-християнська апокаліпсична парадигма церкви раннього християнства; 2) греко-елліністично-візантійська парадигма давньої церкви; 3) римо-католицька парадигма середньовічної церкви; 4) реформатсько-протестантська парадигма лютеранського християнства; 5) просвітницько-модерністська парадигма ліберального протестантизму; 6) сучасна постмодерністська парадигма екуменічного християнства.[1] Дехто нині пише про настання вже якоїсь пізньо-християнської культури.

Якщо звернутися до слів О.Меня, що "християнство тільки починається", то можна прийти ще й до такого висновку: двохтисячолітній вік християнства був підготовчим етапом до того екуменічного християнства, яке лише тепер постане в Єдиній Духовній Християнській Церкві на основі екуменічного єднання різноманіття його течій. І якщо протестанти необхідність екуменізму усвідомлювали порівняно давно і діяли в цьому напрямку, то протидія цьому процесу з боку православ'я і католицизму нині наростає. А між тим процес урізноманітнення інституалізованих виявів християнського життя невпинно зростає. Цьому сприяє глобалізація інформаційних зв'язків, можливостей спілкування, всезростаюча відкритість державних кордонів. Зростання кількості християнських течій мало б супроводжуватися не загостренням протистояння між ними, а толерантизацією взаємовідносин, розширеним взаємозбагаченням різних християнських конфесійних деномінацій на основі зацікавлених зв'язків і діалогів між ними. Треба кожному християнину визнати право інших на свій шлях до Бога і вміти чути їх, а не йти до них із завчасно заготовленими відповідями із питань взаємного інтересу.

[1] Кюнг Г. Религия в переломе времен //Мировое древо-М., 1993.-С. 66.

Контрольні завдання і запитання

1. Який зміст має католицьке аджорнаменто і яку роль відіграло воно в житті церкви?
2. За які гріхи Церкви і чому вибачався папа Іван Павло II в ювілейному 2000 році?
3. Якими шляхами відбувається в наш час інтеграція теології та філософії?
4. Які варіанти модернізації християнства запропонувала сучасна протестантська теологія?
5. В чому відмінність антропологічної пантеїзації християнства від онтологічної?
6. Визначте шляхи коадаптації науки і релігії нашого часу.
7. В чому зміст модерної концепції інкультурації?
8. Охарактеризуйте перспективи християнства XXI століття.

Тематика рефератів

1. Другий Ватиканський Собор як початок католицького аджорнаменто.
2. Іван Павло II про співвідношення філософії та теології (за енциклікою "Віра і розум").
3. Протестантські варіанти модернізації християнського віровчення.
4. Особливості коадаптації науки і релігії XX століття.
5. Обновленські концепції культури сучасного богослов'я.
6. Концепція "Смерті Бога" та її різновиди.

Рекомендована література

1. Добреньков В. Современный протестантский теологический модернизм. - М., 1980.
2. Иоанн Павел II. Единство в многообразии. - 1994.
3. Христианство и культура сегодня. - М., 1995.
4. Моррис Г. Библейские основания современной науки. - СПб., 1995.
5. Казакова А. Второй Ватиканский Собор. - М, 1973.
6. Скибницкий М., Мировоззрение, естествознание, теология. - М., 1980.
7. Християнство і проблеми сучасності. - К., 2000.
8. Християнство і духовність. - К., 1998.
9. Християнство і національна ідея. - Тернопіль, 1999.
10. Християнство: контекст світової історії та культури. - К., 2000.

Тема XXVIII НОВІТНІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ

Поява у другій половині XX століття новітніх явищ в релігійному житті суттєво змінила релігійний облік світу і сучасного віруючого. Релігійна статистика, поруч із традиційними (історичними) релігійними системами світобачення та боговшанування, фіксує виникнення і діяльність альтернативних релігій - нових релігійних течій (НРТ).

Вони непросто входять в сучасне життя нашого суспільство, несучи з собою багато проблем. Крім таких очевидних негативних наслідків, як трагедії масового суїциду чи асоціальна орієнтація і сектантська замкненість послідовників НРТ, мало хто говорить про глибинні зміни в свідомості, навіть архетипі сучасної людини. Але в діяльності НРТ неможливо водночас не бачити позитивних моментів: адекватність вчення і діяльності потребам часу і конкретного середовища, діалоговий режим існування в суспільстві, плюралізація релігійного життя і варіативність релігійного досвіду. Неоднозначність процесів, які пов'язані з виникненням і функціонуванням НРТ, потребують серйозної уваги.

1. Теоретичні та методологічні проблеми дослідження новітніх релігійних течій

Науковці, які вивчали і вивчають певний феномен, зустрічаються перш за все з тим, як термінологічно визначити його. Щодо новітніх течій, то це зробити, як виявилося, інколи важко. Ще й досі немає єдиного, загальновизнаного терміну, який би позначив все різноманіття новітніх явищ в релігійній сфері. Тому й існує така безліч понять, якими описують, власне, одне й те ж явище. Серед найбільш вживаних сьогодні є секта, тоталітарна секта, культ, псевдокульт, психокульт, квазірелігія, неорелігії, новітні релігійні течії, позавіросповідна містика тощо. Але кожний термін викликає у нас різні асоціації. Залежно від використаного слова змінюються і наші настрої, і відношення до явища, хоча суть явища лишається незмінною.

Для наукового дослідження найбільш привабливими є такі терміни, які не несуть ніякого емоційного навантаження, бо тільки в цьому випадку можна гарантувати найбільшу об'єктивність підходу до явища.

Розділяючи позиції провідних академічних вчених Англії, Італії, Америки, Канади, пропонуємо для опису та аналізу сучасних релігійних явищ використовувати термін "нові релігійні течії"" (НРТ). Останній - дуже місткий, за ним стоять десятки різноманітних релігійних громад, які не мають нібито нічого спільного, і єдине, що їх об'єднує, це те, що вони в більшості своїй виникли у

другій половині XX століття.[1] Незважаючи на те, що НРТ як поняття покриває собою різні за характером явища сучасного релігійного новаторства або релігійного модернізму, воно має величезні переваги. Термін цей - емоційно нейтральний.

Більшість термінів, якими нині користуються, несуть на собі тягар часу, певну установку щодо новітніх процесів в релігійній сфері, тобто в них закладене наше емоційне ставлення до предмету вивчення. Нав'язані і поширені інші терміни для позначення НРТ привнесені в наш ужиток неспеціалістами, які не Стільки вивчають, скільки зразу ж оцінюють явище: деструктивне, тоталітарне, авторитарне. Саме такі визначення швидко увійшли до буденної свідомості, відповідаючи загальним настроям пересічних громадян, які прагнуть до відвертої однозначності. Така позиція не прийнятна для дослідника, який, навіть негативно оцінюючи нові релігійні явища, обов'язково зазначить, що цей "феномен..., безперечно, складне, неоднозначне, часто суперечливе явище, яке вимагає конкретного аналізу й оцінки".[2]

Термінологічні проблеми викликали й деякі складнощі із визначенням основних понять. Для академічного релігієзнавства давно вже усталеними є поняття секти, культу, релігії.[3]

В буденному житті ці нейтральні терміни отримали негативне, як правило, забарвлення. Вживаючи їх, сучасна людина формулює і певне упереджене відношення до неорелігій. Всі ті явища, які вона включає в поняття "культ" чи "секта" - надто неоднорідні за походженням (з якої традиції вони виходять), за віроповчальними положеннями та етичними принципами, за практикою, ритуалами (молитва, богослужіння, медитація, спів тощо), за стилем життя, за відношенням до інших людей, жінок, дітей, старшого покоління, віруючих інших релігій. Всі ці "культи" та "секти" вирізняються типом і принципами своєї організації (демократичні чи авторитарні), характеристиками своїх засновників та лідерів (бог, месія, священик, пророк, гуру, батько, обраний лідер), формуванням і розпорядженням бюджету своєї організації (десятина, вуличний збір, пожертви, бізнес). Є серед НРТ рухи гедоністичні, а є аскетичні.

В академічному релігієзнавстві термінами секта чи культ позначаються типи релігійних організацій, які існують поруч із такими релігійними спільнотами, як церква, деномінація. Як правило, релігійні інститути функціонують у суспільстві як гармонізуючий, стабілізуючий фактор, що сприяє збереженню соціального статусу-кво. З іншого боку, релігія може виступати і

[1] Баркер А. Новые религиозные движения. - СПб., 1999. - С. 4-5.
[2] Григулевич И.Р. Пророки "новой истины". - М, 1983. - С. 19.
' Див.: Релігієзнавчий словник. - К., 1996. - С. 173, 300; Новый большой электронний англо-русский словарь; 16-ти томна "Encyclopeadia of Religions" (ed. By Mircea Eliade) тощо.

дестабілізуючим чинником, оскільки в ній завжди присутній високий моральний стандарт, що надає їй критичний потенціал. Критична функція релігії щодо існуючого соціального порядку проявляється у глибокому конфлікті з владою, у напрузі, яка виникає між традиційними релігіями і тими, що не користуються підтримкою держави. Такий стан речей є характерним не лише для сьогодення. Сектантський шлях розвитку релігії - типовий для всіх часів, для всіх релігій.

Неприйнятним є визначення секти чи культу, які даються сучасними антикультовими рухами або окремими конфесіями, бо ж вони розглядають будь-яке відгалуження від основної церкви як єресь, схизму, сатанізм тощо. Таке модне сьогодні слово - "секта", первісне значення якого майже втрачено, використовується не за призначенням, оскільки ним позначають будь-яку групу, яка не належить до так званих традиційних релігій.

Аналіз поняття та суті секти чи культу треба починати з базового визначення релігії, яке у випадку з НРТ набуває особливого значення. Одним із основних звинувачень проти НРТ є те, що вони взагалі не є релігією. Виходячи із екзистенціального розуміння релігії як духовного феномену, який виражає не лише віру людини в існування надприродного Начала, а й виступає для неї засобом спілкування з ним, входження в його світ,[1] НРТ, в яких присутня віра, причому віра не просто в якусь ідею чи абстракцію, а в Бога, безумовно є релігіями. Прихильник будь-якого новітнього релігійного утворення, навіть якщо він вважає, що його група не належить до релігійних об'єднань і називає її шляхом духовного спасіння чи духовним вченням або ж якось інакше, але формує систему зв'язків з надприродним і постійно використовує її, є релігійним.

Сучасна наука не має якихось специфічних засобів, щоб виявити і виміряти віру людини, крім її самовизначення, її власного свідоцтва про свою віру. При цьому не обов'язково належати до певної церкви або виконувати якісь обряди, бо віра - це стан, знаходячись у якому, людина переживає контакт і близькість з надприродним, відчуває його присутність в собі чи поруч з собою. Релігійний досвід або є, або його немає, він не залежить від наявності храму чи посередника, магічних обрядів чи культових дій. Одним словом, заява адептів нових релігій про свою віру в Бога чи богів і переживання ними зв'язку із трансцендентними силами абсолютно достатнє для визнання НТР релігійними феноменами, тобто релігіями.

Є сенс визначитися і щодо такого поширеного словосполучення, як "промивка мізків" (brainwashing), яке ще часто використовується для опису процесів, що відбуваються із новачками в НРТ. Цей термін, на думку А.Баркер, чи не найгірший серед усіх можливих позначень певного явища, оскільки він аж ніяк не може виступати у ролі поняття, а існує скоріше як метафора: мізки не

[1] Див.: Релігієзнавчий словник. - С.279.

можна промити буквально, тобто промивка мізків відсутня як така. Використане поняття позначає одне з універсальних явищ в людському суспільстві: особистий або психологічний вплив однієї людини на іншу. Академічне релігієзнавство не заперечує останній в релігійній сфері, але називає його нейтрально: "навернення", "трансформація", "реформа". Поняття "промивки мізків" поширене і популярне в певних мас-медіа, серед широкої громадськості, членів антикультистських рухів, ієрархів традиційних церков, окремих політиків. Воно використовується для боротьби проти НРТ, і не просто як антитеза вченням НРТ, а як спеціальна зброя проти будь-яких непопулярних груп, альтернативних лідерів, світоглядів, релігій. Спираючись на неї з благородною метою захисту інтересів людини, можна дозволити використовувати депрограмування, забезпечувати урядовий бюрократичний контроль, запроваджувати законодавчі санкції, як це, наприклад, зробила Франція, Національна асамблея якої одноголосно прийняла в червні 2000 року проект закону, згідно з яким "за маніпуляцію свідомістю" можуть дати п'ять років в'язниці або накласти 300-500 тис. франків штрафу. Цьому закону передували парламентські доповіді 1995 та 1999 року, де наводилися списки релігійних організацій (сект), що можуть нести загрозу суспільству. Серед них названі 172 групи, в т.ч. Церква сайєнтології, Свідки Єгови, різні східні неорелігії. В законі вперше в історії французького права дано визначення секти ("група, яка має за мету або результатом своєї діяльності створити чи експлуатувати психологічну або фізичну залежність учасників").[1] Спецслужбами МВС Франції сформульовані 10 критеріїв секти, серед яких: дестабілізація свідомості, вербування дітей, порушення громадського порядку, антисуспільні висловлювання, спроба проникнення до владних структур тощо.

Сектуальні (від "секта") переслідування базуються на бажанні не допустити такі трансформації свідомості людини, внаслідок яких вона змінюється до невпізнаванності. Не можна заперечувати впливів, які відчуває новонавернений. Більшість НРТ, прагнучи оновити людину, прямо заявляють про свою мету і зрештою призводять до кардинальних змін у її свідомості та житті. Світоглядні та діяльнісні трансформації - це наслідок будь-якого впливу - філософського, соціального, політичного тощо. Релігійний не є тут винятком. Але на відміну, скажімо, від політичних трансформацій, навернення у віру описується як навіюване божевілля, кодування, переключення, втрата розуму, викрадення психіки, зміна мислення, заволодіння свідомістю. Деякі психологи говорять про синдром кодування, самонавіювану регресію особистості, деструктивне сектантство. Прийняття нових духовних ідеалів і вчень подається як психічне захворювання, а стан віруючого НРТ кваліфікується як психопатичний транс. Безглуздість поданих описань процесу релігійного

[1] НГ-религии. -28.06.2000. - № 12.

навернення очевидна.

У визначенні секти, культу, неорелігії, інших понять, якими ми будемо користуватися, вітчизняна наука, спираючись на доробок своїх закордонних колег, виходить із загальносоціологічного розуміння того чи іншого типу релігійної організації. **Так, під нетрадиційними релігіями розуміється історично не успадковані якимсь народом від попередніх епох, не притаманні його релігійній духовності, культурно, побутово, ментально не укорінені явища духовного порядку, які є результатом релігійних пошуків.** Вони набувають популярності внаслідок місіонерства проповідників з їх історичної батьківщини. Нетрадиційними для кожної країни є різні релігії. Так, для Індії нетрадиційним можна вважати християнство, а для України - релігії східного (індуїстського, буддистського та ін.) напряму.

Широковживаним в науці є поняття "неорелігії". Ним позначаються релігійні новотвори, які прагнуть синтезувати різні культурні світи. їх поява зумовлена змінами світоглядних парадигм, кризою традиційних релігій, взаємовпливом різних цивілізацій. Разом з тим неорелігії виступають результатом релігійної ініціативи окремих осіб, які, базуючись на певній віросповідній традиції або синкретизмі декількох, творять нове віровчення, культ, організацію. Остання вважається самодостатньою і незалежною від будь-якого релігійного центру, а її засновник і керівник - обраним Богом. Серед численних неорелігій, які, як правило, є частиною молодіжних рухів, що виникають в середовищі інтелектуалізованих верств населення, виділяють неохристиянські, неоорієнталістські, неоязичницькі та інші утворення.

У другій половині XX століття виникло нове релігійне явище - релігійні рухи так званого "Нового віку" ("New Age"). В основі цих рухів лежить ідея "нового віку" - якісно іншого періоду в розвитку людства на відміну від попереднього, який нібито був невдалим, "пропащим" у багатьох відношеннях. Будучи певним ідейним поєднанням традицій Сходу і Заходу, течії "Нью ейджа" пропонують людству цілісні перспективи його буття в єдності тілесного, духовного та ментального начал. Останні оформляються в певні концепції, теорії про сутність людського існування, яка вбачається в пробудженні в людині вищого "Я". Для реалізації цієї мети використовуються нетрадиційні способи і методи трансформації людської свідомості, поліпшення стану здоров'я (як фізичного, так і психічного), освоюються різні практики езотеричних або духовних традицій тощо.

Поняття, терміни в науці - це не догми, вони змінюються. Може статися так, що деякі з них з часом взагалі зникнуть, але на їх місці з'являться нові, які будуть зручні й оперативні при дослідження нових явищ в релігійній сфері.

2. Неорелігії в контексті світових суспільних процесів

Ставши фактом і фактором сучасного релігійного життя, неорелігії активно змінюють усталену релігійну карту світу, геополітичний баланс між певними релігіями. Вони, як правило, не знають географічних, державних, національних, культурних кордонів. НРТ розмивають традиційну догматику історичних релігій, оскільки допускають новітні тлумачення загальновизнаних віросповідних істин, синтезують різні релігійні традиції, прагнучи зняти міжцивілізаційне протистояння в світі. Крім того, НРТ трансформують сучасну свідомість людини, в результаті чого її релігійність стає, з одного боку, плюралістичною, міжкультуральною, онаучненою, прагматичною, а з іншого - містифікованою, вузькосектантською.

З появою НРТ світ частіше став задумуватися і аналізувати події, пов'язані із діяльністю деяких нових релігій. Так, велике занепокоєння суспільства викликала трагедія в Джонстауні (Гайяна, 1978 рік), де через релігійні переконання 900 осіб покінчило життя самогубством. В 1993 році недалеко від м.Вако в штаті Техас (США) 80 прихильників адвентистсько-розкольницької групи "Гілка Давида" спалили себе. Сумний список продовжує "Храм Сонця", 16 членів якого в 1995 році в Швейцарії добровільно пішли з життя. Активність японської релігійної організації "Аум сінрікьо", в результаті чого постраждали тисячі японців, ще більше насторожили світове співтовариство. Чашу терпіння переповнило березневе 1997 року повідомлення про самогубство на ранчо Санта Фе (США) 39 осіб із релігійної групи "Райські ворота". Україна особливо чутлива до таких подій, бо сама пережила в 1993 році страх перед пророцтвами про кінець світу і воскресіння 144 тис. білих братчиків.

Крім такої очевидної біди, як самогубство десятків і сотень людей, постали й інші проблеми: неочікувані психологічні ефекти, які виникають у людей в результаті занять деякими неорелігійними практиками, зокрема східними; легкість, з якою сучасна людина відмовляється від усталених форм релігійної віри, від необхідності мати духовний зв'язок з попередніми поколіннями тощо.

На фоні успіхів НТР, інтелектуального розвитку людини, інформатизації суспільства вражає та загальна містифікації і міфологізація суспільної свідомості, яка відбувається в останні роки. Виходить, що сучасну людину .не влаштовує існуюче пояснення світу в рамках традиційних філософських і релігійних систем, що свідчить про світоглядну кризу сучасності.

З появою НРТ актуалізувалася і поглибилася проблема поколінь, батьків і дітей. До традиційних непорозумінь додалися розходження смисложиттєві, світоглядні, віросповідні, обрядові. Власне, нові релігії на відміну від історичних, яким притаманний був традиційний стиль мислення, певна ортодоксія, уособлювалися з модерновим, сучасними мислительними

процесами.

Не менш актуальною є й криза моралі. Скільки б не писалося і не вимагалося від кожного жити у мирі й злагоді з світом, іншими людьми, самим собою, до чого закликають майже всі відомі філософські і релігійні вчення, людство не стає більш моральним, більш гуманним.

Ідея універсалізації, яку з собою несли НРТ і яка стала визначальною для них, почала загрожувати традиціям, місцевому колориту окремих країн, тобто національній неповторності певних народів. Універсалізм міг призвести до втрати самовизначення не тільки всього народу, а й окремої особистості.

Зустрівши перший супротив з боку суспільства, деякі НРТ пішли шляхом відсторонення від останнього та його проблем. Різко критикуючи негаразди соціуму, НРТ несвідомо або свідомо займали асоціальні чи навіть антисоціальні позиції. Виникла проблема правового регулювання діяльності НРТ.

Іншими словами, з появою нових релігій загострилися всі проблеми людства, виявляючи в такий спосіб кризу всієї цивілізації.

Якщо з НРТ пов'язано так багато проблем, то напрошується висновок про необхідність заборони НРТ. Але не треба забувати, що заборонними методами постали складні й глобальні проблеми не вирішити. Тим більше, що, крім реальних проблем, пов'язаних із НРТ, в суспільстві активно циркулюють також надумані, міфічні уявлення про "шкідливість" сект, культів, неорелігій. Базовим міфом можна вважати те, що НРТ нібито не є релігіями. Частіше всього їх називають псевдо або квазі явища, тобто чимось недійсним, штучним, ненатуральним, в кращому випадку - створеними ідеологіями, які поширюються комуністами або імперіалістами з метою планетарного панування в світі через укорінення в молодіжному середовищі шляхом завоювання розуму й душ молодих людей. Ідеї змови завжди були надто популярними. Страх перед ідейною інтервенцією охопив не тільки комуністичні й посткомуністичні країни. Він характерний для таких успішних країн, як США та Франція. Один із теоретиків антикультового руху Тед Патрік (США) прямо писав, що "американські релігійні секти є породженням і зброєю комунізму - засобом перемогти Америку".

До розряду популярних міфологем можна також віднести концепцію "промивки мізків", в результаті чого нібито відбувається насильницьке програмування членів секти чи культу на відмову від колишнього способу життя, від батьків, від їх цінностей, від суспільства тощо. "Промивка мізків" розглядається як ворожі експерименти в сфері контролю над розумом, над свідомістю спочатку членів новітніх релігійних утворень, а пізніше, в разі успіху, - над будь-якою людиною. В такому разі члени сект постають як майданчик для випробування новітніх технологій контролю за свідомістю (mind control), а відтак є невинними жертвами потенційних ворогів, суперників держави. Під час кодування, зомбування, гіпнозу людина перетворюється на

слухняну одиницю в руках ворожих сил, які не тільки психічно знищують людину, перетворюючи її на зомбі, на робота, а й через насильницьке використання наркотиків, транквілізаторів або збуджуючих препаратів наносять їх фізичної шкоди. Участь в НРТ розглядається як результат насильства над психікою людини, у якої відібрали розум, волю і свободу. Але звинувачення в насильстві при наверненні новоприбулих майже завжди заперечується останніми. Якщо не було насильства, обману в залученні та утриманні неовіруючих в нових громадах, то єдиний шлях пояснити їх перебування там - оголосити їх психічно хворими, які потребують депрограмування, звільнення від полону, а отже й повернення віруючого до попереднього життя. Виходячи з таких міркувань, вважають, що нові течії, які "промивають мізки", треба заборонити.

Антикультові міфи доповнюються положенням про особливі, гіпнотичні здатності лідерів неорелігійних громад, яких звинувачують у посяганні на свободу вірних, у маніпуляціях ними, використанні їх праці, присвоєнні їх майна, сексуальних присилуваннях тощо. Очевидно, що керівники НРТ, як правило, в силу своєї харизматичності мають великий авторитет серед своїх послідовників, що формує авторитарність керівнику та стилю його управління громадою. У лідерів подеколи й з'являється бажання досягти фінансового успіху чи сексуальних задоволень, або ж просто владності над людьми. Новонавернений, на переконання антикультистів, знаходячись в результаті гіпнозу під повною владою лідера, сам набуває якоїсь магічної сили заманювати в свою групу нових людей, які, в свою чергу, таким же чином вербують своїх послідовників. Так зростає група, члени якої приречені прожити все життя як раби під владою всемогутнього лідера групи. В такому разі виникнення нових релігій пов'язується з наявністю небезпечного для суспільства лідера, якого достатньо ізолювати, щоб явище зникло.

Цей міф користується особливим успіхом, оскільки точно визначаються винуватці НРТ. Немає потреби доводити, що роль особистості в релігійному русі визначальна, але навряд чи всіх лідерів можна звинувачувати у злому умислі, в авторитаризмі та посяганні на свободу своїх вірних.

НРТ надто відрізняються одна від одної за типом організації і керівництва. Зрозуміло, що в крайньому випадку можна говорити про тимчасову і перехідну стадію психологічної залежності, але остання досягається за рахунок фізичного примусу, тортур, каземату. Ми не виключаємо, що існують такі неорелігійні організації, вступ до яких - примусовий, а вихід - проблематичний. Зрозуміло, що будь-яка нова організація, її лідер зацікавлені в прирості вірних і буде боротися за кожного потенційного члена своєї громади. І якщо останній збереться вийти з неї, то громада буде прикладати максимум зусиль, щоб затримати вірного. Але силою важко цього досягти.

Список міфів, які надто популярні і напрочуд сталі в суспільній

свідомості, можна продовжити. Вони навіть потрібні, оскільки тримають громадськість у напрузі, зберігають тонус протистояння в суспільстві. Вони вигідні і для відступників від НРТ: пояснюючи все "контролем свідомості", "промивкою мізків", вони тим самим знімають з себе відповідальність за вступ до НРТ, звинувачення у слабкості, залежності, відсутності особистої волі.

Міфи про НРТ ще не вичерпані, а отже й не втратили своєї актуальності як на Заході, так і в Україні. Разом з тим, реальність, пов'язана із НРТ, не може не хвилювати людство, яке прагне уникнути трагічного розгортання релігійних процесів, захиститися від можливих негативних наслідків функціонування незнаних, маловідомих або скандально відомих релігійних організацій.

Вихід один - комплексне наукове дослідження феномену, яке передбачає об'єктивність та історичність, позаконфесійність і неупередженість підходів, певну етапність і логіку досліджень, повторюваність і перевірку його методів, подолання безлічі перешкод у вигляді поширених міфів, закритості багатьох громад, а то й течій, обмеженості інформації про теоретичні засади, практичну діяльність неогруп тощо. Неоднозначний характер віровчень і діяльності неорухів змушує не робити однозначних і передчасних висновків, хоч якою б очевидною не видавалася шкідливість новітніх релігійних явищ. Останні мають стати не тільки предметом дослідження, а й активної соціальної роботи, направленої на соціалізацію НРТ, соціальну і психологічну адаптацію їх адептів, зняття напруги і конфліктів в суспільстві.

Зняти такий суцільний негатив щодо НРТ хочеться зауваженням про те, що поява неорелігій зініціювала підвищення уваги суспільства до релігійних проблем. Люди почали інтенсивніше цікавитися проблемами віри, чіткіше себе релігійно ідентифікувати тощо. Історичні церкви, що здатні критично оцінити свої здобутки, скористалися неорелігійними технологіями і тільки збільшили кількість своїх послідовників, зміцнивши їх у традиційній вірі. Завдяки новим рухам оживився, але вже на іншому рівні, міжрелігійний діалог, діалог між традиційними і нетрадиційними Церквами, між віруючими, їх лідерами, діалог систем цінностей, діалог культур, що дає можливість говорити про культурне значення НРТ в процесах світової глобалізації.[1]

[1] Див.: Dawson L. L. The Cultural Significance of New Religious Movements and Globalization: A Theoretical Prolegomenon //Journal for the Scientific Study of Religion. -; 1998. -№37 (4).-P. 580-595.

3. Причини появи новітніх релігійних течій

Появу нових релігійних феноменів не варто сприймати як особливість лише XX століття. Всім релігіям і у всі часи притаманними були зміни застарілих догм релігійних вчень і культів новими формами релігійного вшанування. І такий шлях, власне, є єдино можливим у розвитку релігійної сфери. Сучасні НРТ - це не ухил історії, не агресія чужих ідеологій, не примха чи зловмисне бажання якогось авторитетного лідера, а закономірне явище, що детерміноване багатьма факторами.

Серед найбільш глобальних причин сучасних релігійних трансформацій слід виділити так звану "антропологічну революцію", яку переживає людство у зв'язку із кардинальною зміною місця людини у світі. В силу цілого комплексу явищ, що виникли як похідні від "олюднення" історії та життєдіяльності людства і, найбільш головне, завдяки переосмисленню останніх, трансформується і релігійне осягнення дійсності. Індивідуалізація сучасних релігій призводить до екзистенційної кризи, яку прагнуть подолати в релігійному колективі, громаді, де зацікавлені конкретною людиною здатні забезпечити їй підтримку та розуміння.

У XX століття суттєво змінилися традиційні світоглядні парадигми. Незважаючи на щорічне збільшення кількості віруючих, в світі панує секулярна ідеологія. Соціальні революції, нові політичні режими, досягнення науково-технічного прогресу надзвичайно розширили можливості людини в різних сферах життя, а особливо в соціальній та інформаційній. Це обернулося з часом на трагедію для самої ж людини, науково-технічною революцією XX століття та особливостями індустріального урбанізованого суспільства, коли руйнуються тісні міжособистісні відносини, насамперед сімейні, коли розриваються наявні ще в недавньому минулому зв'язки поколінь. Все це веде до втрати громадською думкою ролі важелю контролю за характером релігійності особи. Велике значення для появи нетрадиційної релігійності має зростання ролі особи у всіх сферах суспільного життя, загальна демократизація суспільства й утвердження в ньому особи в широкій гамі її прав. Останнє відображається і в її світоглядних орієнтаціях, і в змісті релігійного осягнення нею дійсності.

Всесильний розум людини не витримав змагання із моральними імперативами. Раціоналізм зазнав небувалої кризи. Здавалося, що він вже вичерпав свої можливості, втратив свій престиж і поступився місцем ірраціоналізму, містиці, езотеризму. Нові релігійні течії, з одного боку, є проявом останніх, а з іншого - показником подолання кризи раціональності шляхом впровадження модерних шляхів (форм) того ж раціонального осмислення світу.

Логічним продовженням кризи раціоналізму, як характерної ознаки західної культури та ментальності європейця, є криза самої європейської

цивілізації, принципу європоцентризму. В світі поступово втрачається монопольність, зокрема монопольність певних цивілізацій і культур. Живучи в режимі взаємовпливів різних культурних світів, держав, народів, їх традицій, він все більше плюралізується. Це характерне і для релігійної сфери. Людство почало усвідомлювати свою спільність і свою розірваність за багатьма ознаками, а особливо - за релігійною. У нього з'явилося бажання подолати останню.

Нова ідея спільності всього людства, універсалізації і синкретизації життя, культури знайшла своє теоретичне і практичне розгортання в ідеї спільної релігії (зокрема, через синтез Західних і Східних релігійних традицій), надконфесійних і надрелігійних об'єднань. Все це реалізовується в нових релігійних рухах, що відображають інтегральність, цілісність, холізм людства.

XX століття називають періодом активного релігієтворення або релігійних експериментів. В умовах духовної кризи люди шукають загальнозначимі цінності для всіх цивілізацій. Найчастіше їх знаходять в релігіях. Подібність життєвих пріоритетів в різних системах наводить на думку про існування спільної першорелігії, яка з часом нібито була втрачена. Все це виводить сучасну релігійну свідомість за рамки якоїсь однієї конфесії, робить її універсальною, синкретичною. Не задовольняючи свої потреби в існуючих системах, віруючі або трансформують їх, або ж творять свої власні.

На практиці це призводить до кризи традиційних церков і традиційної релігійності, які вже не відповідають релігійним потребам сучасного віруючого. Утверджується авторитаризм харизматичних лідерів новітніх рухів. Зростає відкритість і толерантність до послідовників інших релігій та релігійно-філософських вчень. Віруючі починають орієнтуватися на спільний містичний досвід у спілкуванні з Богом.

Орієнтація на універсалізацію та синкретизацію захопила не тільки релігійні вчення, а й культову сферу різних релігій. Віруючі у своїй релігійній практиці використовують спільний містичний досвід всього людства.

Поява нових релігій в Україні пояснюється перш за все такими глобальними, загальносвітовими причинами. Але Україна як посткомуністична й пострадянська держава має специфічні обставини, не говорячи вже про унікальність власне української історії і ментальності народу.

Україна впродовж тривалого часу знаходилася під владою чужих тоталітарних режимів, які всяк відгорожували її від будь-яких контактів з іншим світом. Особливо активно "захищала" Україну від "родимих плям капіталізму", "уберігала" її від впливів різних культур "совєтська" система. Після здобуття незалежності в 1991 році Україна поступово входить у світову співдружність народів, а відповідно - й у світовий релігійних простір. Відтак вона не може залишатися осторонь тих глобальних змін в суспільному житті, які захопили весь світ, а відтак і не знайомитися з новими релігійними явищами, що з'явилися за її межами.

Демократизація релігійного життя в Україні збігається з протилежною тенденцією: сильна спокуса тоталітаризму з його сильною, деспотичною владою, порядком, простими відповідями на складні питання, відсутністю сумнівів, мук вибору тощо.

Серед тих суто українських обставин, які сприяли появі і поширенню НРТ, слід назвати соціально-економічну й політичну нестабільність посттоталітарного українського суспільства, яке постійно провокує появу почуття невпевненості, соціальної і духовної незахищеності, формує невизначену, навіть індиферентну свідомість у народу. Такий внутрішній стан українців ускладнюється девальвацією системи цінностей тоталітарного режиму, зокрема декретованого світоглядного монізму. Зазнала краху діалектико-матеріалістична картина світу, яка раніше була призначена всім як складова комуністичної ідеології: людина стала перед вибором, але не знає чого саме.

Відомо, що внаслідок цілеспрямованої атеїзації суспільство зневілювало значення релігії і церкви як для соціуму, так і для окремої особи. Крім того, після краху комуністичної ідеології, що призвела до відсепарованості значної кількості населення від автохтонної духовної традиції, утворився певний ідеологічний вакуум, який довгий час нічим не заповнювався. Духовна денаціоналізація, втрата зв'язків між поколіннями через культурну і, зокрема, релігійну традицію поглибилися тим, що комуністична влада фактично знищила в очах народу авторитет традиційних церков, оскільки перетворила • їх на елементи офіційного політичного істеблішменту.

Глобальна криза традиційної Церкви, традиційної релігійності спричинила НРТ. Це вірно як щодо західних країн, так і для постсоціалістичних держав колишнього соцтабору. Ця криза почалася давно. І справа не лише, як в свій час писали, в моральній деградації буржуазного суспільства, безробіття тощо. Адже криза захопила і "благополучні" країни майбутнього комунізму. Криза має не лише суспільний, а й внутрішній вимір, тобто глибинні пласти буття людини.

Таким чином, своє національне відродження Україна зустріла відсутністю потужного традиційного релігійного руху, альтернативної йому антирелігійної системи цінностей, будь-якої державно-національної ідеології, що ґрунтується на духовних підвалинах.

Успіх в поширенні неорелігійних течій можна пов'язати і з тим, що в Україні загалом існують давні традиції віротерпимості. Українці ніколи не була моноконфесійними, тобто з необхідністю ними визнавалися права на існування інших релігій. Україна часто прагнула до релігійного синкретизму. Свою православну кризу кінця XVI - початку XVII ст. вона вирішила шляхом такої його форми, як унія.

Історія сформувала українську ментальність не забобонною, фанатичною, конфесійно обмеженою. Проте це має і свої негативні наслідки. Українці

загалом виявилися духовно незахищеними від зовнішніх ідейних впливів. Вони водночас неагресивні, невідпорні, природно надто толерантні. Цим скористалися новітні рухи, які відгукнулися на щоденні потреби особи, задовольняли її бажання безпосереднього пізнання західного світу, оволодіння фахом, навчання мовам тощо.

За умов, коли історичні церкви не вміють вести місіонерську роботу, будь-яка спроба, нехай навіть випадкова, провести ознайомлення із новим вченням, завжди мала позитивний ефект для певної релігійної місії чи проповідника. Відтак активність зарубіжних місій, окремих проповідників, реальна дієва допомога матеріально і духовно нужденним сприяли утвердженню в Україні альтернативних релігій.

Поруч із названими зовнішніми причинами поширення неорухів можна виділити ще й цілий ряд внутрішніх мотивів, які визначають напрям пошуків людиною і народом в цілому духовно-ціннісних орієнтирів. Але більшість з прихильників новітніх течій шукає в неорелігіях можливість духовного вдосконалення, задоволення своїх інтелектуальних та пізнавальних потреб, пов'язаних з істинними уявленнями про Бога, світ, людину, її внутрішнє життя. Неорелігії, на визнання самих адептів цих рухів, дають їм можливість відчути свій зв'язок з трансцендентним, включитися в соціально корисну, духовно означену діяльність, зняти напругу у відношеннях із світом, іншими людьми тощо.

Аналіз причин та умов виникнення неорелігій в Україні значно полегшує розуміння сутності цього явища як в світовому, так і в регіональному чи національному масштабах. Кількісна та якісна оцінка новітніх релігійних явищ, тих закономірностей, що характеризують їх поширення і функціонування в світі та Україні, доповнить нашу уяву про новітні тенденції в релігійному житті.

4. Неоднорідність новітніх релігійних течій і рухів

Неорелігійні течії і рухи, що нині існують в світі, є дуже неоднорідними за своїм походженням, характером та формами релігійної організації й діяльності. Існує безліч типологій,[1] які дають можливість провести класифікацію різних нових релігій і в такий спосіб зорієнтуватися серед них. Найчастіше нові релігійні організації об'єднують за їх генетичним походженням, тобто тією релігійною традицією, яка лежить в основі її трансформування.[2]

Соловйов В. Види класифікації нових релігійних рухів // Українське релігієзнавство. - 2000.-№14.-С 78-88.

[2] Коротку характеристику різних НРТ можна знайти в "Релігієзнавчому словнику" (К., 1996).

Найчисельнішою і найпотужнішою з них є неохристиянська, до якої відносяться всі ті релігійні течії, що виникли на основі традиційного християнства. Процес осучаснення християнства супроводжував цю світову релігію постійно. Частково в XIX, а особливо з середини XX століття, християнська Європа і Америка неодноразово зіткалися з появою чисельних відгалужень загальнохристиянського, євангелістського характеру, як правило, від протестантських церков. Такими є "Армія спасіння", Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони), Церква Христа, Новоапостольська церква, Церква Нового Єрусалиму (сведенборгці), церкви марийської орієнтації та ін: Вчення новоутворених церков, звісна річ, базуються на Біблії як основному віросповідному джерелі і на особі Ісуса Христа як центральній фігурі релігійних доктрин. Характерним для неохристиянських угрупувань є: критика ортодоксального християнства за відхід від первісних традицій; оголошення своєї церкви винятково істинним, відроджувальним рухом євангельського християнства, навіть месіанським у спасінні Христової віри; досконале знання Біблії з дозволом вільного прочитання її і власної інтерпретації; піднесення книг своїх пророків і вчителів до рангу віросповідних. джерел, часом навіть авторитетніших від Біблії; визнання поруч з Ісусом Христом свого лідера керівником церкви, пророком або ж посланцем Бога. Неохристиянство від історичного християнства відрізняється часто своїм власним розумінням Трійці, природи Ісуса Христа, сутності Святого Духа, пекла, раю тощо. Останнім класичним варіантом неохристиянства (скоріше - біляхристиянства) можна вважати Церкву об'єднання, Велике Біле Братство, Церква останнього завіту. Останні детально досліджені в науці.[1]

До другої групи НРТ належать релігійні організації орієнталістського спрямування. Вони репрезентовані неоіндуїзмом, течіями буддистського толку. Неоіндуїзм сьогодні є неодмінним елементом релігійного життя не лише Індії, а й багатьох країн Європи й Америки. Він виникає в першій половині XX століття в рамках індуїзму як його сучасне прочитання для інтелектуалізованих верств Сходу і Заходу. Характерним для неоіндуїстських рухів є, як правило, опора на давню ведичну традицію при вдалому використанні досягнень інших культур, цінностей багатьох релігій. Всі течії неоіндуїзму проголошують себе різними учнівськими наступностями спільної духовної традиції індусів, в основі якої лежить принцип монізму, єдності в багатоманітті, неподільності буття духовного і матеріального, мирського і сакрального. • В усіх неоіндуїстських вченнях популярні ідеї універсалізму, синкретизму, рівності всіх релігій як пошуків своїх шляхів до Бога, духовного базису в реконструкції суспільства. Обов'язковим для неоіндуїзму є наявність вчителя, майстра (гуру) як

Гринько В. Велике Біле Братство як нерелігійний феномен. - К., 1998; Дудар Н., Филипович Л. НРТ: український конктекст. - К., 2000. - С.27-37.

проповідника вчення і провідника духовних пошуків особистості, групи, течії. Неоіндуїстські рухи, будучи адаптованими до сучасної людини, особливо активно поширюються з середини XX століття східними місіонерами переважно у формах культурних, просвітницьких, оздоровчих заходів. Неоіндуїзм представлений зокрема громадами і центрами Міжнародного Товариства Свідомості Крішни, Ошо Раджніша, Саї-Баби, Шрі-Чінмоя, Місії "Світло душі", Міжнародного товариства "Всесвітня чиста релігія" (сахаджи), Трансцедентальна медитація та багатьма іншими.[1]

Буддистські течії поширені в світі переважно у їх модернових формах. Історично необуддизм виникає ще в першій половині минулого століття в Японії, але найбільше поширення одержує після другої світової війни в Японії, США, Західній Європі. Характерним для необуддистських течій є їх акцент на одній або декількох рисах буддистського вчення. Кожна з них претендує на ортодоксальне витлумачення вчення Будди, поєднуючи в своїх релігійних системах ідеї різних східних традицій, навіть християнства. Буддизм в Україні представлений громадами таких напрямів: дзен-буддизм, нітерен, різні школи тибетського буддизму (карма каг'ю, дзог чен, гелугпа, ріме).

Цікавим явищем сучасного релігійного життя в світі, в т.ч. й в Україні, можна вважати відродження язичництва як давніх етнічних і магічних традицій. Як правило, неоязичники - це політеїсти, але серед них багато і пантеїстів. Сьогодні статистика нараховує більше одного мільйона послідовників язичництва. Всіх їх єднає пошук втраченої рідної релігії, бажання більш чіткої етнічної самоідентифікації, усвідомлення необхідності відновлення природної духовності і повернення до рідних, дохристиянських традицій та цінностей. Часто неозичництво постає як прояв антихристиянських й антиіудейських настроїв.

"Неопоганство" поширене в багатьох країнах світу. Серед європейських держав виділяються Литва і Латвія, де неоязичництво - одна із найбільш активних і добре організованих сил. Дохристиянські вірування відроджуються в Англії (друїдізм, рух чаклунів), Греції (шанувальники різних давньогрецьких богів і богинь), Німеччині (арійський рух), Америці (рідні американські релігії індейців), рух Вікка (Wicca), Асатру (Asatru) тощо. Сучасні послідовники язичницьких вірувань об'єднані у всесвітню спілку етнічних релігій, яка провела вже декілька з'їздів (Литва, Німеччина). В Україні існують громади послідовників вчителів і пророків Володимира Шаяна, Лева Силенка, прихильників прадавніх дохристиянських вірувань українського народу (РУНВіра - Рідна Українська Національна віра, рицарі сонячного ордену, рідновіри, ладовіри, вогнепоклонники, шанувальники давньоруської богині

[1] Дудар Н., Филипович Л. НРТ: український контекст. - К., 2000. - С. 37-44.

Берегині тощо).[1]

Поруч із цими релігійними організаціями в світі діють різні позавіросповідні езотеричні об'єднання (теософське, антропософське, послідовники вчення Гурджієва, екстрасенсорики тощо) та сайєнтологічні рухи (Діанетика-Фонд Хаббарда, Наука розуму, Християнська наука). їх так само можна розглядати як прояв нової релігійності, яка є опозицією до офіційної ідеології традиційних релігій. Так, зокрема, вчення сучасних езотериків, акумулювавши езотеричні традиції різних епох, включили в себе віру в існування надприродного світу, містичні уявлення про нього, магічні засоби спілкування з ним, підкорення його своїм інтересам. Всі засновники езотеричних течій переконані, що тільки вони дають надзвичайно глибокі, приховані від "непосвячених", позитивні знання про світ. Серед всесвітньо відомих езотериків є і наші співвітчизники (Олена Блаватська, подружжя Реріхів).[2]

Сайєнтологічні вчення прагнуть поєднати в собі науку і релігію, адекватно віддзеркалити проблеми сучасного індустріального суспільства. Більшість існуючих в світі езотеричних і сайєнтологічних рухів мають інтернаціональне походження й поширення, з'являючись в тій чи іншій країні завдяки закордонним проповідникам.

Крім виділених вище груп, є в світі така віросповідна течія, яку важко ідентифікувати з жодною з них. Мова йде про сатаністів - прихильників обожнення сил зла, поклоніння Сатані (Дияволу або Люциферу). Культ сатани прийшов із стародавнього Іраку і особливого поширення набув в середньовічній Європі. Нині під назвою "сатаністи" об'єднуються різні за типом і навіть світоглядно-культовим змістом громади напіврелігійної течії, яка теоретично оформилася наприкінці XIX ст. завдяки Е.Кроулі. В середині XX ст. вчення Кроулі було реанімоване Ентоні Ла-Вейєм, який заснував Церкву Сатани, офіційно зареєстровану в Сан-Франциско. Віросповідні догмати і культові дії якої, будучи своєрідним антиподом християнства, побудовані на дзеркальному відображенні останнього. Сатаністи вшановують не Бога, а Сатану, читають Біблію навпаки, проводять т.зв. "чорні меси" з використанням чорних свічок, перекинутих розп'ять, звершенням проклять, ритуальних жертвоприношень тощо. Моральна програма сатаністів відзначається крайнім індивідуалізмом, прагматизмом, егоїзмом, що утверджує особистісні пріоритети, перевагу над всіма, культ сили. Прихильники Сатани в Україні нечисельні, організаційно не об'єднані, існують як молодіжні екстремістські або трешофільні чи хардроківські угрупування, чиї світоглядні пристрасті є молодіжним віковим

Там само.-С.51-53.

[2]Тамсамо.-С.48-51.

зацікавленням і з часом переростаються її представниками.

Характерною ознакою сучасного релігійного життя є поява синтетичних (штучно створених) релігії, що в своїх догматах, культі опираються на множинні традиції (християнство, ведизм, буддизм, іслам), але не просто еклектично поєднують їх, а створюють свої власні вчення, систему обрядових дійств, сильну церковну організацію, претендуючи на статус надрелігії. В них надто розвинутий культ лідера, авторитет власних віросповідних джерел, присутня ідея богообраності їх послідовників. До цієї групи відносяться Церква об'єднання (або уніфікації"), АУМ сінрікьо, Велике Біле Братство та інші.

5. Перспективи новітніх релігійних течій

В світовому поліконфесійному середовищі доля нових релігійних течій і рухів незначна. За,даними статистики, неовіруючих в світі десь біля 120 JVMH. осіб, більша частина з яких (118, 6 млн.) проживає в Азії.[2] Неовіруючі складають десь 3,5 % серед усіх віруючих. В Україні цей показник ще менший - не більше 1 %. За даними Державного Комітету України у справах релігії станом на 1 січня 2000 року в Україні зареєстровано біля 700 неохристиянських громад (серед них 345 громад Церкви Повного Євангелія, 145 громад харизматичного напрямку, 55 новоапостольських громад, 57 громад Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів). В Україні офіційно діють 105 громад орієнталістського спрямування (зокрема, крішнаїтських - 40, буддистських - 35), біля 60 громад неоязичників. Серед загальної кількості українських релігійних громад всіх конфесій (23 543) громади новітніх рухів складають біля 2,5 відсотка.[3]

Представлена панорама нетрадиційної релігійності і проведений аналіз останньої дозволяє спрогнозувати можливі явища і процеси в цьому середовищі на найближчу перспективу. Тенденція до розширення кордонів поліконфесійності на релігійній карті світу, в т.ч. й України, має незворотній характер. Протягом ближчих років релігійний інноваційний процес (релігієтворення) буде продовжуватися з різною мірою інтенсивності.

З боку модернових релігійних утворень можна чекати активного пошуку форм взаємовідносин з суспільством, державами, громадськістю, традиційними Церквами з метою подолання наявного ще загального негативного настрою

[1] Там само. - С.62-63.

[2]Див.: Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents // www.Adherents.com/Religions ByAdherents.html (остання модифікація 12.06.2000); Worldwide adherents of all Religions by six Continental . Areas// www.zpub.com/un/pope/relig.html.

[3] Див: Релігійна панорама. - К., 2000. - С.50-59.

щодо НРТ. Більшість неорелігій, щоб зберегтися і функціонувати за сучасних умов, змушені будуть вписуватися в конкретну соціально-економічну, політичну та ідеологічну ситуацію, пристосовуватися до вимог часу.

Якими б часом екзотичними не здавалися окремі релігійні напрями, необхідно всім їм надати рівні права, якщо вони не шкодять здоров'ю людини, громадському порядку, моралі та інтересам гуманного суспільства. Не директивно, а природно має визначитися те, чи продовжить своє існування той чи інший релігійний новотвір, чи приживеться він, як буде контактувати з традиціями і ментальністю певного народу, чи стане складовою його духовного життя.

В інтересах самих релігійних громад важливим є врахування наслідків діяльності екстремістських угруповань, коригування припливу до них людей випадкових, психічно хворих, прагматичних, по суті безрелігійних, щоб уникнути в майбутньому проявів релігійного фанатизму, екстремізму, зменшити зовнішню конфліктність і внутрішні протиріччя.

Певно що в наступному буде поляризуватися ставлення традиційних церков до неорелігій. Прихильники ортодоксії - традиціоналісти і надалі вважатимуть все новітнє в сфері релігії диявольськими підступами, поганством. Ліберальні модерністи при однозначному визнанні істинності свого віровчення можуть погодитися з правом неорелігій на існування як одним з напрямів духовних пошуків людини.

Будучи по суті своїй наднаціональними, позадержавними, більшість модернових релігійних рухів спробують поєднати універсальність своїх віровчень з включенням у етнокультурні ідентифікаційні процеси окремих країн, а це викличе до життя нові феномени суспільно-релігійних стосунків, які ще мають бути вивчені.

Контрольні завдання і запитання

1. Визначте, що таке НРТ, нетрадиційна релігія, неорелігія, релігії "Нового віку", секта, культ.
2. З'ясуйте, чому з'являються нові релігійні течії і які складнощі супроводжують цей процес.
3. Дайте класифікацію НРТ.
4. Охарактеризуйте окремі НРТ.
5. Які існують прогнози щодо майбутнього нових релігій?

Тематика рефератів

1. Умови і причини виникнення нових релігій.
2. Характерні особливості нових релігійних течій.
3. Роль неорелігійних рухів у діалозі "Схід-Захід".
4. Сучасні тенденції в неоязичництві.
5. Зміст і форми християнської нетрадиційності.
6. Особливості східного релігійного світогляду.
7. Неоорієнталістські течії.

Рекомендована література

1. Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий. - М, 1984.
2. Баркер А. Новые религиозные движения. - СПб., 1997.
3. Берри Гарольд. Во что они верят. - М., 1994.
4. Боа Кеннет. Лабиринты веры. - М, 1992.
5. Дудуар Н., Филипович Л. НРТ: український контекст. - К., 2000.
6. Історія релігії в Україні (за ред. А.Колодного і П.Яроцького). - К., 1999. - Розділ VII.
7. Історія релігії в Україні. - Т.8: Нові релігії України. - К., 2000.
8. Мартин Уолтер. Царство культов. - СПб., 1992.
9. Ткачева А.А. "Новые религии" Востока. - М., 1991.
10. New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe. - Krakow, 1997.
11. Texe Mars. New Age Cults and Religions.- 1990.

ТЕМА XXIX
ВІЛЬНОДУМСТВО, СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ТА НАТУРАЛІСТИЧНА МІФОТВОРЧІСТЬ - ВИЯВИ ЗМІН ДУХОВНОСТІ

В процесі історичного розвитку людства з'явилася надто багата за своїми проявами і відтінками форма духовної культури, що одержала назву "вільнодумство". В наш час певної моди на релігійність її стали ігнорувати" (як донедавна і саму релігію), замовчувати, а між тим вільнодумство з'явилося надто давно як закономірний і органічний продукт розвитку науки, освіти, моралі, як вияв критичного підходу людини до релігії, раціонального осмислення догматів віри і засіб відстоювання права на свободу думки в пошуках істини. Форми вільнодумства мають різну мету, різну соціальну обумовленість, виявляються в очевидних і прихованих, безрелігійних, релігійних і антирелігійних різновидах. Тут маємо богоборчество і антиклерикалізм, індиферентизм і нігілізм, натуралізм і скептицизм, пантеїзм і деїзм, антитеїзм і атеїзм. Вільнодумство призводить до секуляризації, а вона сприяє його розвитку. Вільнодумство може призвести й до різноманіття позарелігійної міфотворчості. Вільнодумство завжди відображало прагнення людини вирватися із зовнішньої і внутрішньої духовної несвободи. Не будь його, не було б і розвитку релігії, не з'явився б у християнстві протестантизм, людство не мало б того в своєму прогресі, що засвідчує силу і велич його розуму і дії. Згідно Біблії, Бог, створивши людину за своїм образом і подобою, надав їй здатність до вільнодумчих оцінок, адже саме так діяв він під час творіння світу.

1. Вільнодумство - традиційне явище духовного життя

Самобуття як джерело вільнодумства. Релігія ніколи не була єдиним проявом духовності людини. На всіх етапах розвитку людської цивілізації вона завжди мала своїх опонентів. Такий стан скоріше закономірний, аніж випадковий, з огляду на подвоєність людської природи, на здатність людини водночас усвідомлювати і свою величну свободу, і свою рабську залежність, і те, що вона є образом і подобою Бога, і краплиною в морі природної необхідності (за визначенням М.Бердяєва).

Складна і суперечлива людська природа у поєднанні з особливостями функціональної організації мозку сприяли і сприяють тому, що люди іноді критично сприймали і сприймають релігійні приписи, а особливо церковні догмати. Потреба у творчості як глибинній інтенції людини спонукала її надавати всьому зміст, обумовлений власними бажаннями, роботою власного розуму і серця. Процес внутрішньої роботи духу виявлявся на всіх етапах розвитку культури і характерний всім народам світу. Річ у тому, що людина ніколи не

застає себе такою, якою покликана й мусить бути за своїм найвищим призначенням. Тоді, мобілізовуючи свої внутрішні потенції і сили, вона намагається "розшукати і набути" себе, своє дійсне висукодуховне внутрішнє "Я", те, що Г.Сковорода називав "сродною працею".

Процес самонабуття неодмінно детермінує антропологічну потребу у творчості (в найширшому її розумінні), у вільному злеті думки. Певно, що саме в ньому знаходяться витоки вільнодумства, прояви якого зафіксовані у всіх народів і в усі часи, і до того ж у різних сферах знань - історії, літературі, філософії, мистецтві, етиці та ін. Тут вільнодумство виступає як незалежний, вільний засіб мислення, самостійне переконання.

"Вільне мислення", "вільна думка" передбачають насамперед одну мету - пошук істини. Тому поняття "вільнодумство" не тотожне поняттю "антирелігійна думка", хоча й не позбавлене свого критичного вияву щодо релігії. Проте "критикувати", "боротись", "заперечувати" ще не означає беззастережно "вільно думати". Звісно, що вільнодумство у будь-якій духовній сфері так чи інакше пов'язане з релігією. Цей зв'язок є закономірним з огляду на те, що витоки філософії, мистецтва, науки сягають своїм корінням саме до релігії як першого узагальнюючого досвіду людства. Тому цілком логічно, що будь-які сутнісні світоглядні питання онтологічного характеру неможливо розв'язати, оминаючи їхні зв'язки з релігією, але ці зв'язки не можуть бути тільки антирелігійного спрямування. Правда, вони ніколи і не були лише такими, що засвідчує історія вільнодумства взагалі.

Вперше термін "вільнодумство" був використаний Дж.Локком (1632-1704 рр.). Щоправда, ще Б.Спіноза (1632-1677 рр.) проголосив право розуму на вільне мислення, заявивши, що кожна людина народжується вільною, а тому й мусить вільно думати.[1] Все ж першим визначив зміст цього терміну англійський філософ Антоні Коллінз у своїй праці "Філософське дослідження людської свободи" (1713 р.). Він розумів під вільнодумством "застосування розуму у прагненні пізнати значення якогось із положень, в контексті характеру доказів "за" і "проти" згідно з уявною силою чи слабкістю цих доказів".[2]

А.Коллінз акцентує особливу увагу на ролі розуму в пошуках істини, дотримуючись давніх філософських традицій. Адже ще антична філософія, незважаючи на її насиченість міфологією, звертала особливу увагу на істотно сутнє, апелюючи при цьому до понять логіки і факту. Недаремно Сократ (469-399 рр. до н.е.), якого називають першою "теоретичною людиною", що зрозуміла перевагу понять над чуттєвим досвідом, абстракції над враженням, твердив, що філософія починається "з подвигу", але вимагає "логічного розв'язання

[1] Спиноза Б. Избр. философ, произведение. В 2-х т. - Т.2. - М., 1967. - С.74.

[2] Коллинз А. Философские исследования человеческой свободы // Английские материалисты XVIII в. В 2-х т. - Т.2. - М, 1967. - С.74.

проблем". Не можна в цьому контексті не згадати й Р.Декарта (1596-1650 рр.), з ім'ям якого часто пов'язують феномен раціональності. Його заклик до людського розуму "піднятися", в інтерпретації А.Коллінза, набув нового змісту. Отже, вільнодумство як теоретична течія має тривалу історію розвитку, близьку до історії людського суспільства взагалі.

Вільнодумство стародавнього світу. На перших етапах становлення людства вільнодумство формувалося стихійно, як правило у формі сумнівів із багатьма застереженнями. Принагідно згадаємо єгипетські "Пісню арфіста" та "Бесіду розчарованого зі своїм духом", вавілонський "Діалог пана і раба про сенс життя". Схожі сумніви згодом набувають інтелектуальних традицій у філософії.

Найбільшого розвитку вільнодумство набуває у Стародавніх Греції та Римі і пов'язане в першу чергу з іменем Ксенофана (567-470 рр. до н. е.), який вважав Богом світ у всій його цілісності, а також Карнеада (біля 214-271 рр. до н. є.) - творця своєї версії теорії вірогідності, а особливо Демокріта (біля 460-370 рр. до н. е.), Епікура (342-271 рр. до н. є.)[1] та Лукреція Каре (біля 99-55 рр. до н. є.).[2]

Праці Демокріта з фізики, етики, математики, музики, риторики, астрономії були своєрідною енциклопедією пізнання того часу. Автор атомістичної концепції світу Демокріт дав античному мисленню якісно нове розуміння нескінченності, незнищуваності і несотворимості Всесвіту, переконаність в існуванні різноманіття світів, що виникають і гинуть. Атоми, як первинна основа всього сущого, розглядаються ним як неподільні, без'якісні, вічні, але водночас і як такі, що розрізняються за формою, розміром і вагою. Рух атомів, на його думку, є природною об'єктивною реальністю. Розвиток Всесвіту, порядок у Всесвіті, все в решті решт детерміноване механічним рухом атомів. Тому в системі світобачення Демокріта немає місця для об'єктивної "випадковості", все підпорядковане чіткій необхідності. Розуміння Демокрітом причинності як абсолютної необхідності не мало, за словами Арістотеля, нічого спільного з теологією.

Атомістична гносеологія надавала особливого значення чуттєвому рівню пізнання, але це не завадило Демокріту розкрити значення і функції його раціонального рівня, адже тільки завдяки раціональному пізнанню, на думку мислителя, можна підійти до пізнання "істинної сутності" (атомів), відкриття причинно-наслідкових зв'язків. Демокріт був одним із перших, хто дійшов висновку, що "божественні справи" людей є результатом роботи їх розуму.

Атомістична система Демокріта стала теоретичною основою вчення Епікура - найвидатнішого мислителя елліністичного періоду, який доповнював і розвивав систему світобачення свого знаменитого попередника, присвятивши

[1] Материалисты древней Греции. - М., 1955.
[2] Кар Лукреций Тит. О природе вещей. - М., 1958.

фізиці - вченню про природу - трактат "Про природу". Епікур поділяв точку зору Демокріта на Всесвіт як комбінацію порожнечі й атомів. Але якщо Демокріт характеризує атоми за величиною, формою і положенням у просторі, то Епікур надає їм ще й властивість "тяжіння". На відміну від Демокріта, який приписував атомам лише прямолінійний рух, Епікур допускає та визнає закономірним і певне відхилення від прямолінійного руху, що створювало умови для більш діалектичного розуміння як проблем руху, так і причинності. Розуміння причинності за Демокрітом однозначно заперечувало об'єктивне існування випадковості, що неодмінно призводило до фаталізму. Епікур же заперечує абсолютність необхідності, визнаючи і випадковість, яка, щоправда, не виключає у нього проблему взаємозв'язку свободи і необхідності.

Основним джерелом виникнення та існування релігії Епікур вважав страх смерті і незнання розвитку природи. Він не заперечує існування богів, які, на його думку, живуть у "міжсвітових" просторах і не втручаються у справи людей.

Вчення Демокріта й Епікура знайшло свій подальший розвиток у творчості римського мислителя Тіта Лукреція Кара - автора філософської поеми "Про природу речей" - цієї енциклопедії наукових знань стародавнього світу. У ній автор намагається дати цілісну картину світу, показати закономірності явищ природи, виходячи з позицій атомістичної механіки, з'ясувати природний шлях виникнення суспільства, релігії. Засобом досягнення щастя Лукрецій вважав пізнання.

Вільнодумство мало свій прояв в Стародавній Індії (відомі школи локоята, вайшешика) та Стародавньому Китаї (вчення Лао-цзи, Цзоу Яня), де воно характеризувалось фрагментарністю, іноді світоглядною непослідовністю.

Вільнодумство у формі скептицизму виявлялося в процесі розв'язання найрізноманітніших питань: проблем сутності та структури зовнішнього світу, проблем пізнання, окремих аспектів релігійного вчення, буття Бога, етичних проблем. Відтак скептицизм, як певний ступінь у розвитку вільнодумства, мав і релігійне, і нерелігійне забарвлення. Не даремно грецькі скептики любили називати себе просто "шукачами", маючи на увазі шукання істини.

Середньовічне вільнодумство. Вільнодумство в епоху середньовіччя здебільшого пов'язують із творчістю Іоанна Скота Еріугени (810-877 рр.) - найосвіченішого і найоригінальнішого мислителя IX ст., який першим поділив мислителів на ортодоксів і вільнодумців. Його міркування про співвідношення віри й розуму були авторитетним орієнтиром для всього середньовіччя. Із переконань Еріугени про гармонію віри та розуму виходить, що сутнісні основи релігії та філософії співпадають. "Істина філософії є істина релігії, - писав він. -1 навпаки - істинна релігія є істинна філософія".[1]

Відстоюючи право розуму на пізнання божественної сутності, відзначаючи,

Цит. за: Антология мировой философии. -Т. 1, ч.2. -М, 1970. -С.790.

що людина може наблизитися до розуміння Бога шляхом пізнання самої себе і навколишньої природи, оскільки Бог творить предметний світ, Ерігуена наслідував уже відому традицію давньогрецьких філософів про особливо важливу роль розуму в пізнанні істини.

Пізніше ці ідеї обстоював інший представник європейського вільнодумства П'єр Абеляр (1079-1142 рр.), девізом якого була теза: "Вірити треба лише такій істині, яка стала зрозумілою для розуму".[1]

Абеляр не був прибічником атеїзму і не робив чогось, що йшло б супроти релігійній вірі. Навпаки, його творчість була спрямована на її зміцнення. Філософ вважав, що віра тільки тоді має цінність, коли людина за допомогою зусиль свого розуму буде шукати істину власними силами, а не йтиме сліпо і бездумно шляхами, второваними церковною догматикою. Абеляр зазначав: треба вірити не тому, що так сказав Бог, а тому, що в необхідності цього святого дійства переконався сам, шляхом аргументів свого власного розуму. Абеляр вважав, що початком будь-якого пізнання мусить бути сумнів і допитливість, оскільки, на його думку, "навіть самі пророки і апостоли не уникли зовсім помилок".[2]

Раціоналістична тенденція у вільнодумстві значно зміцніла в XIII столітті за умов нагромадження наукових знань і розвитку філософських, які щораз частіше інтерпретували Арістотеля з використанням неоплатонівських категорій і давали образ світу, відмінний від традиційного.

Найяскравішим представником вільнодумства того часу був Роджер Бекон (біля 1214-1294 рр.), який, окрім світоглядних проблем онтологічного характеру, займався математикою, мовознавством, робив фізичні й хімічні досліди. Філософ вперше висловив думку про створення телескопа і мікроскопа. Він винайшов окуляри для далекозорих, встановив неточність юліанського календаря тощо. Та все ж найпослідовніше Р.Бекон працював у філософській сфері, зокрема в гносеології, де концентрував увагу на дослідженні природи досвіду. "Є два засоби пізнання, - зазначив він, - а саме пізнання за допомогою доказів і пізнання із досвіду. Доказ приводить нас до висновку, але не підтверджує і не усуває сумнівів так, щоб дух заспокоївся в спогляданні істини, якщо до істини не приведе нас шлях досвіду. Адже багато хто володіє доказами щодо предмету пізнання, але коли вони не володіють досвідом, нехтують ним, то через це не уникають зла і не набувають добра".[3]

Скільки б людині, яка не бачила вогню, відзначає Р.Бекон, не розповідати і не доводити доказами те, що вогонь пече, запалює речі, вона не заспокоїться, поки сама не покладе руку на річ, що здатна горіти, у вогонь, щоб на власному досвіді перевірити те, чому повчають докази.

[1] Там само. - С.805. [2]Тамсамо.-С807. [3] Цит. за: Антология мировой философии. - Т.l. - 4.2. - С. 872-872.

Розвиваючи своє вчення про досвід, Р.Бекон приходить до висновку про недостатність зовнішнього досвіду для пізнання довкілля. Людина, окрім цього, мусить мати ще й набутий за допомогою зовнішніх почуттів внутрішній досвід, який охоплює собою "внутрішнє прозріння й божественне натхнення".

Перелік імен представників середньовічного вільнодумства буде неповним, якщо не згадати Іохіма Флорського (Калабрійського), Сагареллі, Дольчіно і особливо Марсілія Падуанського (між 1275-1342 рр.) - італійського вченого, філософа, який в часи інквізиції намагався спростувати право пап на духовне володіння світом. Він показав безпідставність їх посягань на право судити й карати світських осіб. Христос дав своїм учням тільки владу вчити, а не примушувати. Не можна ввести грішника в Царство Боже шляхом насилля, зазначав Марсілій, так само не можна й карати його за гріхи, оскільки ця місія належить тільки Богові і буде виконана тільки в потойбічному житті. Священик має право лише публічно оголошувати милість Бога. Його завдання - духовно-виховна праця, проповіді, виконання таїнств. Звідси випливала рівність всіх священиків, тому римський єпископ не може вимагати більшої влади, ніж звичайний священик. Як аргумент, слугує те, що апостол Павло теж не мав більшого авторитету в порівнянні з іншими апостолами. Тільки Христос - глава церкви. Ідеї Марсілія були основоположними для подальшого розвитку духовного життя, тому й були запозичені Реформацією XVI ст.

Вільнодумство середньовіччя не виходило за межі переосмислення окремих релігійних положень, тоді не піддавались сумніву сутнісні основи релігійних доктрин, що панували офіційно. Свої зусилля воно спрямувало на послаблення тенденції до абсолютної догматизації віри, нехтування людським розумом, пам'ятаючи застереження Платона про те, що тим, хто не володіє власним розумом, загрозливо користуватися молитвами. Інквізиція, релігійні війни того періоду історії яскраво свідчать про глибоку вірність переконань великого античного мислителя.

Отже, діяльність вільнодумців (а це були здебільшого не світські, а релігійні представники) була спрямована не на підрив основ релігійної віри, а навпаки - на її зміцнення шляхом раціонального обґрунтування важливості свідомого осмислення змісту релігійного вчення на противагу сліпому слідуванню релігійним канонам, яке, на їхню думку, вело до послаблення релігії як духовного чинника і до підриву її основ взагалі.

Вільнодумство епохи Відродження та Нового часу. На розвиток вільнодумства епохи Відродження значний вплив мали досягнення нового природознавства, репрезентованого іменами М.Коперника (1473-1543 рр.), Д.Бруно (1548-1600 рр.) і Г.Галілея (1546-1642 рр.), наукові досягнення яких відкривали людям нові горизонти в осягненні таємниць світобудови. Особливе місце тут належить польському астроному й мислителю Миколі Копернику, який в праці "Про обертання небесних сфер" не просто відродив давно забуту

геніальну ідею геліоцентризму давньогрецького астронома Арістарха Самоського (3 ст. до н. е.), а й всебічно її розвинув, довів, обґрунтував як наукову істину. Геліоцентрична теорія М.Коперника спростувала багатовікову геоцентричну традицію Арістотеля-Птоломея, стала відправною основою розвитку нової астрономії, фізики, що мало місце зокрема в працях Г.Галілея, І.Кеплера, Р.Декарта, І.Ньютона. М.Коперник вперше реалізує принцип: не все очевидне є достовірним.

Подальшого розвитку геліоцентрична теорія набула у творчості Джордано Бруно, який першим висловив ідею про нескінченність природи і нескінченну множинність світів у Всесвіті, їх динамічну єдність і вічність. Керуючись принципами пантеїзму, Бруно ототожнює рух і матерію, природу і світову душу (Бога). Визнаючи позитивність релігійного впливу на людей, він заперечував догматичне авторитарне втручання церкви у питання філософії і науки, в проблеми суспільних відносин. Майбутнє людства, зауважував Дж.Бруно, пов'язане із "релігією розуму", яка мусить зайняти місце "релігійного прозріння".

Геліоцентрична система М.Коперника набула нового підтвердження у працях Галілео Галілея, що значно вплинули на вільнодумство цього періоду. Астрономічні відкриття Г.Галілея (нерівність поверхні Місяця, сонячні плями, супутники Юпітера, фази Венери і т. ін.) доводили вірність передбачень давньогрецького філософа Анаксагора про єдність земних і небесних явищ. Геніальний вчений заклав основи класичної механіки, сформулював принцип відносності руху, ідею інерції, закон вільного падіння тіл, запропонував ідею матеріальної субстанції як єдиної незмінної основи природи. Г.Галілей розвиває нову методологію науки, яка базується на експериментах, відходячи при цьому від старих традицій природознавства.

Раціоналізм Г.Галілея мав значний вплив на природознавство Нового часу і філософську методологію. У поглядах на релігію він дотримувався теорії "двоїстої істини", яку поділяв його сучасник - англійський мислитель Френсіс Бекон (1561-1626 pp.). Приділяючи особливу увагу дослідженню проблем науки, знання й пізнання, Ф.Бекон фактично сприяв розвитку вільнодумства, хоча не виявляв це відкрито, як то робив його співвітчизник Томас Гоббс (1588-1579 pp.). Визнаючи розум за єдину, надійну основу пізнання, Т.Гоббс долає теорію "подвійної істини", критично аналізує онтологічні докази буття Бога, заперечує вродженість ідеї Бога в людині.

У вільнодумстві XVII ст. особливе місце посідає Бенедикт (Барух) Спіноза (1632-1677 pp.). Продовжуючи традиції пантеїзму, він прагнув до створення цілісної картини світу, спираючись на механіко-математичну методологію. В основі філософської системи Б.Спінози лежить вчення про тотожність Бога й природи як єдиної, вічної і нескінченної субстанції. Бог не стоїть над природою, він перебуває прямо в ній як її іманентна причина. У розумінні Спінози, в

субстанції зливаються необхідність і свобода. Бог (субстанція) вільний, оскільки все, що він чинить, випливає із своєї власної необхідності. У природі, а до неї Спіноза включає й людину, панує необхідність. Але людина, як модус особливого виду, має ще й свободу, яка полягає у єдності розуму і волі. Тому то масштаби реальної свободи визначаються мірою розумного пізнання. Основні вільнодумні ідеї Б.Спінози виклав у своєму "Богословсько-політичному трактаті".[1]

Більшість вільнодумців цього періоду у процесі переосмислення ролі релігії в життєдіяльності людини виходили за рамки традиційних релігійних систем. Вони намагались не стільки "вдосконалити" існуюче релігійне вчення, скільки прагнули обґрунтувати якесь нове. Особливе місце належало ідеї "природної релігії", що була популярною в XVII-XVIII століттях (П.Аленн, Т.Джеферсон, Т.Пейн, А.Петер, Г.Черберi та ін.). Основна теза цієї теорії - необхідність відновлення істинної "природної релігії", "чистої віри" на основі зусиль розуму. Прибічники даної теорії виступали не проти релігії як духовного явища, а проти спроб церкви керувати всім і всіма. Вони аналізували питання сутності моралі та її зв'язок із релігією, роль та місце суспільства і держави для морально-духовного зростання людини, обстоюючи її свободу в актуалізації своїх потреб.

Розвиток українського вільнодумства. Прояви вільнодумства на українському ґрунті зустрічаються вже в києво-руській духовності, де панував культ Слова, книжності, була розвинута тенденція до інтелектуалізму. Акцентування ролі розуму у пізнавальній діяльності простежується у "Слові про Закон і Благодать" Іларіона Київського, "Посланні митрополита Никифора", у творчості Климента Смолятича, Кирила Туровського та ін., в яких звучить голос особистості, духовно розкріпаченої діяльності на шляху осягнення Божественної істини.

Поширенню ідей вільнодумства в Україні сприяла діяльність гуртка київських книжників, які в 70-ті роки XV ст. здійснюють переклад на давню українську мову низки найвідоміших надбань арабо-європейської духовної культури науково-енциклопедичного характеру, зокрема книг "Арістотелеві врата, або Тайная Тайних", "Логіка Авбасафа" або "Київська логіка", "Шестокрил", "Космографія", де обстоюють культ розуму, знання, науки, поширення яких, безумовно, сприяло створенню в Україні ґрунту для секуляризації науки й філософії як самостійних сфер знання.

Помітний слід в українському вільнодумстві залишили українські гуманісти (XV-XVII ст.), у світогляді яких провідне місце посідає людина, яку вони розглядають як частину природи.[2] Обстоюючи її право на задоволення

[1] Спиноза Б. Изран. произведения. В 2-х т. - М., 1957. - Т.2.

[2] Українські гуманісти епохи Відродження кін. XV - поч. XVII ст. Антологія. В 2-х ч. -

земних потреб, українські мислителі водночас проголошували ідею свободи людини, її гідності, поширювали ідеали соціальної справедливості тощо.

Серед них особливе місце посідає відомий український вчений, доктор філософії, медицини та вільних мистецтв, вихованець Болонського і професор ряду університетів Європи Юрій Дрогобич (біля 1450-1494 рр.), який завдяки своїм працям у сфері медицини, астрономії та географії був відомий в Італії, Франції, Німеччині, Угорщині.[1] Він вперше в історії науки визначив географічні координати міст Львова, Дрогобича, Вільнюса, Феодосії, Москви, дав опис деяких вірусних захворювань. Дрогобич стояв на позиціях ґрунтовного вивчення закономірностей природного середовища, обстоював можливості їх пізнання людиною.

Та все ж найвизначнішою постаттю в українській культурі доби Відродження був Станіслав Оріховський - Роксолан (1513-1566 рр.), якого у тогочасній Західній Європі називали "українським" (русинським) Демосфеном та "сучасним Ціцероном".[2] Визнаючи людину як "досконалий витвір природи", тобто відходячи від існуючої на той час точки зору креаціонізму, він вважав, що всі помисли людини в земному житті мають бути спрямовані на сходження до Бога. Людину Оріховський розглядав як самодостатню цінність, підкреслюючи, що від неї самої залежить те, чи стане вона гідною високого призначення, а чи ж перетвориться на "огидну й нікчемну тварину". Слідом за Арістотелем Оріховський твердив, що людина може зрівнятися з Богом лише завдяки вдосконаленню свого розуму. Одним із перших у європейській філософській думці він став заперечувати божественне походження влади і держави. Опираючись на принцип теорії природного права та суспільно-договірного походження держави, Оріховський розв'язував проблеми свободи особи та справедливого суспільства. Історичний поступ мислитель пов'язував із становленням освіти, виховання.

На розвиток українського вільнодумства значний вплив мали творчі доробки представника неоплатонічної філософії Кирила Ставровецького (15??-1646 рр.), який поділяв світ на невидимий і видимий.[3] Перший, на його думку, складається із чотирьох елементів, де кожному відведене своє місце: в центрі - Земля, біля Землі - вода, навколо - повітря, а зовнішню сферу займає вогонь. Усі живі істоти створені з цих елементів. Малий світ - людина. її тіло утворене з чотирьох елементів видимого світу, а безсмертна й невидима душа у її тілі, як Бог у світі. Як у небі живе Бог, так у горішній частині людини живе розум -

К., 1995.

[1] Ісаєвич *Я.* Юрій Дрогобич. - К., 1972.

[2] Українські гуманісти епохи Відродження к. XV - поч. XVII ст. - 4.1 - С 23-419.

' Транквіліон Ставровецький К. Зеркало богословії // Пам'ятки братських шкіл на Україні. - К., 1988. - С 226-239.

невидимий, самовладний, безсмертний, вічний. Психічне життя людини також подвійне, бо людські властивості - воля, радість, любов, пам'ять та інше - підпорядковані розуму. Ці думки Ставровецького пізніше набудуть подальшого розвитку у працях українських мислителів, особливо в доробку Г.Сковороди.[1]

Отже, українське вільнодумство зароджувалося й розвивалося у єдиному контексті із західно-європейським вільнодумством, мало спільні з ним ознаки і властивості.

2. Основні напрямки сучасного вільнодумства. Доля атеїзму в світі

Неопозитивістська форма вільнодумства. Вільнодумство, як і будь-яке інше духовне явище, не є чимось однорідним. Це цілком закономірно, адже строкатість, розмаїття найбільше відповідають його суті. Сьогодні - це складне проблемне духовне поле, де переплелись у своєрідних співвідношеннях релігійні, політичні, секулярні погляди і тенденції як наслідок творчого осягнення істини, оновлення задогматизованих релігійних поглядів і переконань.

Серед сучасного вільнодумства поширеною є його неопозитивістська форма (А.Ж. Айєр, Л. Віттенштейн, І. Кромбі, Ян Т. Рамсей та інші), в основі якої лежить філософія позитивізму з її апеляцією до наукових знань і підпорядкуванням їм всіх сфер людського життя. Щодо оцінки релігійної сфери неопозитивісти виходять із принципу її неверифікованості. Оскільки релігія, як і атеїзм, не може бути раціонально обґрунтована, то вона не може бути ні спростованою, ні підтвердженою науковими даними. Найвідоміший представник англійського неопозитивізму Альфред Айер зазначав, що коли твердження, що Бог існує не має сенсу, то й твердження атеїста, що Бога немає, є також безглуздим, оскільки осмислено суперечити можна тільки осмисленому висловлюванню.[2]

Неверифікованість, з огляду неопозитивістів, ще не означає відсутність сенсу. Визнаючи наявність у релігії проблем, вони твердять, що релігія, як цілісне явище, має свій сенс, хоча він і не чітко зрозумілий для декого. Тому релігійність розглядається ними як особиста справа людини, справа її суб'єктивних нахилів і бажань. Тим паче, що коли наука опирається виняткково на факти, то релігійні погляди й висловлювання мають емоційне значення, виражаючи не факти, а почуття.

Звідси й твердження, що відмінність релігії від науки - умовна: якщо наука користується мовою, семантика якої побудована на дослідній перевірці і чіткому співставленні значення слів і фактів, то релігія використовує мову "емотивну"

[1] Сковорода Г. Твори. В 2-х т. - К., 1994.
[2] Див.: Ayer A. Language, Truth and Logic. - London, 1951. - P.31.

(емоційну), значення якої обумовлюється емоціями, які відчуває людина і тими висновками, які вона в цей час робить. Не маючи відношення до фактів науки, її мови, релігія, на думку неопозитивістів, може володіти й користуватись власною мовою, вживання якої може відкрити шлях до "космічного прозріння", віри в Бога. Із того, що існування Бога не є питанням експерименту, твердять вони, ми не мусимо відразу робити висновок, що про нього не можна думати вірно чи невірно, раціонально чи ірраціонально і т.п. Як відомо, відкриття здійснювались не тільки Колумбом і Пастером, але й Толстим, Достоєвським і Фрейдом. Щось нове відкривають нам не лише вчені з мікроскопами, а й поети, пророки і художники. Тому якщо релігійна мова не є науково осмисленою, то необхідна, на їх переконання, віра як вияв "життєвих контекстів", як вияв "метафізики", хоч і складної, але не безрезультатної. Своє ж завдання неопозитивісти вбачають в аналізі мови релігії задля її формального впорядкування.

Фрейдистський напрям вільнодумства. Психоаналітичне тлумачення релігії безпосередньо пов'язане із творчістю З.Фрейда, інтерес до дослідження релігії вперше проявився у нього в праці "Нав'язливі дії і релігійні обряди", а згодом - у працях "Тотем і табу", "Майбуття однієї ілюзії"", "Мойсей і монотеїзм".' У них відомий психіатр торкнувся майже всіх суттєвих релігійних проблем свого часу: походження, еволюції і перспектив існування релігії, сутності релігійних уявлень, почуттів і ритуалів; ролі релігії у житті людства, її відношення до моралі, права, науки, мистецтва тощо.

Релігійне вчення, на думку З.Фрейда, дає нам історичну правду, а тому відмова від нього у майбутньому розцінюється ним як відмова від історичної істини. Як основний фактор культурного розвитку людства релігія, за Фрейдом, гальмує, витісняє пряв природних пристрастей, загрозливих для культурного прогресу людства. І в цьому полягає її основна відмінність від звичайних неврозів як засобів витіснення тільки сексуальних потягів. Висловивши цю думку у своїй першій релігієзнавчІй праці, З.Фрейд потім наводив її у наступних своїх дослідженнях, називаючи релігію найважливішим елементом "психічного реманенту культури" на достатньо тривалій "донауковій" стадії її розвитку.[2] Без релігії, твердить З.Фрейд, не було б людської культури, не змогли б виникнути й утвердитися моральні норми, різноманітні соціальні інститути.

Відтак фрейдизм на заперечує релігію, а навпаки є формою філософсько-антропологічного обґрунтування релігійної свідомості, що постійно модифікується. Фрейдисти різних поколінь, здебільшого критикували не саму релігію, а лише її найбільш консервативні аспекти. У сучасному досить неоднорідному фрейдистському таборі релігія є універсальною прикладною

[1] Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. - СПб, 1997.
Фрейд З. Будущность одной иллюзии. - М.-Л., 1930. - С. 17.

рисою психоаналітичної антропології.

Завдяки своєрідній "соціологізації", яку здійснили послідовники З.Фрейда - К.Юнг, А.Адлер, К.Хорні, Т.Салівен, В.Рейх та інші, фрейдизм породив багато релігієзнавчих та теїстичних концепцій. Серед них можна виділити концепцію релігії як фактору репресій, репресивного середовища. Так, відомий представник фрейдизму Ф.Ріф вважав, що релігія є примусовою динамікою культури, завдяки якій реалізується покірність владі, довіра та залежність від неї.[1] З точки зору американського соціолога Еріка Еріксона, буття релігії має в своїй основі не страх, а почуття "суттєвої довіри" (basic trust), що має глибшу основу і стосується відносин між батьками і дітьми, відносин, в яких актуалізуються перші прояви релігійності. Тому і релігія, і теологічне осмислення є нерозривним аспектом людського існування. За поглядами іншого американського дослідника, психолога Уільяма Роджерса, в основі релігійності лежить не неврастичне почуття пригніченості, що своїм корінням сягає інфантильної залежності особи від батьків чи взагалі дорослих заступників, а неминуща залежність людини від інших людей.[2]

Отже, спостерігається відхід від розуміння релігії як масового неврозу, сприймання релігійного почуття не як патології, а як норми, що випливає із природних людських відносин. Багато психоаналітиків розглядають релігію як необхідний і сприятливий фактор існування, вважають, що ідея Бога посилює відчуття реального сприйняття світу. Стосовно релігійного екстазу, що суб'єктивно сприймається як злиття з Богом, то він розглядається як своєрідне відображення примирення у психіці людини "Его" і "над-Его".

Атеїстичний екзистенціалізм. Серед сучасних форм і напрямків вільнодумства своє місце займає й атеїстичний екзистенціалізм, основна увага якого спрямована на свідомість людини, що втратила віру, а тому (ця свідомість) є розколотою, внутрішньо суперечливою, часто безпорадною. Найвідоміші представники атеїстичного екзистенціалізму - Жан-Поль Сартр, Альберт Камю, Моріс Мерло-Понті. Термін "атеїстичний екзистенціалізм" був введений Сартром як для позначення своєї філософії в цілому, так і нової форми атеїзму зокрема. Характерною його ознакою була відмінність від марксистського атеїзму. Ж.-П.Сартр підкреслював, що його атеїзм не схожий на той, що витрачає свої зусилля, щоб довести, що Бога не існує.[3] За його словами, не існує жодних доказів неіснування Бога. Атеїзм, за Ж.-П.Сартром, "це чисте й апріорне визначення позиції з проблеми, яка безмежно перевищує наш досвід".[4] Йдеться

[1] Цит. за: Religion in Contemporary Thought. - N.Y., 1973. - P. 134.
[2] Цит. за: Rogers W.R. Dependence and Counter dependency in Psychoanalysis and Religious Faith. - Chicago, 1974. - Vol. 9, № 3. - P. 199.
[3] Див.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм. - М., 1953. - С.29.
[4] Sartre J.-P. Situations. - 1949. - P. 139.

про Бога, існування якого Ж.-П.Сартр не заперечував, обмежуючись хіба що особливою думкою щодо принципу креаціонізму. Ж.-П.Сартр заперечує можливість творіння світу, але тільки таким Богом, образ якого дуже різниться від уявленнями про нього релігійних людей. Він визначає Бога як "чисту суб'єктивність", а "буття феноменів", тобто предметів людського досвіду, як "чисту об'єктивність". Через таке протиставлення суб'єктивності і об'єктивності, гадає Ж.-П.Сартр, Бог не тільки не може створити "буття в собі", яке є "буття феноменів", але й навіть мати уявлення про нього. Завдяки онтологічній відмінності Бога як чистої суб'єктивності і буття світу як чистої об'єктивності, на його думку, неможливий будь-який вплив творящого буття на буття створене. Ця точка зору була охарактеризована як "індепендентизм" (незалежність). Вона лежить в основі вчення Ж.-П.Сартра про абсолютну свободу людини. За його словами, людина "приречена" на свободу, яка є важким тягарем і навіть покаранням для неї. Втративши віру в докази буття Бога, людина почуває себе надто розгубленою, дезорієнтованою в житті. їй незатишно без Бога. До того ж, якщо Бога не існує, твердив Ж.-П.Сартр, то ми позбавлені будь-яких моральних цінностей і настанов, які б виправдовували наші вчинки. Тоді все дозволено. Тому, за Ж.-П.Сартром, основою будь-якої моральності може бути тільки віра в Бога.[1] Ототожнюючи моральність і релігійність, Ж.-П.Сартр вважав модифікацією "ідеї святості" будь-яке серйозне, відповідальне і захоплене ставлення людини до своєї діяльності, яка до того ж супроводжується поглядом на неї як на служіння людям, людству.

Гуманістичні рухи вільнодумства. Сучасне вільнодумство розвивається під впливом глобальних проблем XX століття, глибоких роздумів людства над шляхами свого подальшого прогресу, сучасною долею людини, суспільства та її перспектив. Тому для більшості вільнодумних основою творчих пошуків є проблема людини, її творча активність у сьогоденні і майбутньому. Гуманізм у їх інтерпретації є домінуючим шляхом життя. В цьому вільнодумні єдині. Проте в поясненні сутності гуманізму одностайності нема. Є кілька теорій і систем гуманізму: секулярний, етичний, еволюційний, натуралістичний тощо. В основі секулярного гуманізму (Т.Бекхем, ДжЛемінг, Т.Стейн та ін.) лежить вимога всебічного розвитку науки, поза якою, на їх думку, гуманізм є чимось абстрактним. Наука, в свою чергу, як форма поведінки людини і метод дослідження природи, повинна бути спрямована на зміну суспільства і людини. Обстоюється необхідність не лише раціонального засобу пізнання дійсності, а й етичного виховання, метою якого є зростання моральності людини. Важливими завданнями вважається боротьба за міжнародну безпеку, контроль розвитку виробництва і технологій, боротьба за права людини, за автономію освіти від

Див.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм. - С. 13.

релігії, за створення відкритого суспільства.

Із концепцією секулярного гуманізму досить близькою є філософія етичного гуманізму (Х.Райдест, Є.Еріксон), в основі якої лежить принцип людської відповідальності й особистої оцінки всього, що відбувається у світі. Прихильники такої філософії апелюють не лише до науки, критичного розуму, але й до матеріальних цінностей, які, на їхню думку, носять загальнолюдський характер і пов'язані з кожною людиною, в якій би соціальній системі вона не жила. їхній гуманізм ідентифікується із моральною революцією, сутність якої полягає у відкритті людського аспекту життя, що перебуває під тиском сучасних технологій, а шлях до неї - нова релігія етичного ґатунку, що здатна відновити "істинну сутність людини" у поєднанні з її освітою.

Найпоширенішою серед різних видів гуманізму є теорія еволюційного гуманізму, засновником якої був Дж.Хакслі, а послідовниками - П.Куртц, Е.Майр, Д.Берк, К.Х.Уодінгтон та ін. Матеріалізація такої теорії, за переконанням її фундаторів, може привести до гуманістичної революції: нової організації мислення, що базується на еволюціоністських та гуманістичних ідеях. Теорія еволюції, на їхню думку, здатна забезпечити вирішення глибоких проблем, які стоять перед людством, зокрема обґрунтувати таку теорію суспільства, яка б обмежувала людські інстинкти й рятувала б людство від жорстокості та непізнанності світу. Із метою мати єдину систему поглядів на світ, людство й суспільство, вони створили спочатку "Гуманістичний маніфест І", а згодом і "Гуманістичний маніфест II" як програмні документи гуманістів усіх країн.

Людська еволюція розглядається тут не тільки як біологічна, а і як психосоціальна, в якій задіяно механізм культурної традиції, що полягає в самореалізації і самовідтворенні продуктів розуму. Усі ці стадії взаємопов'язані між собою і спрямовані до все більш удосконаленої системи.

Виступаючи за природний процес еволюції, прибічники цієї теорії вважають її не лише вченням про минуле, але й про теперішній час і майбутнє.

Еволюцію суспільства вони тлумачать, у першу чергу, як еволюцію культури, яка виявляється у зміні культурних досягнень і їх закріпленні в традиціях. У контексті даної еволюції розглядається й еволюційна етика, яка визначає поняття добра і зла, зразки правильного і неправильного, а морально вірним вважається тільки те, що узгоджується із загальним еволюційним напрямком змін (Дж.Хакслі). Але який напрям вважати вірним, коли існують різні еволюційні теорії (дарвінізм, неодарвінізм, ламаркізм, сучасні теорії еволюції)? Хакслі дає єдину відповідь - необхідна нова єдина релігійна система, яка б замінила різноманітні і конфліктуючі релігійні системи, що борються за вплив на духовний стан людини; необхідний новий погляд на Всесвіт з новою роллю людини в ньому.

Близькою до еволюційного гуманізму є позиція натуралістичного гуманізму. Один із яскравих представників цього напрямку К.Ламонт вважає, що

розум людини є результатом її фізіолого-психічного розвитку і еволюційного прогресу, а основними завданнями "натуралістичного гуманізму" є служіння людству в один раз даному житті, заперечення всіх видів надприродного, вважаючи, що розум, наука і демократія - ось ті сили, які ведуть людину до щасливого життя, до вирішення всіх її проблем.[1]

Ідейна неоднорідність складу гуманістичних організацій заважає їм ефективно використовувати наявні можливості, а тому вони все частіше об'єднуються під егідою різних комітетів, найвпливовішим серед яких є "Комітет з наукових досліджень паранормальних явищ", заснований П.Куртцом у 1976 році. На сьогодні він налічує близько ста організацій, куди входять відомі філософи, соціологи, психологи. Комітет видає журнал "Скептичні дослідження". Досить відомим є "Комітет з секулярного гуманізму", що видає журнал "Вільне дослідження", який став основою для створення у 1984 році міжнародної "Академії гуманізму", завдання якої - дослідження, походження та історія релігії, всебічний аналіз гуманістичної та етичної думки минулого, захист і пропагування наукових теорій, вирішення актуальних проблем людства.

Аналіз "гуманістичних рухів" засвідчує, що в сучасному вільнодумстві поширена точка зору не стільки на заперечення релігії, а на відродження релігійності у нових формах і модифікаціях, простежується намагання трансформації релігії в гуманістичне вчення.

Атеїзм як специфічна форма вільнодумства. На шляхах самореалізації особи в процесі самонабуття людиною своїх сутнісних сил певну роль відіграє й атеїзм - форма вияву таких світоглядних орієнтацій людини, які утверджують її в бутті, вільному від необхідності апелювати до надприродного. Як елемент духовної культури, атеїзм такий же давній, як і релігія, сягає своїми витоками родового суспільства, тобто тих стадій суспільного розвитку, коли об'єктивна дійсність відображалась ще не на рівні абстрактно-логічного мислення, а на рівні буденної свідомості, коли домінував безпосередній досвід мас і закладались основи загальнолюдського в релігії і атеїзмі, як духовних утвореннях, на шляху пошуку людиною істини.

Тож цілком закономірним є тривалий і суперечливий шлях розвитку вільнодумства у цій радикальній формі. Та найбільш яскраві та виразні зразки атеїзму можна спостерігати, починаючи з епохи Просвітництва. Тут атеїзм пов'язаний насамперед з іменами П.Бейля, Ж.Мел'є, Ф.М.Вольтера, які критикували ті чи інші догми католицизму, інквізицію та єзуїтів.

Розвинутішої атеїстичної форми вільнодумство набуло у творчості французьких матеріалістів XVIII ст.. ЖЛаметрі, Д.Дідро, К.Гельвеція, П.Гольбаха, які не лише критикували ортодоксальні форми релігії, а й вдавались

Ламонт К. Иллюзия безсмертя. - М, 1961.

до її кардинального заперечення, відкидаючи ідею Бога взагалі.[1] їхня справа набула продовження у творчості німецького матеріаліста Л.Фейербаха (1804-1872 pp.), який надав своїм світоглядним поглядам антропологічної форми. Правда, таємницю релігійного буття на відміну від своїх попередників, Л.Фейєрбах намагався розкрити не шляхом аналізу суспільного середовища, а шляхом вивчення природи самої людини. Та заперечуючи існуючі релігії, зокрема християнство, Л.Фейєрбах висунув ідею про створення нової релігії, в основу якої поклав обожнення людських стосунків й почуттів у контексті принципу "людина людині - Бог".[2]

У творчості К. Маркса (1818-1883 pp.) і Ф. Енгельса (1820-1893 pp.) атеїзм набув форми вчення про релігію як фантастичне відображення тих зовнішніх сил, які панують над людиною. Вони намагались показати роль матеріальних умов буття в існуванні релігії, виявити їх соціальні функції, зокрема слугування панівним класам. Звідси і їх висновки про можливість вирішення проблеми існування релігії шляхом практичної дії - пролетарської революції. Основоположні ідеї марксистського атеїзму викладені у праці К.Маркса "До критики гегелівської філософії права. Вступ". їх практичну реалізацію намагався здійснити В.Ленін (1870-1924 pp.), абсолютизуючи роль політичного фактору у цій проблемі.[3] На практиці це призвело до спотворення самої суті атеїзму як духовного чинника, квазірелігії. І тут мав рацію Г.Плеснер, коли відзначав, що атеїзм легше проголосити, ніж здійснити.

Річ у тім, що шлях людини до атеїзму проходить значною мірою через абстрактне мислення, тобто атеїзм спирається на раціоналізм, який і надає йому особливої привабливості, але водночас і звужує сферу його впливу, оскільки вимагає відповідної підготовки для сприймання наукових проблем. А це, за словами прибічника раціоналізму Г.Башляра, здійснити не легко, якщо ти не є А.Ейнштейн чи Луї де Бройль. Хоча це певне перебільшення, але водночас в цій думці є й доля істини. Якщо відсутня необхідна підготовка, а прихильники атеїстичних поглядів нездатні до критичного мислення, атеїзм втрачає властивості реальної форми самореалізації, засобу формування духовності. За таких умов на його грунті проростає фанатизм, як наслідок людської обмеженості, роздратування від неспроможності захистити свої погляди доводами здорового глузду, аргументами розуму. Це й проявилося особливо яскраво в Радянському Союзі, коли було поставлено під сумнів значимість атеїзму як духовного утворення взагалі.

Атеїзм - це специфічна форма людинознавства. Його соціальний зміст

Французские просветители XV1I1 в. о религии. - М., 1960.

[2] Фейербах Л. Сущность християнства. Сущность религии // Избран, философ, произведения. В 2-х т. - Т.2. - М., 1955.

[3] Маркс К., Енгельс Ф., Ленін В. Про релігію. - К., 1984.

полягає не у звільненні свідомості людей від релігійних уявлень, як це часто думають, а в утвердженні людини в такому бутті, яке виключає необхідність звернення її за допомогою до надприродних сил тоді і там, де вона діє сама.[1] Відтак атеїзм зорієнтовує людину на свідомий контроль за всіма процесами своєї життєдіяльності.

3. Секуляризація і секулярні процеси сучасності

Секуляризація є процесом, інтерес до якого виявлений і беззастережно вийшов за межі академічних кіл. Цей процес більшою або меншою мірою цікавить доволі широку публіку. Не випадково першим теологічним твором XX ст., який став бестселером і загальний тираж якого перевищив мільйон примірників, було "Секулярне місто" ("The secular city", 1965) Г.Кокса.

Попри величезну літературу, присвячену секуляризації (а можливо завдяки їй) усталеного і загальновизнаного розуміння цього феномена покищо немає. Д.Белл вважає термін секуляризації плутаним, оскільки в ньому змішуються дві реальності - соціальна та культурна. В понятті "секуляризація" потрібно розділити інституційні зміни і культурні. Він вважає за необхідне відновити оригінальне значення цього терміну, яким, за Д.Беллом, під час релігійних війн визначався вихід територій чи майна з-під церковного контролю.[2]

Автор цілісної теорії секуляризації Д.Мартін, вважає, що в суспільстві не існує процесу, який можна було б назвати секуляризацією і який би являв собою реакцію на сукупність характеристик, що визначаються як релігійні. Інший англійський соціолог релігії М.Хілл звертає увагу на те, що розуміння секуляризації як глобального процесу, котрий охоплює надто різнопланові елементи, позбавляє його аналітичної точності, а відтак і права використання в науці.

Між тим інші дослідники намагаються дати більш точне розуміння секуляризації. Так, П.Бергер пропонує розглядати її як "процес, завдяки якому окремі сфери суспільства виходять з-під панування релігійних символів та інституцій".[3] У Б.Вільсона секуляризація постає як "процес, в якому релігійне мислення і практика втрачають суспільне значення"; Л.Джирінга - як "процес змін, котрий виявляється у зростанні посейбічності, тобто процес, в якому людина зосереджується на цьому світі і в дедалі меншій мірі - на вигаданому або постульованому світі іншому". За Л.Джирінгом, секуляризація - це результат єдиного процесу тих релігійних змін, які вже подолали два пороги. Перший

Див.: Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання. - Розд. І. [2] Bell D. Sociological journeys. - L.,1980. -P.332-333. Berder P., Luckmann T. Modernity Pluralism and the Crisis of Meaning.- Gutersloh, 1995.

знаходиться приблизно у VI ст. до н.е. Ця доба названа К.Ясперсом "основним періодом". Тоді сформувалися іудаїзм, зороастризм, буддизм, конфуціанство і даосизм. А вже "постосьові" релігії з природних перетворюються на "релігії спасіння", більш індивідуалістичні, вони дають певний вибір і долають етнічні кордони.

"Другий головний поріг релігійних змін", знаходиться між 1650 та 1750 роками. В цей час в релігійних питаннях починала стверджуватися автономія, традиційні авторитети, в т.ч. Церква і Біблія, стали піддаватися ерозії. І якщо "доосьові" релігії прилучали людину до соціально і сакрально освячених традицій, а "постосьові" прилучали до традицій, які ґрунтуються на авторитеті Вчителя (Ісус Христос, Магомет), то сучасність лишає людину наодинці із собою. Наш сучасник бере на себе відповідальність за пошук сенсу життя, творення цінностей і формування кінцевих запитів. Нова епоха дає своєрідний синтез до- і післяосьових релігійних уявлень. Якщо "доосьова людина" переймалася проблемою задоволення своїх первинних життєвих потреб, а "післяосьові" релігії принесли з собою аскетизм, то сучасна людина дивиться на себе вже як на психологічну цілісність. Коріння секуляризації деякі вчені схильні вбачати тепер в іудео-християнському світорозумінні, яке рішуче відмовилось від міфології "вічного повернення" і відкрило розуміння історії як "царства унікальних, неповторних подій" (М.Еліаде), десакралізувавши все, крім єдиного Бога. Відтоді, на думку американського теолога К.Котена, почався процес, в якому сучасна людина стає секулярною по мірі того, як вона втрачає інтерес до всього, що не визначає життя цієї людини як створіння і творця історії, яку вона творить в цьому світі, тут і зараз.

Зрештою найбільш усталеним розумінням секуляризації можна вважати процес, внаслідок якого різні сфери суспільного життя емансипуються від впливу релігії. Цими сферами є політика, наука, мистецтво, суспільна свідомість.

Очевидно, що новочасний вплив релігії на політику або на науку навіть не може бути порівняним з епохою, скажімо, середньовіччя. Що ж стосується мистецтва, то тут хрестоматійним стало дослідження П.Сорокіним понад ста тисяч картин та скульптур восьми провідних країн від початку сучасних віків до 1930 р. Згідно з його дослідженням, до X ст. релігійні картини та скульптури складали 81,9 %, а світські - 18,1 %; в X-XI ст. - відповідно 94,7 % та 5,3 %; XII-XIII ст. - 97 % та 3 %; XIV-XV ст. - 85 % та 15 %; XVI ст. - 64,7 % та 35,3 %; XVII ст. - 50,2 % та 49,8 %; XVIII ст. -24,1 % та 75,9 %; XIX ст. - 10 % та 90 %; XX ст.- 3,9% та 96,1 %.'

Сучасні дослідження, і зокрема широкомасштабна Міжнародна програма з вивчення цінностей (International Value Program, 1990 р.) свідчать, що секуляризація - це універсальний, присутній всюди процес. Його розвиток є

Сорокин Г. Человек. Цивилизация. Общество. - М, 19^2.

досить відмінним у різних країнах і навіть в групі країн, які сформовані у лоні іудео-християнської цивілізації. За соціорелігійною шкалою, складеною на базі 15 індикаторів, 27 країн Європи і Північної Америки можна розділити на чотири групи за розвинутістю секулярних процесів. До першої слід віднести Східну Німеччину, Чехію, Швецію, Данію, Францію та Латвію; до другої - Німеччину, Фінляндію, Литву, Бельгію, Великобританію, Норвегію, Угорщину, Словенію та Нідерланди; до третьої - Італію, Португалію, Іспанію, Ісландію, Австрію та Словаччину; до четвертої - країни дуже високого рівня соціорелігійності: Польщу, Північну Ірландію та Ірландську Республіку, США. Втім, що стосується цієї групи, то дослідники говорять про відчутні тут секулярні тенденції, а також про так звану "латентну секуляризацію", яка виявляється у "горизонталізації" діяльності церков, перетворенні їх більшою мірою на соціальні інституції, чия активність спрямована на каритативну, доброчинну, освітницьку, культурну сферу більше, ніж на місійну і культову. Найгостріше критикують за це англіканську церкву.

Від чого залежить інтенсивність секулярних процесів? Дослідження релігійності у постсоціалістичних країнах дають підставу твердити, що державний тиск, політика викорінення релігійних інституцій та ідеологічного впливу не є сприятливим ґрунтом для розвитку секулярних процесів. Розвинутість (нерозвинутість) секуляризації у різних країнах радше залежить від розвитку релігійної культури, від ролі релігійної інституції (інституцій), до якої традиційно належить більшість населення країни, у формуванні нації та її позиції у найбільш драматичні періоди національної історії (війни, поневолення, період національно-визвольної боротьби тощо). Також рівень секуляризації визначається і ступенем модернізації і урбанізації, збереженням або втратою традиційного культурного типу. До причин, пришвидшуючих або гальмуючих процес секуляризації, слід віднести також і специфіку тієї чи іншої конфесії. Очевидним є те, що в країнах, де домінує католицька Церква, секулярні процеси відбуваються значно повільніше. Найсекулярнішою зоною планети вважається північ Європи, де в цілому ряді країн абсолютна більшість населення номінально належить до лютеранських (євангелічно-лютеранських) державних церков. Причиною, яка серйозно впливає на перебіг секуляризаціних процесів, постає наявність внутрішніх конфліктів. Останні, на думку Д.Мартіна, сприяють розвиткові секуляризації. Водночас зовнішні конфлікти, як, наприклад, боротьба за незалежність, сприяє посиленню ролі релігії як чинника політичної та етнічної мобілізації й перешкоджають поглибленню секуляризації.[1]

Секуляризація не є процесом, що може прийти до свого уявного, теоретично змодельованого піку. Цей пік, тобто "завершення"

[1] Martin D. General Theory of Secucarization. - Aldershot. - 1993.

секуляризаційного процесу, деякі дослідники (К.Котен, Г.Кокс та інші) пропонують назвати секуляризмом. Секуляризм, котрий може бути визначений як повне "розчаклування світу" (М.Вебер), абсолютне неіснування для людського суспільства чогось такого, що виходило б за межі його історії, навряд чи може бути реальністю.

Процес же секуляризації, який знаменує собою емансипацію людини "від релігійної опіки, скерування її інтересів до свого власного світу, а не до інших світів",[1] постає довготривалим і нелінійним феноменом, що розвивається у кількох площинах. По-перше, в площині структурної дифернціації суспільних інтересів, внаслідок якої від релігій відокремлюються політика, право, мораль. Друга площина - це деміфологізація свідомості, витіснення міфологічних форм мислення. Третя - це зміни в самій релігії.

Секуляризація не означає "смерті релігії"". Якщо найбільш очевидною вона постає на суспільному рівні, то на рівні індивідуальному її поступ не може вважатися таким самоочевидним. Зменшення впливу релігії в публічній сфері призводить до її приватизації. Приватизація релігії полягає в тому, що особистість поза інституціями, спільнотами і структурами звертається до релігії у пошуках останніх істин. Вона стає для неї тим, що дозволяє перевищити "біологічну данність",[2] що ритуалізує оптимізм, підтримує віру в перемогу надії над страхом (Б.Малиновський), забезпечує "моральну архітектуру" людського буття (П.Бергер, П.Тілліх).

Звичайно, це константна складова релігії, яка існувала в усі часи історії людства, але нині приватизація релігії - це не тільки зміна пропорцій між інституційним та індивідуальним на користь останнього. Йдеться про відмінність особистісної релігійної відповіді окремої людини від інституційного взірця. У традиційних суспільствах релігійна відповідь на фінальні виклики була чітко сформульована, дана цілій спільноті і майже незмінною передавалася з покоління в покоління. Сучасна людина самостійно може зробити (і дедалі частіше робить) свій особистий вибір з-поміж великої кількості релігійних і парарелігійних моделей. Відтак приватизація релігії по-справжньому починається там, де для цього відкривається можливість, а "теологія примусу" відходить у минуле.[3]

Можливо, що релігія відіграє нині меншу, ніж у доіндустріальному суспільстві, роль в політичній, націотворчій та деяких інших сферах, меншою

Кокс X. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. - М., 1995.

Luckmenn T. The Invisible Religion. - New York, 1967. " Borowik I. Procesy Instytucjonalizaeji i Prywatyzacji Religii w Powojennwj Polsce. -Krakow, 1997.

мірою виконує роль своєрідної ціннісної мови, якою виголошують ті чи інші соціальні постулати. Хоча, з іншого боку, з процесами відновлення соціальної ролі релігії ми зустрічалися і в останній чверті XX ст. Можливо те, що здається секуляризацією масової свідомості, є лише релігійною переорієнтацією або тим, що американські соціологи релігії позначили як "нову реформацію".

4. Натуралістичні міфи - феномен нової біля релігійної свідомості

Протягом останніх двох десятиліть громадську думку періодично бентежать дивовижні повідомлення і чутки про таємничі, незрозумілі, незбагненні феномени, зокрема, про необізнані літаючі об'єкти (НЛО), появу на Землі прибульців з Космосу, телепатичні контакти з мешканцями інших світів, зустрічі з примарами або "сніговою людиною", про надзвичайні лікувальні й пророцькі здібності чаклунів й осяйних, "бунти речей" (полтергейста) і багато чого іншого. Перелічувати такі повідомлення можна було б ще довго. Але попри всю строкатість цих повідомлень, в яких парадоксальним чином поєднується ймовірне, можливе і зовсім неможливе, не складно виявити певну закономірність: майже поодинокі в семидесяті роки і значно поширеніші протягом вісімдесятих повідомлення про якусь неймовірність на межі 90-х перетворилися на справжній бурхливий потік, а в наш час стали майже щоденним явищем. Одні з них виникають, бентежать громадську думку і потихеньку зникають, щоб поступитися місцем для ще більш дивовижних повідомлень. Інші продовжують жити тривалий час. Ці еклектичні і суперечливі за змістом інформації, що сьогодні наполегливо тиражуються засобами масової інформації, дістали в релігієзнавчій літературі назву білянаукових або натуралістичних міфів.

"Вибухоподібне" поширення натуралістичних міфів віддзеркалило ті глибокі зміни, що відбулися в масовій свідомості постсоціалістичного суспільства. Про характер і спрямованість останніх в нашому сьогоденні точаться гострі суперечки, даються оцінки, які виключають одна одну (відродження - занепад, прогрес - регрес). Проте безсумнівним є те, що, попри всю строкатість сучасних концепцій постсоціалістичної масової свідомості, їх поєднує і дещо спільне. По-перше, це визнання реального світоглядного плюралізму, який, зрештою, в латентному, "згорнутому" вигляді існує завжди. Це певним чином відображає наявну соціальну неоднорідність суспільства. По-друге, це констатація розбурханого, кризового стану суспільства, що віддзеркалює разючі протиріччя суспільного буття, глибокий кризовий стан всіх сфер соціального життя. Саме в такому середовищі, де парадоксальним чином співіснують, взаємодіють, ведуть між собою боротьбу різні типи світоглядів (або

їх "уламків", фрагментів), витворюється, транслюється і відтворюється натуралістичний міф.

У зв'язку з цим виникає цілком слушне питання: чи є така ситуація унікальною в історії людства? Якщо ні, то наскільки вона типова? Розгляд цієї проблеми в загально-історичному контексті дає можливість зафіксувати пожвавлення "вторинного" міфотворення саме на "зламах" історичних епох, на перехідних етапах у розвитку окремих країн, коли відбувається докорінна зміна цивілізаційного типу розвитку. Це зокрема мало місце на межі архаїчного і соціального диферційованого суспільства, в часи занепаду античного світу, в епоху Відродження, наприкінці Нового часу. Натуралістичний міф сьогодення - це різновид "вторинного" міфу, що відбиває кризу технічної цивілізації, вичерпність екстенсивного техніко-технологічного варіанту розвитку сучасної культури, що склався у Новий час й водночас віддзеркалює назріваючу зміну цивілізаційного типу розвитку.

Натуралістичний міф зберігає характерні риси традиційного міфу архаїчного суспільства, виконує функції, які притаманні як цій первісній формі суспільної свідомості, так і численним "вторинним" формоутворенням, що спостерігаються в культурі стародавнього світу, середніх віків, епохи Відродження, Нового часу. В міфологічному досвіді "переломних" епох фіксується долання чужості світу і людини. "Кожного разу в міфі постає в упорядкованому вигляді те, що оточує людину як темна безодня, перед наявністю якої у неї може з'явитися лише одне почуття - жах, що вона не впорається з цим невідомим".[1] Саме це надає "вторинному", в тому числі й натуралістичному, міфу вражаючу життєздатність і привабливість в очах дедалі більшого загалу наших сучасників, здатність до широкої й успішної експансії в сучасній культурі.

Розповсюдження натуралістичного міфу в новий час іноді набувало нової якості - переростало в процес реміфологізації суспільної свідомості. У цьому зв'язку досить згадати такі одіозні і водночас драматичні факти, як "крижана космогонія" Г.Хербігера в Німеччині або лисенківська агробіологія в колишньому СРСР. Ці та інші факти з політичної історії, а також історії літератури й мистецтва, історії науки свідчать про те, що процес реміфологізації суспільної свідомості у новітній час — одна з істотних ознак епохи. Весь багатомірний досвід XX століття висвітлює всеохоплюючу роль міфологічної свідомості в різних шарах історичного процесу.

Зважаючи на трагічну історію XX століття, суперечливий досвід розвитку культури в новий час, така експансія "вторинного" міфу у масову свідомість (попри його вражаючу життєздатність) не може не викликати досить суперечливих оцінок. З одного боку, ці оцінки набирають алармістичного

[1] Заблуждающийся разум?// Многообразие вненаучного знания. - М, 1990. - С.32.

забарвлення. Так, лунають попередження про те, що свого часу платою за недооцінку ірраціонального в людині і суспільному житті стала саме "поразка грецької філософії (і всієї античної культури) в її зіткненні з християнською релігійно-міфологічною вірою... Не настільки безґрунтовними є побоювання того, що аналогічні поразки чекають й нині безтурботно-просвітницькі умонастрої значної частини суспільства в багатьох країнах світу".[1] З другого боку, висловлюється думка, яка негативно оцінює "конкурентоспроможність" архаїчного міфу в сучасному культурному середовищі. "Чарівність, яку викликають минулі архаїчні форми, підносить повсякденність у сурогат архаїки... Ілюзією, спрямованою в минуле, постає висновок про можливість здійснення якогось дійства без суцільної облуди. Архаїчні устрої світу і архаїчні форми життя надто захоплені прекрасною грою з першоприродою, аби бути дійсною альтернативою, здатною вивести цивілізований розум із кризи".[2] Подібне розходження думок, точок зору на феномени сучасного міфу, його перспективи в культурі сучасності і майбуття досить драматично засвідчує необхідність саме філософсько-світоглядного аналізу цієї проблеми.

Звертаючись до "вторинного" міфу як феномену культури новітнього часу, слід зупинитися на рівнях та важливих елементах соціального механізму його відтворення. У цьому зв'язку слід зазначити, що глибинні процеси, які сприяють відтворенню натуралістичних міфів, діють на двох рівнях. Перший, загальноцивілізаційний рівень нерозривно пов'язаний із всебічною, надзвичайно глибокою й болючою кризою технічної цивілізації, історичною вичерпаністю індустріального техніко-технологічного способу виробництва, суперечливим процесом становлення "інформаційного суспільства". Другий, "національний" рівень відображає всебічну кризу постсоціалістичного суспільства. Нерозривний зв'язок цих рівнів відзначає академік М.М.Моїсеєв. Те, що відбувається на "постсоціалістичних" теренах, на його думку, "не може розглядатися як якесь локальне явище, породжене соціалізмом. Це лише один із фрагментів загальної кризи християнської цивілізації, світогляду в цілому. Наслідки цієї кризи можуть бути найбільш трагічними для всієї планети".[3] Цей зв'язок надто рельєфно проглядається у механізмі відтворення натуралістичного міфу.

Витоки сучасного натуралістичного міфу в Україні слід шукати в реаліях сьогодення, пов'язаних зі зламом структур бюрократичного соціалізму, глибокою кризою соціалістичної ідеї, болісним становленням ринкових відносин (переважно у вигляді "хамского ринку"), що відбувається без належних

Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. - М., 1988. - С. 175.

Вальденфельс Б. Повседневность как правильный тигль рациональности // Социо-Логос. Общество и сферы смысла. - М., 1991. - С. 45.

' Моисеев Н. Миф XXI века и христианская традиция // Вопр. философии. - 1993. - № 8.-С. 6.

правових засад, наявності якоїсь системи соціального захисту людей, тощо. Всі ці фактори ведуть до відтворення на вітчизняному ґрунті ситуації "екзистенціальнго вакууму". В "суспільстві недоспоживання", де відбувалася втрата старих розумінь сенсу життя та ідеалів, "екзистенціальний вакуум" заповнюють численні "вторинні міфи", серед яких помітне місце належить міфам натуралістичним.

Антигуманний характер ринкових реформ відображає насамперед гірку соціальну реалію - повернення нашого суспільства в епоху "первісного накопичення", до загострення суперечностей між особою і суспільством, до нової війни "всіх проти всіх". За цих умов неминучою є поява людей з "ринковим характером" - "нових українців" і їм подібних. Істотну рису світогляду такої соціальної категорії людей в свій час влучно охарактеризував Е.Фром. "Особи з ринковим характером надзвичайно наївні у всьому, що стосується емоційного боку життя, - писав він. - їх можуть вабити "емоційні люди", проте із-за своєї наївності вони часто не можуть відрізнити те, чи є такі люди природними, а чи ж фальшивими. Ось чому так багато дурисвітів і шахраїв домагаються успіху в духовній і релігійній сферах життя...".[1]

Ця сліпота, невміння відрізнити справжню релігійну людину від того, хто просто демонструє свої релігійні почуття, поруч з іншими причинами, забезпечують успіх астрології, мантиці, спіритизму, "контактерам", "екстрасенсам", "цілителям", "духовидцям", "гуру", провідникам різних екзотичних релігійних культів східного і західного походження.

Із своїм входженням в "інформаційну еру" суспільство робить настільки значний крок вперед, що оцінити можливі наслідки цієї трансформації на сьогодні в їх повному обсязі взагалі здається неможливим. Але один з негативних неслідків цих докорінних змін виявився досить рельєфно. Це - зростання процесу маргіналізації суспільства, що істотно впливає на відтворення "вторинних", в тому числі і натуралістичних міфів, а ще більше - різних нетрадиційних вірувань, що реалізують у своїй діяльності постулати "актуальної есхатології"".

Важливою для розуміння характеру процесу виникнення і відтворення натуралістичних міфів проблема маргінальності. Тут насамперед слід мати на оці те, що маргінали сьогодні - це та частина населення, яка або відкинута, або ж сама відкидає його. Це такі особи або порівняно невеликі групи людей, які знаходяться на периферії, за межами сталих соціальних структур. Саме маргінальні або ж маргіналізовані верстви населення країни нині є ґрунтом, на якому надто плідно проростають різні маргіналізовані, світоглядні формоутворення, до яких належать також і натуралістичні міфи.

Типовим відображенням саме цього боку проблеми став феномен АУМ

[1] Фромм Э. Иметь или быть? - М., 1986. - С. 173.

Сінрікьо в Японії. Трагедія, пов'язана з діяльністю цієї релігійної спільноти, дає можливість зробити певні узагальнення. У цьому випадку маємо справу з явними маргіналами, що виявляють нову реакцію на процеси в постіндустріальних суспільствах. Серед цих добре освічених технократичних маргіналів не рідкість відомі актори, філософи, діячі культури. Вони ратують не просто за якісь кращі соціальні моделі суспільства, а й розмірковують про філософські космологічні матерії, вдягаються у шати проповідників релігійних сект, що не мають ніякого відношення до традиційних вірувань. Вони космополітичні, а відтак ареною своєї діяльності вважать увесь світ. Вони водночас і фанатичні, і досить прагматичні. їх нова віра і високі ідеали поєднуються з патологічним прагненням грошей і влади. Типологічно вони дечим нагадують наднаціональні мафіозні утворення.

АУМ Сінрікьо - не поодиноке явище, У цьому зв'язку слід згадати також "Гілку Давида" (США), "Храм Сонця" (Швейцарія). Певною мірою загрозу для стабільності суспільства демонструвало в Україні в 1992-1993 роках і Велике Біле Братство. Тут якраз мало місце поєднання маргінальності як соціального феномену з натуралістичними міфами. Зацікавленість проблемами біополя, біоенергетики, "прихованих можливостей людини", що уособилась в персоні Ю.Кривоногова і очолюваного ним "Інституту Душі", переросла в форму натуралістичного міфу і перетворилася в релігійну течію "юсмаліан" з яскраво вираженими есхатологічними очікуваннями. В діяльності цієї нової релігійної течії виразно поєдналися міф, релігія і політика.

Поява і діяльність Церкви Білого Братства - це лише перший дзвоник. Нині в Україні відбувається таке розгортання і прискорення різноманіття духовних процесів, наслідки яких взагалі передбачити неможливо. Спостерігається визрівання якихось небачених і неочікуваних гібридів вірувань в чаклунів і ведунів, у провидців, ясновидців, вурдалаків з версіями про приліт інопланетян, контакти із світовим розумом, про космічні енергії, що проникають просто в нутро людини, якщо широко у неї розкриті очі, і т.п. Виникнення таких "гібридів" може в перспективі перевершити наслідки діяльності і Білого Братства, і АУМ Сінрікьо.

В соціально-психологічному плані як ірраціоналізм, містицизм, численні вияви нової релігійності, так, власне, і натуралістичне міфотворення є віддзеркаленням матеріальних засад життя наших сучасників. За умов, коли не спрацьовують знання та логіка, набуті людиною в "нормальних" умовах соціального буття, в суспільстві кризового стану відтворюється особливий пралогічний стиль мислення, який вдало описав ЛЛеві-Брюль на основі спостережень над людьми архаїчного суспільства. Саме такий стиль мислення, що відтворює основоположення "вторинного", в тому числі й натуралістичного міфу. Спростовані й відкинуті декілька разів в минулому натуралістичні міфи

відтворюються вкотре знову, правда вже в інших формах. Так, ненаукові, антинаукові пояснення подій в Бермудському трикутнику замінюються розповідями про "Пермську зону". На зміну екстрасенсам приходять чаклуни, що мимохідь вирішують усі проблеми людського буття, а на зміну гаданням астрологів, що скандально не збулися в минулому, приходять нові, ще більш багатообіцяючі прогнози. Так посилюється "шизоїдізація" постсоціалістичного суспільства, розхитується його психологічна стійкість, психічне здоров'я. Значну роль в цьому відіграють саме натуралістичні міфи.

В збуреній свідомості постсоціалістичного суспільства натуралістичний міф (як і міф архаїчного суспільства) виконує надзвичайно важливу функцію. Вона полягає в тому, що на різних поверхах, шарах і прошарках маргіналізованих субкультур сьогодення міф сприяє ілюзорному "олюдненню" світу, в якому людині жити незатишно, де вона почуває себе незахищеною і скривдженою. В натуралістичному міфі відбувається зорієнтована на вирішення цього завдання своєрідна світоглядна "агглютинація" різнорідних елементів духовної культури - фрагментів сучасної наукової картини світу, наукової фантастики, соціальних сподівань, різних формоутворень релігійного світогляду, що функціонують за межами віровчень традиційної релігії тощо. Натуралістичний міф сьогодні функціонує також на різних рівнях суспільної свідомості: якщо раніше він апелював переважно до буденної свідомості, то зараз ми спостерігаємо його нову теоритизацію. Значно розширюється також та "соціальна ніша", в якій він існує. Якщо в 50-80-х роках нашого століття натуралістичний міф існував і відтворювався у трьох сферах - в науці, у сфері популяризації знань і в сфері власне мистецтва й не існував як автономне формоутворення масової свідомості, то на межі 80-90-х років ситуація докорінно змінилася. В наш час, за умов "дикої", нецивілізованої комерціалізації, міф набув автономного життя, почав активно використовувати у свій зміст і науку, і мистецтво, і засоби масової інформації. Автономне існування міфу в світоглядній свідомості суспільства, його здатність до взаємодії з різними світоглядними формоутвореннями перетворює його на помітний чинник нової свідомості постсоціалістичного суспільства.

На трансформацію натуралістичного міфу в постсоціалістичному суспільстві докорінним чином вплинули ще дві фундаментальні обставини. По-перше, діалектичний матеріалізм як напрямок в філософії, що був пов'язаний з конкретними соціальними інституціями (авторитет яких не був беззаперечним), втратив роль монопольного засобу формування масової світоглядної свідомості суспільства. Натуралістичний міф набув можливість відтворюватися вже на засадах інших філософських систем. Це зумовило втрату ним офіційно-оптимістичного забарвлення, набуття апокаліптичних мотивів, підсилюваних побоюванням людини сьогодення за своє майбуття. По-друге, в постсоціалістичному суспільстві докорінно змінився статус релігії і як

соціального інституту, і як світогляду. Вона почала розглядатися не як якесь "залишкове явище", не як "пережиток", а як повноправний чинник тієї екології культури, що визначає зріле, демократичне, толерантне суспільство. А ця обставина, в свою чергу, не могла не вплинути на світоглядну свідомість суспільства в цілому, а також на процеси, "механізми" відтворення і трансляції натуралістичних міфів.

Важливою особливістю сучасної релігійної свідомості, яка помітно впливає на поширення буття натуралістичного міфу сьогодення, є її розмитість, нечіткість, "навантаженість" фрагментами світоглядних форм різної природи.

В наш час масовим явищем став віруючий, який не бере участі в культових діях, вважаючи їх взагалі зайвими, вдається до вільного тлумачення "священних книг" своєї релігії. В пошуках Бога він виходить за межі християнства, прагне до таких міжконфесійних і світоглядних синтезів, можливість яких заперечується офіційною богословською думкою. Такий віруючий з великою зацікавленістю пізнає "священні книги" не своїх релігій, звертається подеколи до астрологів, чаклунів, гадалок, із цікавістю вислуховує міркування "контактерів", навіть "відчуває" на собі якийсь ворожий вплив інопланетян або ж випромінювань "психогенераторів".

Означені тут суперечливі явища свідчать про складність тих процесів, які відбуваються у свідомості нового віруючого і впливають на відтворення натуралістичних міфів. За всім цим "світоглядним різнобарв'ям" проглядається беззаперечний факт - можливість функціонування не тільки власне в релігійній й в позарелігійній свідомості різних типів уявлень про надприродне. Чуттєво-надчуттєвий тип цих уявлень нині існує поруч з демонічним й теїстичним. Саме такий світоглядний стан в суспільстві безпосередньо впливає і на відтворення натуралістичних міфів. Взаємодія структур останніх з різними типами уявлень про надприродне продукує досить строкаті світоглядні концепції: містичні, де переважає чуттєво-надчуттєвий тип надприродного; містико-релігійні, де переважає теїстичний тип. Однак слід зауважити, що між ними немає якоїсь непрохідної межі. Вони взаємодіють, переплітаються, що, в свою чергу, є спонукальною силою розвитку натуралістичних концепцій. Крім того, взаємодія з уявленнями про надприродне докорінно змінює і часову орієнтацію натуралістичного міфу. Якщо в попередні часи він був орієнтований на майбутнє, то сьогодні він парадоксальним чином поєднує цю орієнтацію з презентизмом в процедурах "ретропояснень" різних феноменів, що знаходяться в центрі сучасних міфологічних побудов.

Натуралістичний міф сьогодні демонструє зв'язок з певною культурною традицією. Він насамперед спирається на споріднені елементи культури минулих епох. Але робить він це в "полегшеній", обмеженій формі і тим самим сприяє реінтерпретації в прийнятній для нашого сучасника формі концепцій,

ідей, уявлень, що були витіснені на периферію культури і зберігалися там в латентному стані. Взаємодія сучасного натуралістичного міфу з "вторинними" світоглядними формоутвореннями міфологічної природи має несподівані наслідки. З одного боку, своєрідне "друге дихання" набувають концепції, які, здавалося б, були подолані остаточно, а з другого - неухильно розширюється ареал культурного буття самого натуралістичного міфу.

Ця тенденція досить рельєфно позначилася на феномені спіритизму. Архаїчне "столовертіння" і "духобачення" набуло в постсоціалістичному суспільстві справжнього "ренесансу". Але на сьогодні тези спіритизму, що були сформульовані ще в XIX столітті, обґрунтовуються посиланнями на "енерго-інформаційне поле", асимілюють до свого складу, з одного боку, позанаукові уявлення про "життя після життя", спостереження "полтергейстрів" тощо. З другого ж боку, спіритизм, модернізований за допомогою натуралістичного міфу, сприяє відродженню дохристиянських, язичницьких уявлень про духів, домових тощо.

Натуралістичний міф сьогодення істотно впливає і на відтворення такого більш архаїчного, ніж спіритизм, елементу культури як астрологія, що має тисячолітню і суперечливу історію розвитку. Астрологія, яка виникла в I тисячолітті до н.е. в Стародавньому Вавилоні, органічно влилася у вавілонсько-ассірійську культуру. В специфічній формі вона відобразила нестабільність, катастрофізм історичного, соціально-політичного розвитку Дворіччя, невпевненість у майбутньому не тільки окремої людини, але й соціальних верств і спільнот. Органічно "демократизована" астрологія пізніше вписалася в культуру античного суспільства часів занепаду. Пожвавлення астрологічних уявлень відбувається на межі середньовіччя, Нового часу. Саме у культурі Відродження гороскоп стає помітним і значимим елементом. Під могутнім впливом ідей європейського Просвітництва астрологія майже зникає з обрію культури Нового часу, хоч це зникнення було тимчасовим.

Катастрофізм соціально-історичного розвитку XX століття сприяв відродженню астрології. І це не тільки в західному, а й з певним запізненням у радянському і постсоціалістичному суспільстві. Ще в 70-ті роки гороскопи існували тут на периферії культури, їх розмножували на друкованих машинах. І були вони дивиною. За часів перебудови вони впевнено утвердилися на шпальтах газет, заповнили часописи. Астрологічні прогнози з цього часу почали займати дедалі більший телевізійних час. Поступово сфера астрологічних прогнозів розширилася. З питань регулювання особистого життя вони поступово переключилися на рекомендації у сфері бізнесу, політики. Власними астрологами обзавелися численні представники постсоціалістичної криміналізованої "еліти". Але сьогодні не тільки вони, а все більше коло знедолених сучасників шукає відповіді на болючі питання власного буття не в земних джерелах, а під впливом пропаганди їх засобами мас-медіа з надією

також звертається до волі зірок.

Натуралістичний міф знаходиться в діалектичному зв'язку з окультизмом - складною і змінною системою, яка включає в себе відмінні за змістом культурні, релігійні, філософські уявлення різних часів і народів про існування надприродних сил, про живий Всесвіт, можливість досягнення бажаних змін в природному, а особливо в соціальному світі за допомогою "таємних", езотеричних знань, формул, обрядів. Саме езотеризм окультної традиції сприяє її взаємодії з міфом, що набув за рахунок "освоєння" минулого нового часового виміру. В окультизмі натуралістичний міф знаходить своє "ретропояснення", а сам окультизм - більш прийнятну для сучасника оболонку й аргументацію на свою користь.

Власне звідси випливає інтерес не тільки до репринтних і сучасних видань з астрології, але й "чорної" і "білої" магії, записок чаклунів, волхвів тощо. Одним із проявів "окультуреного окультизму" є також і віра в існування фатально-телеологічної закономірності, своєрідної динамічної характеристики, що визначає всі події в світі, віру в можливість пізнання цієї сили засобами мантики. Звідси - бум пророцтв, числової містики, відродження кабалістичних уявлень. Інтеграція натуралістичних міфів сучасності і "вторинних" світоглядних формоутворень минулого відбувається в контексті шаманського ("неошаманського") досвіду.

У збуреній свідомості постсоціалістичного суспільства актуалізуються важливі чинники й зовсім архаїчного міфу. Так, зокрема, на новому культурному грунті відтворюється модернове шаманство. Шаманський досвід, що, здавалося б, лишався лише елементом етнографічної екзотики, увійшов у підвалини езотеричної традиції, до якої апелює натуралістичний міф сьогодення. Езотерична традиція, створена духовидцями, осяйними, виходить з іншого, не емпіричного пізнання дійсності. Саме тому, що в масовій свідомості оцінки науки набувають негативного змісту, сподівання на її могутність дедалі більше не виправдовується. Езотеризм і шаманізм стають розповсюдженими феноменами постсоціалістичної свідомості. Про це свідчить, зокрема, сталий інтерес до праць Р.Баха, К.Кастансді, Дж.Хармера та ін.

На початку 90-х років надбанням загалу стала й вітчизняна система досвіду, яка є парадоксальним відлунням тих процесів, що відбувалися в "новій релігійній свідомості" на межі XIX-XX століть. Мова йде про "Розу Світу" Д.Андреєва. В загальному історичному культурному контексті цей витвір може бути порівняний хіба що з "Божественною комедією" Данте. Як і останній, Д.Андреєв відтворює яскраву концепцію світобудови. Але у "Данте XX сторіччя" ця концепція істотно відрізняється від попередніх світоглядних систем, які були вироблені в минулому. Вона порикає із всією екзотеричною традицією Новітнього часу. Віддзеркаливши поневіряння культури XX

сторіччя, концепція Д.Андреєва органічно поєднує в собі елементи актуального містичного досвіду. В ній можна помітити фрагменти інтуїції містиків різних часів і народів, чималі знання історії світової культури, образи поезії й живопису, вплив музикальних творів, а також елементи наукової картини світу, зокрема уявлення про багатомірність простору, що формулювалися некласичною наукою. Не випадково, що в нашому сьогоднішньому суспільстві ця система знаходить послідовників, коло яких помітно розширюється.

Пропонуючи себе як контратезу дегуманізованій науці у сучасній культурі, діяльність шамана, мага і чаклуна (в даному випадку їх різниця не є істотною), виступає як різновид певної граничної практики, що парадоксальним чином задовольняє реальні соціальні потреби. Містифікована "уфологія", контакторські сюжети, екстрасенсорика (як і більш старовинні - астрологія, спіритизм, окультизм) є не що інше, як різновиди парадоксальної практики, її хибне віддзеркалення.

Але, попри всі закиди на адресу сучасної містики взагалі і натуралістичного міфотворення зокрема, слід мати на увазі, що вони не є тільки заповнювачами "екзистенціонального вакууму", що утворився в нашому суспільстві наприкінці XX сторіччя. "Контакторські" побудови, актуалізація містичного досвіду минулих епох в сьогоденні створюють враження у масовій свідомості про те, що відкриваються нові обрії, що якась надлюдська, надприродна, надсвітова реальність стукає у свідомість людей, намагається прилучити людство до такого типу розвитку, де людину розумну наслідує людина духовна, а не мертві, ворожі механізми, або "людина виробляюча" і "людина споживаюча". Натуралістичний міф, таким чином, дає надію нашому сучаснику і тим самим вабить до себе бентежні душі.

Поширення натуралістичних міфів в масовій свідомості постсоціалістичного суспільства, як і спіритичних, астрологічних, окультно-магічних, неошаманських уявлень, викликають суперечливі оцінки збоку традиційних конфесій. Всі ці явища, як правило, зазнають беззастережного засудження ними. Вони розглядаються як прояв демонічного світу, ознаки майбутнього приходу Антихриста, якому передують нібито намагання утворити "єдину всесвітню церкву". Водночас з боку мирян ми бачимо зацікавленість і навіть стійке захоплення східними релігіями, натуралістичними міфами, численні спроби поєднати ідеї традиційно-доктринальних релігій з концепціями позарелігійного змісту. Всі ці оцінки сучасного "вторинного" міфотворення впливають на актуальний стан масової свідомості, підвищують "онтологічний статус" цих світоглядних формоутворень в очах сучасників. Відтак, вони істотно впливають на трансформацію містичних, містико-релігійних концепцій в релігійно-містичні. І що характерно, чим категоричніші оцінки "вторинного" міфотворення з боку релігійних чинників, тим більшого прискорення набуває означений процес.

Натуралістичний міф стає помітним феноменом масової свідомості. Певним підтвердженням цього можуть бути результати конкретно-соціологічних досліджень, проведених серед молоді, які засвідчують, що віра в можливість екстрасенсів, існування телепатії та "літаючих тарілок" має тенденцію тут до зростання, так само як і віра в якісь безособові сили Всесвіту. При цьому якщо в найбільш розвинуті натуралістичні міфи вірить близько половини опитаних, то впевненість в існування динамічної характеристики наближається до двох третин. Дослідження засвідчило також певне зростання серед респондентів тих, хто вірить в "життя після життя". В подібному ж напрямку змінюється й ставлення до астрології і не в останню чергу під впливом "астрологічного буму" в засобах масової інформації. Впевненість в існуванні полтергейстів дещо зменшилася. В цьому проявився нетривкий характер цих повідомлень в тих же засобах масової інформації. Віра в існування телекінезу помітних змін не зазнала: серед опитаних майже вдвоє більше не вірить в його існування, ніж тих, хто вірить. Оживилися найбільш архаїчні вірування в "наврочення", "зіпсування" тощо.

Що стосується віри в різні біблійні чудеса й існування чорта, то тут спостерігається дещо специфічна картина, на якій позначилася помітна глибина секуляризації нашого суспільства: це питання не сприймається молодими респондентами досить серйозно.

Поглиблений філософсько-світоглядний аналіз натуралістичного міфотворення є актуальною міждисциплінарною проблемою, яка потребує для свого розв'язання ще значних зусиль філософів, релігієзнавців, соціологів, психологів, правознавців, фахівців інших галузей знань. Від її успішного вирішення значною мірою залежить духовний клімат нашого суспільства, стан його свідомості.

Контрольні завдання і запитання

1. Розкрийте джерела вільнодумства і охарактеризуйте основні його форми.
2. В чому особливість вільнодумства різних етапів духовної історії людства і хто їх репрезентував?
3. Назвіть основні напрями сучасного вільнодумства й дайте коротку характеристику їх.
4. В чому сутність атеїзму як духовного феномену?
5. Що таке секуляризація і чим вона спричинена?
6. Які натуралістичні міфи поширилися і під впливом чого в останнє півстоліття?

Тематика рефератів

1. Природа і різновиди вільнодумства.
2. Атеїзм як форма духовності.
3. Секуляризація як закономірність духовного розвитку.
4. Вільнодумство в історії української духовності.
5. Натуралістична міфотворчість як біляpелігійна свідомість.

Рекомендована література

1. Григоренко А.Ю. Сон разума рождает чудовища. - М., 1986.
2. Кичанова И. Пути и перепутья буржуазного атеизма. - М, 1986.
3. Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання. - К., 1984.
4. Любак Анри. Драма атеистического гуманизма. - Милан-Москва. - 1997.
5. От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. - М., 1969.
6. Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. - М., 1986.
7. Тажуризина З. Идеи свободомыслия в истории культуры. - М., 1987.
8. Черній А.М. Онтологія духовності. - К., 1996.

ТЕМА XXX РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

1. Етноконфесійна ситуація в Україні. Міжцерковні та внутрішньо-конфесійні відносини

Хоча переважна більшість віруючих в нашій країні вважають себе православними, Україна історично сформувалася як країна багатоконфесійна. Згідно з дослідженнями, здійсненими у другій половині 90-х рр., 6-7 % опитаних дорослих вважають себе греко-католиками (у Галичині вони становлять від 59 до 70 %% опитаних у віці старше 16 років); 0,58-0,79 %% опитаних належать до визнавців ісламу. Відповідно до церковної статистики 875 тисяч вірних налічує Римо-католицька церква (щоправда, соціологічні дослідження дають помітно менший показник - 400-500 тис). Приблизно в 500 тисяч можна оцінити загальну кількість протестантів в Україні. Теоретично таку ж чисельність має іудейська громада, бо ж єврейського населення в Україні приблизно 0,5 мільйону. Але такий спосіб підрахунку, коли до визнавців іудаїзму зараховуються всі євреї (а саме таку модель використовують дуже часто різні міжнародні організації'), не є вповні коректним. Єврейське населення України є досить зсекуляризованим і ми можемо радше говорити про його історичний зв'язок з іудаїзмом та зв'язок за походженням, ніж про те, що більшість українських євреїв є ортодоксальними визнавцями іудейської релігії. Проте реальність відродження цієї релігії серед євреїв колишнього СРСР лишається для них скоріше засобом етнічної ідентифікації, ніж релігійною реальністю.

Майже половина релігійних громад зосереджена в семи західних областях країни. На 10 тис. населення у цьому регіоні припадає 9,6 громад, що значно більше, ніж у південно-східних областях, де цей показник - 2,9. Такий стан реально відбиває названі відмінності у релігійній культурі регіонів, які існували в Україні й до того часу, коли політика щодо церкви на західних землях і у Великій Україні стала принципово відмінною.

Однак для осягнення етноконфесійної ситуації в Україні кінця XX ст. особливе значення має розгляд конфігурації й структури православ'я України. За різними дослідженнями від 55 до 65 %% опитаних віком понад 16 років у нас вважають себе православними. Що стосується юрисдикційної належності православних, то соціологічні дослідження демонструють тут такий розкид результатів, який змушує поставити на порядок денний питання про вірогідність цих досліджень. За офіційною статистикою статутів релігійних організацій, зареєстрованих у відповідності з чинним законодавством про свободу совісті, біля 71 % православних парафій належать Українській православній церкві в єдності з Московським патріархатом (УПЦ), 21 % - Українській православній

церкві Київський патріархат (УПЦ КП), 8 % - Українській Автокефальній православній церкві (УАПЦ).

Але опитування, в тому числі й ті, що здійснюються систематично, не завжди підтверджують сталість такого розподілу. Так, згідно з даними Соціс Гелапп під час одного опитування про свою належність до УПЦ КП заявило 22,4% респондентів, до УПЦ - 17% і до УАПЦ - 0,58%. Під час іншого опитування про належність до УПЦ заявили 43,3 % респондентів, до УПЦ КП - 6,6 %, до УАПЦ - 2,8 %.

Чим пояснюється така принциповість? Виявляється, що саме згадка про належність УПЦ до Московського патріархату здатна кардинально змінити налаштування респондентів. Адже більшість з них є номінальними християнами (що з очевидністю випливає з їхньої вкрай послідовної релігійної поведінки). Декларація власної православності є для них актом етнічної, культурної і навіть політичної ідентичності, а не усвідомленим релігійним вибором.

Характерно, що в Криму ситуація дзеркально протилежна: згадка про Московський патріархат істотно додає УПЦ голосів респондентів. Так, за даними дослідження центру "Демократичні ініціативи" понад 35 % опитаних мешканців Сімферополя заявили про свою належність до Російської православної церкви, парафій якої в центрі Кримської Автономії взагалі не було. В свою чергу 34,3 % киян заявили про свою належність до УПЦ КП і тільки 4 % - до УПЦ, хоч остання й має в Києві в півтора рази більше громад, ніж Київський патріархат.

Те, що для більшості проголошення належності до православ'я є етнополітично й культурно обгрунтованим кроком, свідчить виокремлення соціологами чималого прошарку просто православних. Так, за деякими опитуваннями питома вага осіб, які вважають себе православними, але не можуть визначитися з належністю до конкретної інституції, сягає 15-16 %%. Це, безумовно, водночас і маніфестація власної самототожності, і вияв недорозвинутості власної ідентичності, нездатності виокремитися з "православного суперетносу", і визнання номінальності своєї православності (бо бути православним поза тілом Церкви неможливо), і реакція на міжправославний конфлікт в Україні.

Міжправославний конфлікт в Україні є більш-менш адекватним віддзеркаленням суспільно-політичного контексту, культурних відмінностей, зіткненням різних рівнів національного самоусвідомлення, різних типів історичної пам'яті і поглядів на майбутнє України. Міжправославний конфлікт в Україні є водночас віддзеркаленням і тих складнощів, які наявні в російсько-українських та українсько-російських відносинах, а також не меншою мірою - нинішнього етапу кризи в повноті православ'я, де етнічний принцип створення автокефалій домінує над помісним, найбільш адекватним суті православ'я і - ширше - християнства принципом.

Таким чином, оздоровлення ситуації навколо православ'я в Україні здатне відбуватися принаймні у двох напрямках. Перший - це розвиток, внаслідок якого православ'я в Україні стає дедалі більш органічним національному, культурному (в широкому сенсі) контекстові. Другий - це повсюдне утвердження православ'ям сутнісного ядра власного розуміння церкви. Для православного розуміння жодна помісна Церква не може бути вищою за іншу; взаємини між Церквами не можуть будуватися на принципі васалітету-сюзеренітету, а першочестя є не чим іншим, як першістю серед рівних, першістю відповідальності й любові. При цьому утвердження самостійності церкви не означає самодостойності в управлінні, ні в якому разі не означає самостійності у віровченні, яке є одне й те ж саме. Зберігається воно Вселенською Церквою.

Іншим вузлом протистояння, який виник в Україні на релігійному грунті у другій половині 80-х рр., є православно-греко-католицький конфлікт. Цей конфлікт, який також має глибоке історичне коріння, був переведений у надзвичайно гостру фазу розгромом в повоєнні роки Греко-Католицької церкви сталінським режимом і спробою розчинити греко-католицький анклав у тілі Російської православної церкви. Очевидно, що православні галичани (регіону, де зосереджено понад 90 % всіх громад УГКЦ) довго не могли визнати реальності виходу з катакомб греко-католиків, які понад 40 років діяли в підпіллі. УГКЦ від часу своєї легалізації (листопад 1989 р.) відновила свої структури і з багатьох показників вийшла на довоєнний рівень. Вона має в 2000 році вже 3240 громад (16% всіх релігійних громад країни), 78 монастирів, 12 духовних навчальних закладів. Водночас після виходу з підпілля греко-католикам не завжди вдавалося уникнути тріумфалізму і головне - визнати зі свого боку іншу реальність, а саме те, що в Галичині, яка до Другої світової війни була практично суцільно греко-католицькою, сформувалася потужна й чисельна православна громада. Православні і греко-католики претендували на одні й ті ж самі храми; греко-католики вимагали офіційної реабілітації своєї церкви. Спалах конфлікту відбувся в умовах надзвичайно гострої політичної боротьби і послаблення владної вертикалі, що не дозволило локалізувати конфлікт. Вже на ранній стадії розвитку цього конфлікту не вдалося застосувати практично жоден з ефективних підходів до урегулювання міжконфесійних і міжетнічних конфліктів: відмова від опертя виключно на інститут більшості, відмова від досягнення у стислий термін етнічної (конфесійної") ідентичності, необхідність безумовної деполітизації конфлікту, запровадження обопільного права вето для сторін. Найбільш гостра фаза православно-греко-католицького конфлікту вже залишилося позаду, але навіть на початку 2000 р. приблизно 300 населених пунктів Галичини й Закарпаття були охоплені більш-менш серйозними протистояннями між суб'єктами конфлікту. Але це практично втричі менше, ніж на початок 90-х рр. Однак для врегулювання конфлікту необхідне вже не лише задоволення майнових претензій сторін, налагодження ефективного механізму взаємодії між

ієрархіями конфліктуючих сторін, сприятлива міжнародна ситуація, а й зміни у свідомості. Соціально-психологічний аналіз конфліктів на території колишнього СРСР свідчить про необхідність пройти шлях нагнітання атмосфери від вертикальних дуелей до відкритого зіткнення у зворотньому напрямку як передумову зняття конфліктної ситуації на рівні групи і окремої особистості. А це, зрозуміло, досить складний шлях.

Не безпроблемним є також відтворення на території України інституцій Римо-католицької церкви (РКЦ). Впродовж останнього десятиліття ця Церква збільшила кількість своїх громад в Україні вдесятеро (збільшення загалом всіх релігійних громад в Україні за цей період склало 3,2 рази).

Православні часто витлумачують таке стрімке поширення як "експансію", аргументуючи це тим, що майже 70% римсько-католицьких священнослужителів в Україні - іноземні громадяни. Римо-католики, однак, заперечують те, що їхні структури переважають реальні потреби своїх вірних, а відтак скеровані на прозелітизм. Вони зазначають, що навіть на тих землях, які входили до складу Російської імперії, їм належало більше культових споруд, аніж зараз в Україні, включно з Галичиною, Закарпаттям, Волинню й західним Поділлям.

Водночас римо-католицькі громади мають відчутне етноконфесійне забарвлення: більшість їх зосереджено в областях, де мешкає дві третини польського населення України, приблизно десята частина - на Закарпатті, де католицизм латинського обряду сповідує частина угорців, а також словаки та німці. Досить складна історія українсько-польських взаємин та католицько-православних відносин обертається сьогоденними підозрами, які здатні розвіятися лише в процесі розвитку нормальних і зрештою міждержавних відносин між Україною та Польщею, а також прямих, а не опосередкованих відносин між РКЦ й УГКЦ, між РКЦ та Українськими православними церквами.

Протестантизм стає дедалі більш помітним елементом конфесійної картини України. Але попри часом дуже гострі виступи православних і греко-католицьких ієрархів навряд чи протестантизм здатний буде у найближчій перспективі змінити релігійну конфігурацію країни. Протестантські громадяни дійсно становлять чверть всіх релігійних громад України. Однак ці громади не є чисельними. Так, у найбільшій протестантській спільноті - Всеукраїнському союзі об'єднань Євангельських Християн-Баптистів кожна громада на початок 2000 р. об'єднувала в середньому 65-67 членів. Лише 100 членів об'єднує в середньому одна громада Української уніонної конференції Церкви Адвентистів сьомого дня. Протестантські громади розвиваються доволі динамічно, але цей динамізм часом перебільшується. Масового потягу до протестантських громад, "протестантського буму", як, наприклад, в Латинській Америці, де впродовж десятиліття протестантські громади збільшилися на десятки мільйонів осіб, в Україні немає. Кількість протестантських громад зростала у нас протягом останніх десяти років у 2,4 рази, а православних - у 2,5 рази. Разом з тим в

протестантському середовищі дедалі активнішими стають "нові протестанти", тобто протестантські спільноти, які не пов'язані з євангельським рухом, що виник на півдні України в другій половині XIX ст., а також історично не пов'язані із протестантськими течіями Західної України, що з'явилися там у першій чверті XX ст. Найбільш помітним явищем з-поміж таких спільнот стали харизматичні громади (понад 50 тис. вірних). Практикуючи більш емоційні і менш стереотипізовані, менш ритористичні обрядові дійства, ніж традиційні для України протестанти, вони успішно конкурують з ними, особливо щодо впливу на молодь.

Водночас традиційні для України протестантські спільноти не вичерпали своєї здатності подальшого висхідного поступу. Вони продемонстрували вже власну здатність успішно розв'язувати чисельні внутрішні проблеми і зараз відпрацьовують нову для вітчизняного протестантизму модель релігійної громади, яка б поєднала традиційну високу дисципліну, релігійну домінанту в свідомості членів, закритість щодо секулярних впливів із високою соціальною активністю, відкритістю до суспільства, посиленням впливу на його життя.

Власне етноконфесійні спільноти в Україні, тобто громади, де етнічні та конфесійні рамки повністю співпадають, не є надто чисельними. Це - іудейські громади (близько 100), реформати-угорці Закарпаття (понад 90), німці-лютерани (близько ЗО), вірмени-вірні Апостольської і Католицької вірменських церков (15), а також протестантські громади шведів, корейців тощо. До таких спільнот слід віднести й мусульманські громади кримських татар (понад 200), а також караїмів та кримчаків, які є дуже специфічними і самобутніми етноконфесійними лінгвістичними групами.

Питома вага новітніх релігійних рухів орієнталістського, сцієнтистського, неязичницького, теософського, психотерапевтичного та інших напрямів, чиї статути зареєстровано відповідно з чинним законодавством, не дає уявлення про рівень присутності цих течій у релігійному просторі України. Причини їхнього розвитку є такими ж, як і в інших країнах Центрально-Східної Європи і навіть ширше - як в більшості країн, чия культура сформувалася у лоні іудео-християнської цивілізації.

Водночас очевидно, що етноконфесійна структура українського суспільства і на початку XXI століття зберігатиме традиційну конфігурацію, де динамічний розвиток протестантських спільнот і нових релігійних рухів становитиме виклик для постійного оновлення конфесій, які складають ядро цієї структури - Православ'я та Греко-католицизму.

2. Становлення національних церков як складова національного відродження

Національне відродження не лише стимулювало активізацію релігійної діяльності різноманітних конфесій на українському ґрунті, а й поставило питання про національну релігію українців. Актуалізація цього питання зумовлена рядом факторів. Політика гомогенізації українського народу щодо тих чи інших національно-релігійних ідей, яку проводять нині деякі представники творчої інтелігенції, спрямована на формування уявлення про християнство (в тій чи іншій його конфесійній визначеності) як про єдиного носія національної самобутності та національних традицій. Саме тому робиться спроба національне орієнтованих сил в Україні використати релігію як засіб відродження українського етносу. При сприянні певних конфесій, оголошених національними, вони прагнуть здолати фактори, які протягом століть слугували денаціоналізації українців. Проблема національної релігії постала ще й тому, що відродити українську культуру можна лише за умови включення до неї всіх складових духовності етносу, в тому числі й тих, котрі тривалий час розглядалися як щось акультурне, чуже для нього.

Розбудова Української державності тісно пов'язана з реалізацією ідеї розбудови Української національної церкви. Оскільки і в сучасному світі релігія має надто вагоме значення, то ні політичні чи економічні, ні духовні чи культурологічні проблеми не можна вирішити позитивно й цивілізовано без її участі. Етноконфесійна специфіка релігії надає цим процесам особливого духовно-емоційного забарвлення, збагачуючи їх своїм колосальним історичним досвідом.

Кожна національна держава з необхідністю в контексті своїх життєвих і стратегічних інтересів формує та реалізує геоконфесійні інтереси нації як особливу зацікавленість до міжнародних відносин у сфері релігійно-церковного устрою. Така позиція держав, окрім духовно-морального та соціально-культурного аспектів, зумовлюється також їхньою турботою про національну безпеку в новітню епоху духовно-інтелектуальних експансій.

Характерним для України є те, що практично завжди релігійні центри, під юрисдикцією яких перебували її церкви, розміщувалися за її межами. Певна річ, що політичні наслідки залежностей від них неоднакові, як і їхні впливи в цілому на поступ української нації також неоднозначні. Особливість організаційної структури православ'я при підпорядкуванні національних церков одна одній з необхідністю тягне за собою політичну залежність нації або зумовлюється такою. Зазначимо, однак, те, що в певні історичні періоди підпорядкування національних церков України незалежним міжнародним релігійним центрам відіграло значну позитивну роль у збереженні українського етносу, у формуванні його самосвідомості та державницького менталітету.

Характерно, що політика колоніальних режимів і пануючих при них церковних структур щодо церков України, котрі боролися за її державність чи, принаймні, якоюсь мірою сприяли виживанню й розвою нації, була майже ідентичною як за монархічних часів, так і за комуністичного режиму. Це й не дивно, адже самостійні національні церковні інститути може мати лише незалежна держава. Ступінь розвитку їх є також ознакою цивілізованості нації та її держави, оскільки релігійні інститути є дійовим засобом входження нації у світове співтовариство й можуть відігравати значну роль у справі мирного порозуміння між народами, що, звичайно, неприйнятне для колоніальних і тоталітарних режимів та вірнопідданих їм пануючих церков.

Напрошується питання: чи не краще, щоб національні церкви були під юрисдикцією незалежних міжнародних релігійних центрів? Справді, в сучасному цивілізованому світі це несе певні вигоди й убезпеченість від сваволі деяких національних урядів. Так, коли в СРСР і Східній Європі під натиском комуністичних режимів настала загроза Церквам взагалі, тоді розміщення керівних центрів деяких з них за рубежами цих країн (наприклад, у Римі - в католиків і греко-католиків) відіграло позитивну роль у збереженні в нас самих церков і, що немалозначно, їхнього морального, канонічного й політичного образу. Вони не мають тих гріхів зради свого народу, які ще довго буде замолювати Російська православна церква (РПЦ) і частина духівництва УПЦ, яка перебуває під юрисдикцією Московського патріархату.

РПЦ за радянських часів стала, до певної міри, вже не церковною структурою в первинному розумінні цього поняття, а скоріше політизованою інституцією. Такий стан зумовлено, значною мірою, її власною імперською суттю та структурою. Зовнішні умови існування РПЦ, коли вона століттями після петровських реформ не мала канонічне довершеної ієрархії, а десятиліттями управлялася спорадичними імпульсами окремих світських і церковних діячів, не маючи навіть синоду, сприяли цій трансформації. У наш час політичні сили одіозного комуністичного стану змикаються з ортодоксальним обскурантизмом релігійних діячів Російського православ'я не лише проти демократії в Росії, а й проти будь-якого народу, котрий не скорився й не хоче стати "під високу руку Москви".

Парадокс і хрест Росії в тому, що вона, з огляду на свою історію та й на сучасну державну структуру іншої політики, ніж імперської, проводити не може. Адже й нинішня Російська Федерація суть імперія, іманентною потребою котрої з необхідністю є політика шовіністична й імперська. Україні потрібно звикати до цього і відповідно вести свою політику з стратегією максимально можливої інтеграції у світове співтовариство і щонайперше в Європу. Особливу роль у цьому мають відіграти якраз українські церкви, включаючи Помісну православну й греко-католицьку, а також протестантські, які в своїй цілісності мають чітко підкреслювати свою духовну відмежованість від Росії.

Відомо, що укорінення у свідомості нації "духу капіталізму" певною мірою залежить від засвоєння нею саме "протестантської етики". Україна в цій значущій справі має неабиякі традиції, оскільки "євангельські пробудження" в Російській імперії сталися саме на українській землі, де вони знайшли надзвичайно сприятливий грунт.[1] Думається, що протестантизм з його толерантністю й відомим внеском у розвиток загальнодемократичних основ соціуму міг би і в наш час разом з Українським православ'ям помітно сприяти подоланню тоталітаристських стереотипів у свідомості української нації. Етнічне підґрунтя для цього є.

Певний демократизм здавна був притаманний духові Української церкви, що так добре відзначив у своїх працях М.Грушевський: "Народне українське життє не прийняло ортодоксії й зісталось на завсігди при певній духовній і релігійній свободі - широкім погляді на віру і мораль"."

Підпорядкування в 1686 році Української церкви Московському патріархатові - це підпорядкування під найбільш згубних із всіх відомих юрисдикцій. Прадавній цезаропапизм РПЦ давав можливість світській владі (як царській, так і радянській) впливати на народи подвійно й тотально: "знизу" - безпосередньо на віруючих і нижчий клір, а "зверху" - на священноначаліє й усю ієрархію.

Відтак, виокремлення УПЦ й ослаблення РПЦ творить велике благо для України. Надто міцно засів імперський дух в усіх структурах Російської церкви і надто глибоко вросло в неї коріння шовінізму. Після обезглавлення її Петром І та приручення Катериною II ця Церква більше ніколи не мала окремого голосу, а була лише знаряддям (не без свого інтересу) у нечестивих руках політиків. Усе заступило, як влучно визначив це професор О.Пріцак, "парадоксальне сполучення політично-релігійних ідеалів".

У важливості й значимості етноконфесійних чинників у грядущу епоху духовно-інтелектуальних експансій націй і держав, які йдуть на зміну військово-політичній агресії та економічній експансії минулого й сучасності, не мають сумніву ні вчені, ні політики. Саме тому слід глибше усвідомити наслідки своєї діяльності в цьому аспекті і всьому кліру, а особливо тим, хто перебуває в Церквах іноземної юрисдикції.

Звернення етносів до релігійних вірувань на теренах колишніх соціалістичних країн є цілком природним. Релігія постає як невід'ємний чинник розвитку їхніх націй. Етноконфесійна специфіка релігії, що формується взаємодією її з етнічними чинниками, стимулюється з необхідною потребою нації у власній церкві. Проте це аж ніяк не означає поступу до якоїсь

' История Евангельских христиан-баптистов в СССР. - М., 1980. - С. 52-72, 297-301, 402-403,416-418,482-496.

[2] Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. - Львів, 1925. - С 8.

національної автаркії. Етноконфесійна специфіка релігії суттєво допомагає саме усвідомленню нацією своєї самоцінності й самодостатності.

Реальний поступ соціуму відбувається в етнічних формах. Це повною мірою стосується й новітньої історії - історії нового етапу формування та розвитку національних держав. Релігійні ідеї, навіть маючи метаетнічний характер, реалізуються не інакше як в етнічній формі, адже носії релігійності з необхідністю належать до певного етносу. Свідченням цього є те, що й церковно-релігійна діяльність ніколи не обмежувалася лише культовою, місіонерською чи просвітницькою діяльністю. Вона завжди мала свої інтереси й широку програму національного устрою. З розбудовою Української держави стали реалізовуватися такі програми Української греко-католицької церкви (УГКЦ) й Української автокефальної православної церкви (УАПЦ), які довгі десятиліття піддавалися репресіям з боку радянського режиму. Вирізняються також активним пошуком своєї етноконфесійної ніші в Україні й протестантські віросповідання, зокрема церкви Євангельських християн-баптистів (ЄХБ), Адвентистів сьомого дня (АСД), Християн віри євангельської (ХВЄ) та ін.

Ґрунтуючись на тому, що насильницьке викорінення релігії було неприродним і антигуманним і значною мірою призвело до порушення структури українського етносу, наша нація, розбудовуючи свою державність, яка тільки й може забезпечити їй незалежність і благополуччя, з необхідністю має возвести і всі інші свої атрибути. Не останнє місце серед них мають зайняти національні помісні церкви.

Національною церквою є Церква будь-якої конфесії, яка функціонує в певний історичний період і, опираючись на свою традицію та набувши етноконфесійної специфіки, сприяє поступові етнокультури, самосвідомості й державницького менталітету визначеної нації, користується національною мовою як богослужбовою та має значний рівень поширення серед населення певної країни чи території.

Формування й функціонування національних церков у наш час не має нічого спільного з конфесійно-церковною автаркією чи релігійним шовінізмом, на чому подеколи спекулюють церковні й світські політикани. Часи "єдино справедливої віри", очевидно, навіки канули в лету, а поліконфесійність держав та націй є об'єктивною реальністю, якій, до речі, можна знайти навіть догматичне та канонічне обґрунтування.[1] **Національна** зовсім не означає єдина для всієї нації і, звичайно, не є аналогом національно-державної релігії, хоча друга, природно, може формувати національну церкву. Проте не слід ототожнювали поняття **національна Церква і Церква (чи конфесія) національної зорієнтованості.** Нація в один і той же час може мати будь-яку

[1] Див.: Дії 2:4; Коринф. 14:6,9,14,19; Правила № 5, 6, 15, 16 1-го Вселенського собору; № 5, 17 IV-го Вселенського собору та ін.

іманентне необхідну їй кількість конфесій, котрі об'єктивно сприяють її збереженню та поступові, але не всі вони постають як національні церкви.

Зміцнення всіх атрибутів Української держави сприятиме формуванню громадянського суспільства, яке стане запорукою кончини тоталітаризму як симптому недобудованості нації. Аналіз тенденцій етноконфесійного розшарування в Україні засвідчує, що штучно затриманий і знівечений процес етноконфесійного розвитку в Україні, хоча й не безболісно, знаходить своє природне русло. Це є показовою ознакою того, що самостійна Українська держава має досить духовних сил, щоб найближчим часом стати на рівень цивілізованих країн світу.

Отже, національною в Україні постає не та Церква, яка використовує у своїй назві щось від корінного етносу, функціонує на його рідній землі чи має порівняно тривалу історію. Якщо Церква ігнорує в своїй діяльності національну мову, підпорядкована в ній зарубіжному центру, який нехтує наші національні інтереси, а то й працює проти української суверенності, то така Церква не є українською національною навіть за умови приналежності значної кількості її парафіян до українського етносу. Більше того, вона у своєму функціонуванні постає як Церква центру своєї юрисдикції. Нині в Україні до національних релігійних об'єднань можна віднести церкву Київського патріархату. Автокефальну православну, Українську греко-католицьку, а також рідновірські течії. Національну зорієнтованість виявляють в Україні церкви Євангельських християн-баптистів. Адвентистів сьомого дня, Християн віри євангельської, деякі інші. Складною є проблема буття на українських теренах нових релігійних течій. Проте й тут є певні зрушення. Так, Товариство свідомості Крішни стало на шлях використання у своїй богослужебній практиці української мови й українських мелодій, перекладу українською мовою своїх священних книг. Більше того, теологи Товариства прагнуть віднайти корені своєї традиції в глибокій історії України ще часів її трипільської культури тощо. Всілякими формами своєї благодійності, зокрема програмою "їжа заради життя", Товариство, в міру своїх можливостей, прагне допомогти молодій Українській державі вирішувати складні соціальні проблеми сьогодення.

Певній консолідації національних меншин в Україні, розвитку національної самосвідомості членів неавтохтонних етносів служать національні релігійні течії, зокрема німецької - лютеранська Церква, польської і чеської -католицька, грецької - греко-православна, єврейської - іудейська. Помітний вплив у житті деяких національних меншин має іслам. Це особливо стосується етносу-автохтона - кримських татар.

Поняття **національна Церква** не тотожне поняттю **державна Церква.** Якщо перша постає складовою духовно-культурного розвою нації, то друга - складовою соціально-політичного процесу. Для цього їй не обов'язково мати чільну історію в контексті автохтонно-національного розвою. Якщо в одній

державі може бути кілька національних церков чи течій, то державною в країні водночас постає переважно одна церковна інституція. Україна через свою складну історію і поліконфесійність не може мати своєї державної церкви, хоча на це й претендують деякі церкви. Але якщо таке прагнення в цьому УПЦ Київського патріархату *певною мірою можна* ще виправдати (вона дійсно є національною церквою з глибокою традицією) і можна зрозуміти (тривала колоніальна залежність мінімізувала її захисні можливості в протистоянні з іншими релігійними течіями), то негласна підтримка з боку деяких державних інституцій різного рівня Православної церкви України московської юрисдикції явно не йде в руслі процесу суверенізації нашої країни.

Свого часу митрополит Андрей Шептицький застерігав, що роз'єднання українців за конфесійним принципом "доведе нарід до повної руїни, якщо представники українських церков не знайдуть способу поєднання". Проте релігійний фактор в Україні сам по собі ніколи не був етноутворюючим і етноінтегративним чинником, не відігравав ролі визначального засобу національного відродження. Пріоритет у цьому завжди належав національній ідеї. Оскільки Україна є поліконфесійною, то національної єдності тут можна досягти лише за умови дотримання принципу світоглядного й релігійного плюралізму. Християнські конфесії не мають прагнути до свого монопольного впливу на релігійно-духовне життя всіх українців, а наявні між ними відмінності переносити на національний грунт, якщо вони бажають служити національному відродженню України. Лише сходження до рівня національної ідеї як пріоритетного принципу гарантує підхід до конфесійної відмінності як до чогось перехідного чи неосновного в суспільному і релігійному процесі.

3. Релігійний чинник в контексті політичного життя України

В Україні початку 1990-х років своєрідний інституційний вакуум - недовершеність вибудови сильної й ефективної виконавчої вертикалі, неефективність законодавчої і судової влад, розпорошеність й конфліктність профспілкового руху, анемічність і непопулярність політичних партій, розчарованість особами, що різного часу обіймали позиції лідерів громадської думки, брак інтегральних структур і особистостей - висунув релігійні інституції в авангард соціально-політичного процесу. Суспільство потужно ініціює необхідність присутності церкви не лише (а в дечому - і не стільки) в історично притаманних їй відтінках, а й у тих сферах суспільного життя, де щодо її діяльності серед богословів ніколи не було цілком однозначної думки, але де

[1] Шептицький Андрей, митрополит. Як будувати Рідну Хату? // Українське відродження і національна церква. - К., 1990. - С.80.

Церква протягом століть вимушена була бути присутньою, іноді - навіть надто активно. Відтак Церква не лише повертається в суспільство, а й бере участь у формуванні й функціонуванні політичної системи, взагалі починає входити в соціальні структури.

Якщо, наприклад, у виборах до Верховної Ради УРСР 1990 р. релігійні організації брали участь на рівні окремих священнослужителів і спорадичної підтримки тих чи інших світських кандидатів, то на парламентських виборах 1994 р. Церкви виступали вже як самодостатній інституційний чинник. Хоча закон України "Про свободу совісті та релігійні організації"" прямо зазначає, що останні не надають політичним партіям фінансової підтримки, не висувають кандидатів до органів державної влади, не ведуть агітації або фінансування виборчих кампаній кандидатів до цих органів,[1] виборча кампанія відбулася при надзвичайній активності церкви.

Рішення священноначалія УПЦ навіть дозволити балотуватися в депутати своїм архієреям і клірикам було вмотивоване станом міжконфесійних взаємин в країні, який спонукає релігійні організації до обсадження своїми людьми "командних" позицій в суспільній структурі.

Українська православна церква Київського патріархату всебічно обґрунтувала виборчі переваги у спеціальному зверненні, яким закликала вірних віддати свої голоси "за справжніх патріотів". Цей заклик знайшов реалізацію в агітації за конкретних осіб - членів Верховної Ради дванадцятого скликання і членів Вищої церковної ради УПЦ КП О.Шевченка, В.Червонія та М.Поровського.

Хоча ієрархія УГКЦ беззастережно заборонила своїм священнослужителям давати згоду на висування своїх кандидатур до Верховної Ради, вона в рамках закону у "Посланні ієрархії Української Греко-католицької Церкви з нагоди дострокових виборів до Верховної Ради України 1994 року" оприлюднила своє бачення проблеми. Щонайперше, це заклик обов'язково взяти участь у виборах, "щоб не бракувало ні одного з наших голосів при виборі кандидатів". По-друге, застереження проти тих, "що намовляють нас голосувати за систему минулого, за повернення до тоталітаризму". По-третє, це застереження проти кандидатів крайніх радикал-націоналістичних поглядів і дій. По-четверте, це ті визначальні позиції, на які мають орієнтуватися вірні при обранні майбутніх депутатів: скерованість на якнайшвидше ухвалення нової конституції; прийняття комплексу законів, "в яких не може бути найменшого сумніву щодо суверенітету, незалежності та демократичного устрою України"; приватна власність; рішуче "ні" всякій нерозумній централізації, притаманній старій соціалістичній системі. По-п'яте, якщо в окрузі немає гідного кандидата,

' Див.: Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації"" // Про свободу совісті, релігії і переконань. - К., 1996. - С.5.

то це зумовлює неучасть у виборах.

Якщо до ієрархії історичних церков політичні блоки й окремі кандидати апелювали надзвичайно інтенсивно, то звернення до протестантських спільнот у пошуках електоральної бази відбувалося у значно менших масштабах. Обставини цього видаються цілком прозорими: члени протестантських церков розселені дисперсно і в жодному з виборчих округів не становлять більшості населення; загалом же їхня кількість порівняно невелика. Хоча якщо б вибори відбувалися за партійно-пропорційною системою, то протестанти з їхньою згуртованістю і церковною дисципліною цілком були б здатні допомогти одній з партій подолати парламентську планку. Передвиборчі скерування протестантів полягали у вияві довіри людям здорового глузду, чутливих до обстоювання прав людини взагалі і свободи совісті та рівності конфесій перед законом зокрема, таких, які не схильні до реставрації попереднього режиму і водночас до необмірковано-імпульсивних новацій.

Таким чином, парламентські вибори 1994 р. засвідчили ту поважну роль, яку здатна відігравати Церква у політичному житті країни і водночас ще більше загострили міжконфесійні взаємини і посилили політизацію церковного життя.

Після перемоги на президентських виборах 1994 р. Л.Кучми УПЦ КП вже не могла більше розраховувати на беззастережну підтримку політичного керівництва країни. Не випадково відразу ж після виборів група народних депутатів України ініціювала листа на захист Київського патріархату, намагаючись блокувати можливі недружні акції щодо нього з боку керівництва новообраної Верховної Ради України.

Але попри підтримку Л.Кучми на виборах Українською Православною Церквою, нова адміністрація уникала її демонстративної фаворитизації. Зберігаючи теплі взаємини з УПЦ (попри невиконання у повному обсязі передвиборних обіцянок), нова адміністрація воліла не надто їх афішувати, водночас демонструючи холодну стриманість щодо УПЦ КП. Міжправославні взаємини залишалися дуже поганими, хоча в державно-церковних відносинах після ліквідації сильного подразника, яким був для релігійних організацій країни "особливий статус" УПЦ КП в політиці адміністрації Л.Кравчука, настало незначне потепління.

Ситуація гранично загострилася після смерті 14 липня 1995 р патріарха Київського і всієї Руси-України Володимира (Романюка). Якщо абстрагуватися від інтересів окремих політиків і формувань, міжособистісних взаємин, спробувати навіть знехтувати ганебною поведінкою силових структур на Софіївському майдані та правовим боком проблеми, то 18 липня можна з деяким огрубленням, звичайно, розглядати як сутичку двох дискурсів у розвитку української перспективи. Для першого - Патріарх Української церкви, незалежної від Москви - постать (коректніше - символ) загальнонаціонального масштабу, поховання "символу" має набрати особливого виміру, у т.ч. це

стосується й місця поховання. Для другого - Патріарх є керівником однієї з релігійних організацій, яка знаходиться у конфлікті з найбільшою конфесійною спільнотою в країні. Події навколо цієї постаті не повинні вплинути на стабільність у суспільстві і викликати додаткову міжконфесійну напругу чи навіть невдоволеність інших Церков.

Події 18 липня і подальший їх розвиток в православному середовищі засвідчили, що шанси на об'єднання Українського православ'я "зсередини" виглядають досить проблематичними. Очевидно це, а також певні політичні розрахунки, примусили групу депутатів українського парламенту створити депутатське об'єднання "За єдину Помісну Церкву".

Церковна політика Президента Л.Кучми впродовж 1994-1999 рр. є досить прикметною і такою, що дає політологам, соціологам і релігієзнавцям додаткові можливості для осмислення вектору посткомуністичних релігійно-суспільних змін. Вона була чим далі, тим більш "проукраїнською", ніж гасла й ідеологічні акценти виборчої кампанії, розраховані значною мірою на завоювання прихильності Сходу й Півдня країни. Часто повторюване Президентом прислів'я про "місце сидіння, яке визначає кут зору", цілком придатне і для розуміння його церковної політики. Дуже тісні відносини з УПЦ Московського патріархату зумовлені співпрацею під час виборчої кампанії і намірами мати ідейну противагу лівим в "червоних" регіонах країни, поступаються необхідністю дотримуватися балансу між центрами релігійної сили.

На другому етапі розвитку церковної політики Л.Кучми, який був дуже сильно загальмований подіями 18 липня 1995 р., очевидним стає об'єктивна союзність Київського патріархату українському проектові, а отже - й президентові, що очолює його. Водночас з неминучістю виникає дискомфорт від самого факту залежності найбільшої релігійної інституції країни від громадянсько-політичної ситуації в Москві.

Вплив митрополита Володимира виявляється набагато відчутнішим в українсько-ватиканських відносинах, але тут супротив курсові на зміцнення конструктивних відносин з Апостольською Столицею і зокрема візитові папи Івана Павла II в Україну збігається з налаштуванням щодо цього інших православних юрисдикцій. Думається, що саме багатополюсність релігійної карти України, наявність на ній реального еквіволітріма сил уможливила більш-менш реалістичну церковну політику Президента Л.Кучми. Стверджувати, що його оточення мало в 1994 р. скільки-небудь серйозну і відпрацьовану програму гармонізації державно-церковних відносин, немає підстав. У публічних виступах самого Президента з проблем релігії й Церкви відчувається радше конкуренція спічрайтерів і підрозділів адміністрації, ніж послідовна особиста позиція. Саме тому в деяких з них йдеться про неприпустимість будь-якого втручання у внутрішньо-церковні справи і всіляко підкреслюється нейтральність держави в церковному відтинку, а в інших - про нагальну необхідність єдиної

Помісної Православної Церкви в Україні як "нашої заповітної мрії".[1]

Розглядаючи взаємодію між релігією й політикою в незалежній Україні, легко помітити, що в перші роки незалежності релігійне питання перебуває в центрі уваги переважно націонал-демократичних і націонал-радикальних партій. Усвідомлюючи релігію (точніше - національну церкву або, як виняток, Церкви) важливим чинником зміцнення української держави і ширше - здійснення українського проекту, ця частина політичного спектру практично не зустрічає тут на певному етапі супротиву з боку політичних конкурентів. Приналежність релігійного питання національно орієнтованому табору виявляється, по суті справи, частиною феномену, який умовно можна назвати "великим українським компромісом". Зміст цього компромісу - в збереженні позицій старої еліти УРСР, забезпеченні її вирішальної присутності в справі розподілу власності в обмін на лояльність до усамостійненої Української держави і участь в тому, що зветься "розбудовою держави". В рамках цього компромісу гуманітарна сфера стає прерогативою національно орієнтованої еліти. Вона ж перебирає на себе право визначати вектор релігійної політики.

Мірою употужнення лівого дискурсу української політичної сцени, розвитку релігійної інфраструктури, усвідомлення (і, водночас відзначимо, перебільшення) значимості релігійного фактору в суспільно-політичному житті країни, диференціації позицій ідентичності в історичних Церквах ліві окреслюють свої наміри щодо релігії і релігійних інституцій. Знаковою тут стають статті першого секретаря ЦК Компартії України в парламентській газеті," в яких обґрунтовується спільність християнського і марксистського соціальних ідеалів, залучаються концептуальні підходи ідеологів "християнського соціалізму" Росії початку XX ст. та їхня критика капіталізму. П.Симоненко пропонує доволі чіткі шляхи співпраці Церкви з суспільством і сфери, де вона може стати партнером лівих сил.

Однак, як засвідчив подальший розвиток подій, ані комуністи, ані той спектр церковного середовища, в якому вони могли знайти підтримку, в такого роду відносинах зацікавлені не були. Комуністи шукали собі союзника в боротьбі проти недопущення України до Європи. Вихідні підстави: регіональні цивілізації, ґрунтовані на релігійних цінностях; підґрунтям духовності східнослов'янських народів є "канонічне православ'я" (так у тексті); протиборство Заходу й Сходу на зламі 80-90-х років повернулося до своєї задавненої форми - протистояння православ'я й католицизму; католицький Захід тотально ворожий православному геокультурному просторові; ціна

[1] Кучма Л.. Нас об'єднує любов до України // Урядовий кур'єр. - 1997. - 23 серпня. " Див.: Симоненко П. Комуністи і віруючі: діалог і партнерство заради утвердження соціальної справедливості // Голос України. - 1995. - 27 квітня; Комуністи про церкву та її роль у житті сучасної України // Голос України. 1999. - 26 травня.

входження до Європи - відмова від православ'я, національної самобутності і рідної мови; "католицька загроза... - пряма загроза самому існуванню наших народів"; уніатство - ще одне джерело загрози; сили, які прагнуть порушити єдність Православної церкви України й Росії також є вогнищем деструкції. Для боротьби з цими загрозами комуністи готові співпрацювати з Церквою. Союзником комуністів може бути лише Православна церква в єдності з Московським патріархатом.

По суті справи, концепція комуністів України є трансформованою, сильно вульгаризованою і приладнаною для обслуговування ідейних амбіцій Росії версією теорії С.Хаптінгтона про зіткнення цивілізацій, яку сам Г.Симоненко гостро критикує. Йдеться про необхідність формування якогось пан-православного полюсу сили, який би протистояв Заходові і притягував до себе Україну. Зрозуміло, що полюс знаходитиметься в Москві. Очевидно також, що ані Грецію, ані Румунію, ані швидше за все Сербію (після Милошевича), зконсолідувати навколо цього полюсу не вдасться. Виступаючи за неучасть церковних організацій у політичній боротьбі, автор статті водночас відводить Православ'ю ("канонічному", як постійно підкреслюється) роль геополітичного реставраційного знаряддя.

Нова концепція співпраці комуністів з Церквою зрештою постає як запрошення Церкви (у даному випадку УПЦ в єдності з Московським патріархатом) до жорстокої і безкомпромісної боротьби на своєму боці, в центрі якої знаходитимуться не майно і культові споруди, а питання цивілізаційного та історичного вибору.

Аналізуючи наступну політичну активність релігійних організацій, слід особливо звернутися до парламентських виборів 1998 р. Практично жодна з партій чи блоків не відмовилася від гасел так чи інакше пов'язаних з релігією. Звертає на себе увагу велика популярність в партійних програмах двох гасел - об'єднання православних церков України в єдину церкву (НДП, Рух, РХП, КПУ) та боротьби з так званими "сектами і деструктивними культами" (КПУ, Рух, НДП, "Трудова Україна", "Громада"). Очевидно, що критична маса партій, які мають у своїх програмах останнє положення, здатна привести до серйозних змін в українському законодавстві про свободу совісті в бік його ужощення. Слід зауважити, що подібні спроби можуть ускладнити міжконфесійні відносини в Україні, підірвати в світі імідж України як демократичної держави, а тому вимагають зваженого підходу законодавців.

Практично всі найвпливовіші релігійні організації так чи інакше визначили своє ставлення до парламентських виборів. Насамперед вони закликали вірних прийти до виборчих урн, оскільки "вибори ніяк не можна ігнорувати, адже на політичну арену повинні прийти люди, які запропонують нові й реальні шляхи подолання кризи..." (митрополит Володимир (Сабодан), бо "Церква ніколи не стояла осторонь від важливих для країни подій" (патріарх Філарет); "вибори

мають відбутися з Божою допомогою" (патріарх Димитрій); і, нарешті, вибирати треба тому, що "ми є громадяни, ми - співвідповідальні за долю цілого народу" (Звернення єпископів УГКЦ з нагоди передвиборчої кампанії).

Церковна ієрархія передовсім воліла визначити сили, за які голосувати не варто. Для УПЦ в єдності з Московським патріархатом це ті партії й особи, котрі якимсь чином провокували суперечки між людьми; для УПЦ Київського патріархату - комуністи, а також ті, хто "збирається повертати нас на Північ"; для УАПЦ - "горлохвати", некомпетентні особи, крадії і "безбожницькі організації з комуністичною ідеологією", ті, хто виступає проти незалежності Української держави, заперечує священне право власності, плекає сепаратизм і вимагає відновлення особливого союзу з Росією. Ієрархія УГКЦ вимагала ще і ще раз замислитися над програмами партій і кандидатів, беручи до уваги їхню розважливість і можливі наслідки.

Стосовно ж якостей партій та окремих кандидатів, за яких, на думку священноначалія, вірні можуть віддати свої голоси, то патріарх Димитрій називав серед них поміркованість, готовність покласти душу на вівтар заради добробуту Українського суспільства. Патріарх Філарет рекомендував своїй пастві голосувати передусім за центристські та праві партії, митрополит Володимир (Сабодан) -за тих, "хто дбатиме про наші інтереси".

УГКЦ була переконана в тому, що їхні обранці повинні обстоювати цілковиту свободу Церкви, усвідомлювати межі політичної влади, зокрема в питанні про досягнення єдності між християнами в Україні, бути непохитними у справі захисту прав людини і займати тверду позицію у справі реабілітації УГКЦ та відшкодування їй моральної кривди.

Запровадження змішаної виборчої системи призвело до різкого зростання зацікавлення політичних партій протестантськими спільнотами, а також до політичної активізації самих протестантів. Прізвища протестантських пасторів (не кажучи вже про рядових членів церкви) можна було зустріти в передвиборчих списках деяких політичних партій.

Але 1998 р. церковні організації здійснили набагато більш серйозну спробу забезпечити своє представництво в Радах. Очевидно, це є наслідком аналізу реальної політичної ситуації, а також намаганням реалізувати дуже високий потенціал довіри, яку декларують громадяни України щодо Церкви. Найбільш виразним виявився розкид між офіційною позицією й реальною політикою в діяльності Української православної церкви в єдності з Московським патріархатом. Активність двох її єпископів і чималої кількості священиків, які висунули свої кандидатури на виборах, сильно дисонують з ухвалами архієрейських соборів 1994 та 1997 рр.

Дуже високу активність виявили протестанти, які намагалися на цих виборах стати нарешті "річчю для себе" й балотувались у багатьох областях країни, а також за партійними списками.

Водночас релігійні діячі виявили більше зацікавлення місцевими Радами, аніж Українським парламентом, бо ж саме на місцевому рівні вирішуватимуться дедалі більшою мірою питання власності та проблеми, які найчастіше виникають у релігійних організацій у відносинах із "зовнішнім світом": повернення культових споруд, оподаткування, гуманітарна допомога й багато іншого.

Релігійні організації підтримували найширший спектр політичних сил -від правих до лівих. Зрозуміло, що для тієї чи іншої інституції існували межі, перейти які було неможливо. Але на єпархіальному, а тим більше парафіяльному рівнях складалися такі альянси, які неможливо було передбачити в жодному аналітичному кріслі. І особливо це стосується мажоритарних округів (відомі, наприклад, випадки підтримки парафіями УГКЦ та УПЦ КП соціалістів, УПЦ-членів Народного Руху, харизматами, яких спостерігачі міцно "записали" за "Громадою", - СДПУ(о) та інші комбінації, які погано прораховуються з точки зору формальної політичної логіки). Найменш логічні, звичайно, виявилися вірні УПЦ в єдності з Московським патріархатом. Ця Церква, центр ідентичності якої, сказати б так, у настроях південних східних парафій, а левова частка громад - на правому березі Дніпра, просто приречена на таку алогічність. Навряд чи для віруючих УПЦ Волині, Поділля, Буковини й Закарпаття виявилися привабливими проросійські гасла Партії регіонального відродження (навіть за умови, що другим у списку цієї партії був єпископ Вишгородський УПЦ Павло (Лебедь). Зрештою ця партія не набрала й 1 % голосів. Найзначущими для ієрархів і духовенства УПЦ виявилися місцеві пріоритети й конкретні розрахунки: деякі священнослужителі прямо й відверто агітували за представників місцевих властей, бізнесу, які належать до різних партій або ж є і безпартійними. Таку підтримку було отримано за цілком конкретні речі -будівництво храму, великі пожертви на церкву та інші подібні послуги. У деяких селах, районах, містах, де чітко визначився "хазяїн", духовенство стало на його бік, оскільки залежність цієї верстви від нього (подекуди - від неї) принципово не відрізняється від залежності директора школи чи голови сільради.

Все це підтверджує вже давно сформульований висновок, що УПЦ не є і не може бути єдиноспрямованою політичною силою. Причому там, де політичні симпатії її священноначалія й могли б отримати співчуття, голос самої церкви майже не чутний. Тобто сподівання деяких аналітиків та організаторів виборчих технологій, що за певної підтримки властей УПЦ допоможе "відтягнути" від лівих скільки-небудь значну кількість голосів, не справдилися.

Головний висновок, що випливає з аналізу ролі релігійного чинника в березневих виборах 1998 р., - це відверта відсуненість цього чинника на периферію політичного процесу. Зрештою, жодна з політичних партій чи навіть окремі кандидати не ставили релігійні питання на перше місце. Навіть протестантські пастори, які балотувались до парламенту, спочатку підкреслю-

вали соціально-економічні, політичні, а вже потім - духовні проблеми.

Ще одне. Практично ніде не простежувалась тенденція, щоб релігійний чинник вирішально спрацював на перевагу тієї чи іншої партії (навіть, як вже йшлося, при винесенні ієрархів на чільні позиції партійних списків). Особливо тут варто зупинитися на партіях, що визначають себе як "християнські". Ось їх результати: виборчий блок "Вперед, Україно!", до якого входили Українська християнсько-демократична партія та Християнський національний союз, -1,74% голосів; Християнсько-демократична партія України - 1,3%; Республіканська християнська партія 0,54 %. Отже, навіть об'єднавшись, християнські партії все одно не перетнули б 4-відсотковий бар'єр. Очевидно, що масова свідомість дотепер ще не прийняла ідею християнської демократії як такої.

Що ж до Партії мусульман України, то без кримських татар, які відмовили їй у підтримці ще п час установчого процесу, 0,2 % зібраних голосів, очевидно, є реальним показником її впливу.

Вибори 1998 р. в Україні, так само як і аналогічні події в інших країнах постсоціалістичного простору, засвідчили одну дуже важливу обставину: Церква у цьому просторі як інституція, що має серйозну структуру, відпрацьовані технології трансплантації доволі складних ідей у тканину буденної свідомості, високий рівень довіри з боку населення, є дуже привабливою для тих, хто орієнтується на досягнення владних позицій. Але вона у більшості випадків виявляється нездатною вплинути на політичну поведінку віруючих у бажаному для неї напрямі. Це є вислідом більш глобальних процесів. Релігія полишає публічну сферу, "приватизується", і Церква, навіть попри бажання ієрархії, вимушена йти за цим процесом. Власне, присутність Церкви у політиці і ширше - у суспільстві - це присутність не лідера і проводиря, а скоріше - опікуна, який не бажає (і не може, з огляду на власну місію) залишити своїх підопічних, тобто віруючих, у тих чи інших ситуаціях, насамперед важких і критичних.

Водночас треба зазначити, що соціально-політичний аспект в діяльності релігійних інституцій України в спеціальній літературі, а особливо в публіцистиці, серйозно перебільшується. Власне, говорити про "політизацію" Церков стосовно останнього десятиліття XX ст. можна тільки в двох сенсах. Перший - це запит, який адресує до певної Церкви політично визначена особистість. Кореляція між політичними перевагами молодих, наприклад, віруючих і їхньою конфесійною, точніше - церковно-юрисдикційною належністю, є цілком очевидною.[1] По-друге, це запит політичних кіл, які ангажують релігійні інституції до політичного процесу з метою власної

' Див.: Єленський В.Є., Перебенесюк В.П. Релігія. Церква. Молодь.- К., 1996.-С.85-101.

легітимації і реальної підтримки.

Що ж стосується, власне, церков України, то питання про їхнє місце в суспільно-політичному процесі лишається до кінця ще невирішеним. За дуже небагатьма винятками, релігійні інституції не оприлюднили скільки-небудь очевидної позиції з проблем, які глибоко торкаються морально-духовних підвалин суспільства і принципових засад його устрою. Навіть звернення єпископів УГКЦ до вірних та всіх людей доброї волі "Про завдання християнина в сучасному суспільстві" (Львів, 12 березня 1999 р.) стало швидше нарисом напрямів соціальної доктрини цієї церкви, ніж спробою її застосування в українському контексті. Жодна з церков України водночас не подала синтетичного богословського документу з аналізу посткомуністичної ситуації і не запропонувала вірним напрямки в життєво важливих ситуаціях вибору, перед якими їх поставила ситуація радикальних суспільно-політичних, економічних, громадських і культурних змін.

Таким чином, Церкви України, передовсім - православні, цілком визначено слідують політичним дискурсам певних течій українського політикуму, намагаючись взяти на себе модераторські функції і відіграти суспільно-політичну роль реально надпартійної сили. Це детерміновано частковим, а почасти й повним співпадінням релігійно-юрисдикційних та політичних ліній поділу, що в свою чергу є відображенням найширшого українського контексту.

4. Національна безпека і релігійне життя

Така постановка питання могла б здатися дещо дивною, якби йшлося про країну з тривалою і безперервною традицією власної державності і такою ж традицією державно-церковних відносин. Слід наголосити на пріоритетності саме державної традиції, оскільки вона формує структуру нації й ті інституції, які виявляють й організовують різні сторони суспільного буття.

Що стосується національної Церкви, то протягом XV-XVI ст.ст. вона існувала у жорсткій залежності від чужоземної світської влади або від зловживань власних можновладців (право патронату), що призвело до крайнього соціального приниження рядового духівництва і морального розкладу ієрархії. XVI-е і почасти XVII ст. у церковній сфері пройшли під знаком "домашньої"" війни, коли "Русь нищила Русь". Наприкінці XVII ст. Українська православна церква у вигляді Київської митрополії припиняє своє існування, а уніатська з початку XIX ст. стає де-юре регіональною і лише в 30-40-х роках поступово починає набувати власне української ідентичності. Процес цей завершився лише в XX ст. за митрополита Андрея Шептицького під впливом національного політичного руху.

Бездержавність, а головне - розірваність між кількома іноземними державами стояла протягом століть на перешкоді консолідації українського народу як у суспільно-політичній, так і в релігійній площині. Релігійні розколи ставали наслідками цілеспрямованих дій іноземної влади або ж були реакцією на панування фактично чужої Церкви (останнім можна, почасти, пояснити бурхливий розвиток протестантизму в Україні наприкінці XIX - початку XX ст.). Відсутність національної солідарності прирекла на загибель Українську Народну Республіку у 1918-20 рр. і становить головну потенційну загрозу нормальному розвитку й самому існуванню сучасної України.

Національна солідарність і релігійна єдність чи, принаймні, толерантність у міжконфесійних та міжцерковних відносинах впливають одна на одну. Тому остання є одним з головних чинників стабільності та безпеки в державі.

Стосовно української ситуації проблему даного взаємовпливу можна розглядати у трьох площинах:

1) зовнішній, тобто із врахуванням існування в Україні Церков, підпорядкованих закордонним центрам, і претензій деяких закордонних релігійних центрів на "канонічні території" в Україні із посиланнями на статус-кво чи історичні прецеденти;

2) внутрішній духовній, пов'язаній із суспільною свідомістю і впливом на неї сучасної релігійної ситуації;

3) внутрішній політичній, в якій відбуваються контакти Церков з політичними силами різних рівнів і напрямків, тобто те, що не завжди коректно називають "політизацією релігійного життя".

Найбільшою з Церков України, підпорядкованих іноземним центрам, є Українська Православна Церква (8490 громад). Перипетії її становлення в роки незалежності є загальновідомими, як і мотиви протистояння з Українською Православною Церквою Київського Патріархату та з Українською Автокефальною Православною Церквою (вважаючи їх обидві "розкольницькими", УПЦ Московської юрисдикції обрала щодо кожної з них різну тактику дій, заграваючи з УАПЦ практично з 1992 року, в такий спосіб небезуспішно намагаючись розколоти національно орієнтованих українських православних).

Звертає на себе увагу дещо інше. З початку 1992 року у церковній пресі УПЦ і Російської Православної Церкви, а також у навколоцерковних виданнях проштовхувалася ідея протиставлення "канонічної автокефалії"", дарованої Церквою-Матір'ю, "неканонічній", "самопроголошеній". Передбачалося, що про "канонічну" Помісний Собор РПЦ буде "мати судження" у 1995 році.

Проте ближче до 1995 року і після нього наголос вже робився на тому, що автокефалія може бути дарована Українській Церкві лише в разі її об'єднання (на вочевидь неможливих умовах "приєднання" через покаяння до

УПЦ вірних і духівництва УПЦ КП і УАПЦ), а також на тому, що значна, якщо не більша частина вірних УПЦ взагалі не хоче автокефалії і її дарування може призвести до ще одного розколу.

В 1997 році вже "з'ясувалося", що "Ароцес надання автономії чи автокефалії, як відомо, не має спільного православного визнання",[1] "ця проблема не розроблена у православ'ї, а тому вона буде розглянута і схвалена на Всеправославній нараді".[2]

Метаморфози тлумачення "цієї проблеми" дозволяють з високим ступенем вірогідності прогнозувати, що автокефалія УПЦ не буде надана у видимій перспективі. Більше того, вона не є бажаною для її архієреїв, які, за винятком хіба що єпископа Черкаського і Канівського Софронія, на своєму соборі 15 грудня 1996 року взагалі ухвалили рішення про недоцільність автокефалії на даний час.

Залежність УПЦ від РПЦ зовсім не є номінальною. Про це свідчить і те, що в Православному календарі РПЦ на кожний рік єпископи РПЦ і УПЦ подані під спільною назвою "Епископат Московского Патриархата" разом з російськими, білоруськими, молдавськими та іншими архієреями, і візит до Одеси Патріарха Московського і всієї Русі Алексія II (хоча він міг зустрітися з Вселенським Патріархом Варфоломеем у Новоросійську, куди теплохід останнього також заходив). На Архієрейському Соборі РПЦ 18-23 лютого 1998 р. було затверджено визначення Священного Синоду УПЦ про утворення Володимир-Волинської та Криворізької єпархій. Приклади можна продовжити: Отже, має місце організаційне підпорядкування, а не лише молитовний зв'язок.

Зі свого боку, РПЦ тісно пов'язана з державними структурами Російської Федерації, а також з політичними організаціями націоналістичного спрямування, зокрема з Російським Народним Собором. Існує Синодальний відділ із взаємодії зі Збройними Силами й правоохоронними закладами, підписані спільні заяви з п'ятьма міністерствами й відомствами, що мають військовий контингент (згадуються події у м. Ногінську 29 жовтня 1998 р.). Підписана угода з Міністерством оборони РФ, в якій передбачається розвиток взаємовідносин у сферах "духовно-нравственного просвещения воинства, патриотического воспитания" тощо. Усе це можна було б вважати суто внутрішньоросійськими справами, якби частини, підпорядковані згаданому міністерству, не перебували на території України, а предстоятель РПЦ не висловлював неодноразово свій жаль з приводу "разделения" слов'янських народів колишнього СРСР, а, отже, опосередковано, і з приводу утворення незалежної Української держави.

Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Раскольники создают свой интернационал // Независимость, 3 жовтня 1997.
" Митрополит Киевский и всея Украины Владимир. Православие стремится к единению // Там само.

Порівняно з впливом Російської вплив Румунської Православної Церкви в Україні є непрямим, не таким значним і локальним. Активізація її зовнішньої церковної політики, спрямованої на території, що входили до складу Румунії до 1940 року, почалося на початку 90-х рр. У цей період Патріархом Теоктистом був прийнятий під омофор вікарій Бєльцької єпархії Петро (Молдова) з наданням йому титулу митрополита Бєльцького, Хотинського і Бесарабського. Отже, під його юрисдикцію потрапили частини Чернівецької та Одеської областей. За словами митрополита Петра, перша румунська єпархія вже відроджена в Україні у Кілійському, Ізмаїльському та Білгород-Дністровському районах.

Втім, реально, незважаючи на тяжіння до Румунської Православної Церкви деяких румуномовних парафій в цих областях, значної активності у церковному середовищі не спостерігається. Більшу загрозу становить поєднання зусиль церковних сепаратистів з політичними, наприклад, з осередками Християнсько-демократичного альянсу румун і Асоціації за Бесарабію і Буковину, центри яких знаходяться в Румунії. Саме за їх сприяння у багатьох школах молдовських і румунських сіл Одещини навчання проводиться за румунськими підручниками, використання яких, за експертною оцінкою Міністерства освіти України, є недоцільним з політичної точки зору. В окремих школах, всупереч програмі, вивчається історія "Великої Румунії"".

Римо-католицька Церква в Україні є переважно національною церквою поляків та угорців (у Закарпатті) і, мабуть, залишиться такою ще на довгий час, незважаючи на спроби адаптуватися до місцевих обставин, зокрема шляхом використання української та російської мов під час богослужінь.

Останнє, до речі, викликає час від часу критику з боку католиків-поляків, які наполягають на збереженні "польськості" Костьолу. Оскільки змінилася конфесійна карта України, римо-католицька ієрархія об'єктивно не може відновити церковну мережу навіть у такому вигляді, в якому вона існувала до 1939 року. Але тенденції в цьому напрямку існують. Відродження Костьолу в Україні поєднується з національно-культурним відродженням польської меншини. Цей абсолютно нормальний процес, на жаль, подекуди супроводжується відживленням реваншистських настроїв у самій Польщі, а саме у праворадикальних колах, які й досі більшу частину України вважають "всходніми кресами". Подібні настрої у пом'якшеній формі інколи виявляються навіть на шпальтах "Дзєнніка Кійовскєго", польськомовного додатку до "Голосу України".

Певні тертя між греко- та римо-католиками в Західній Україні пояснюються тим, що у перших є ще свіжою пам'ять про польське панування у міжвоєнні часи, а тому відродження Костьолу сприймається як потенційна загроза.

Отже, на даний час діяльність Римо-католицької Церкви в Україні вцілому важко сприймати як таку, що сприяє духовному відродженню

українського народу (як політичної, а не суто етнічної категорії).

Згадані Церкви викликають особливу увагу тому, що саме в їх середовищі трапляються прояви сепаратизму на релігійному ґрунті, інколи з політичним зафарбуванням, що становить потенційну загрозу як унітарності, так і взагалі існуванню нашої держави.

Говорячи про вплив сучасної релігійної ситуації на суспільну свідомість, слід зважати на те, що за рівнем довіри до неї населення України Церква займає друге місце після сім'ї, значно випереджаючи політичні партії, Верховну Раду, Уряд. Авторитет Церкви зміцнюється не лише вірою в її сакральну сутність і спасительну функцію, а й усвідомленням того, що ця інституція лише на нашій території існує вже більше тисячі років і репрезентує традицію, поряд з якою популярні у тих чи інших групах населення традиції комунізму чи демократії здаються мало не тимчасовими явищами. Для т.зв. "освічених верств" важливим є й те, що сучасна європейська, вже секуляризована культура народилася й розвинулася в лоні Церкви або в полеміці з нею і зрозуміти її адекватно, ігноруючи релігійний чинник, неможливо.

Нарешті, важкі умови життя, кризовий стан суспільства, невпевненість у власних силах, відсутність чіткого бачення майбутнього породжують багато психологічних проблем, розв'язанням яких Церква займалася від початку свого існування.

Тому розкол, який переживає православ'я в Україні, а також перманентне протистояння православних і греко-католиків у Галичині й Закарпатті мають ряд наслідків саме у психологічній сфері. Створені (або відроджені) негативні стереотипи "уніатів", "розкольників", "автокефалістів", "москалів" стосовно представників ворогуючих Церков закріплюються у свідомості віруючих значно міцніше, ніж, наприклад, політичні стереотипи. Вірні іншої Церкви сприймаються не як християни, а як нерозкаяні грішники, вороги самого Бога, на яких чекають пекельні муки і до яких толерантне ставлення неможливе.

Історичний досвід підказує, що ці стереотипи, існуючі десятки і сотні років у менталітеті українців, неможливо подолати самим лише поліпшенням законодавства, культурно-просвітницькою роботою чи закликами до "миру і злагоди". У релігійній сфері України залишилося багато невирішених проблем, які більшість народів Європи розв'язала ще у XVII-XVIII ст.ст. шляхом релігійних воєн. Наприкінці XX ст. такий шлях є і неприйнятним, і навряд чи можливим, але про нього слід пам'ятати, щоб позбутися зайвого оптимізму та легковажності.

Якщо метою УПЦ КП та УАПЦ є єдина помісна національна Церква в незалежній державі, то деякі ієрархи і священики УПЦ схильні протиставляти такі поняття як "нація" і "народ Божий". Перша розуміється як явище земне, тимчасове, відносне, другий - як абсолютне. Таким же чином ними

сприймається і держава: "Разве для нормального человека что-то значит система государственная?" (з інтерн'ю єпископа Львівського і Дрогобицького Августина).[1] Подібні ідеї, поширювані серед віруючих, сприяють формуванню негативного ставлення до Української державності і зневаги до історії та культури українського народу.

Методи міжцерковної боротьби, форми полеміки, висловлювання і вчинки деяких духовних осіб є великою "спокусою" для віруючих і просто симпатизуючих Церкві. Вони здатні схилити їх, в ліпшому разі, до зміни конфесії, що досить часто й відбувається, в гіршому - до зневіри і цинізму, заперечення святості Церкви.

Усе це загалом не лише не дозволяє говорити про духовну єдність українського народу, але й ставить під сумнів досягнення її у найближчій перспективі. Відсутність її можна порівняти з імунодефіцитом, який породжує вразливість щодо зовнішніх впливів і сприяє розкладові організму.

Релігійна ситуація в Україні певною мірою є відбитком суспільно-політичної ситуації. Тому є цілком природним взаємотяжіння певних Церков і певних політичних сил.

УПЦ КП користувалася й користується підтримкою правих і право-радикальних партій: Народного Руху України, Української республіканської партії, Республіканської християнської партії, Української національної асамблеї (святиня останньої, ікона "Богородиці унсовської" постійно зберігається у Володимирському соборі). В даному випадку контакти між Церквою й партіями є достатньо відвертими: патріарх Філарет особисто привітав останні з'їзди НРУ та РХП, а один з його єпископів - перший з'їзд виборчого блоку "Національний фронт". Кілька відомих політичних діячів - народних депутатів входять до Вищої церковної ради УПЦ КП. На її користь діє депутатське об'єднання "На захист Українського Православ'я".

Стосунки з політичними силами УПЦ є значно більш обережними. Церква намагається дистанціюватися від політики. Втім, у Верховній Раді діяло депутатське об'єднання "На підтримку канонічних традиційних Церков", акції й заяви якого скеровані передусім на підтримку УПЦ. До цього об'єднання входять переважно депутати лівої орієнтації - представники Соціалістичної партії України і Комуністичної партії України. У передвиборчих програмах цих партій була висловлена підтримка ідеї об'єднання православ'я в Україні, очевидно, на тих засадах, якими керується УПЦ.

їй також симпатизують деякі новоутворені центристські партії. Наприклад, декілька архієреїв УПЦ були включені до виборчого списку Партії регіонального відродження України. Про етнокультурне обличчя цієї партії свідчить наявність у ній народного депутата Юрія Болдирєва - відвертого

[1] НГ-религии. - 1997.-27 лютого.

українофоба. Втім, дійсна участь архієреїв у виборах є сумнівною, оскільки в Московському Патріархаті на це існує заборона.

Особливу позицію щодо УПЦ займає Конгрес російських організацій України. Він розглядає її як невід'ємну частину РПЦ, а тому виступає проти створення в Україні єдиної Помісної Церкви на будь-яких засадах. Ця ідея користується підтримкою серед частини духівництва і мирян УПЦ у східних і південних єпархіях.

Слід констатувати, що поділ між українськими Церквами, як і між політичними силами, відбувається не за суто релігійною чи суспільно-політичною, а насамперед за етнокультурною ознакою, тобто за їх ставленням до проблем Української державності, національної консолідації тощо. Він має історичні передумови і довготривалу традицію.

Зважаючи ж на конкретні політичні обставини, можна зробити висновок, що наша незалежність не є чимось абсолютно гарантованим і може бути суттєво скоригована навіть легітимним шляхом, в залежності від результатів майбутніх виборів. У даному випадку церковний розкол виступає цілком негативним чинником, який додатково стимулює розкол політичний, а, отже, становить загрозу національній безпеці.

Зовнішня і внутрішня духовна й політична площини, в яких розглянуто проблему впливу релігійної ситуації на національну безпеку, не є автономними і, в свою чергу, впливають одна на одну.

Дану проблему розглянуто стосовно конкретної політичної ситуації, що складається після виборів 1998 року. Однак, як було показано вище, багато її аспектів мають глибоке історичне підґрунтя, що повинно застерігати від спокуси розв'язувати її тимчасовими, інколи суто демонстративними засобами.

5. Релігійна та релігієзнавча освіта в Україні

В Україні в наш час система релігієзнавчої освіти лише складається. Вона будується на засадах гуманізму, толерантності і дотримання принципів свободи совісті. В державних навчальних закладах викладається курс академічного релігієзнавства. Навчальні заклади, засновані на приватній основі, мають право вибору щодо вивчення релігієзнавчих курсів. Але вони, як і державні, повинні забезпечувати рівень релігієзнавчої освіти у відповідності з державними стандартами.

Оскільки вивчення релігії чіпає багато делікатних проблем не лише правового, а й світоглядно-виховного характеру, то навколо питань змісту і організації релігієзнавчої освіти нині точаться палкі дискусії. Скажімо, дискутується питання того, як узгодити програмові знання, визначені державним стандартом освіти, і власні погляди на релігію студента, який

належить до того чи іншого віросповідання. На нашу думку, шкільне чи вузівське релігієзнавство не повинне виконувати функції узгодження поглядів на релігії представників різних конфесій або ж молоді з релігійною і нерелігійною орієнтацією. Основна мета вивчення релігієзнавства - дати молоді повний обсяг наукових, об'єктивно виважених знань про релігію, прилучати її до духовних цінностей народу. Академічне релігієзнавство покликане з наукових позицій розглядати релігію в контексті світової культури, розкривати її сутність, місце і роль в суспільстві. Такий підхід відповідає вимогам Конституції України, її принципам про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви, сприяє соціальній злагоді у суспільстві. Демократизація нашого суспільства відкрила сприятливі можливості для організації релігійної освіти в Україні. Якщо в тоталітарну добу в Україні діяла всього одна православна духовна семінарія в Одесі, то нині маємо вже 121 духовний навчальний заклад різних конфесій.

Останнім часом в засобах масової інформації, листах в державні органи все частіше порушується питання введення в школах Закону Божого, а у вузах, як обов'язкової дисципліни, теології. Подекуди керівництво освітянських установ, ігноруючи принцип світськості освіти, закріплений в Україні її Конституцією і чинним законодавством, самочинно ввело викладання релігійних курсів, залучивши до цього непідготовлених до педагогічної роботи служителів культу, різних проповідників.

Міністерством освіти України виявлено, що в ряді державних шкіл мають місце факти самочинного запровадження Закону Божого або Катехізису, чим порушується Конституція, зокрема принцип світського характеру державної освіти. Крім того, серед церковного керівництва поширена думка, що в школах повинно викладатися віровчення тієї церкви, яка є панівною в регіоні або якій "належить канонічна земля". Такий підхід неприйнятний, оскільки він веде до дискримінації в галузі релігійної освіти, її політизації, силового насадження того чи іншого віросповідання і, нарешті, порушення прав людини взагалі. Вивчення релігії в системі релігієзнавчої освіти повинне відповідати чинному законодавству, а також міжнародним правовим документам в галузі релігії.

Релігієзнавчу освіту не слід ототожнювати або підміняти богословською (теологічною). Остання, як і атеїстична, є світоглядно неплюральною, а водночас ще й конфесійно зорієнтованою. Організація богословської освіти в системі державних навчальних закладів суперечить принципам світськості освіти, відокремлення Церкви від держави і державної школи від Церкви, спричинить до подальшого загострення суперечок і конфліктів на світоглядному й конфесійному рівнях, оскільки в державних школах і вузах навчаються віруючі різних конфесій, а також невіруючі.

Релігійна освіта - це навчальний процес, зорієнтований на передачу реципієнту певного обсягу релігійної інформації з метою підвищення рівня його релігійної освіченості, формування навиків усвідомленого сприйняття змісту

певного релігійного віровчення. Але релігійна освіта не є позаконфесійною. Для її проведення залучаються конфесійно зорієнтовані особи, а це призводить до однобічно заангажованих оцінок ними інших віровчень, виховання негативного ставлення до них. Релігійна освіта буває загальнопросвітницькою і професійно-зорієнтованою. Загальнопросвітницький характер має навчання релігії в парафіяльних і недільних школах, на різних біблійних курсах тощо. Професійно-зорієнтовану релігійну освіту, яку ще можна назвати богословською, проводять різного типу духовні навчальні заклади (академії, університети, семінарії, коледжі тощо). Від рівня духовної освіти в католицизмі і протестантизмі (на відміну, скажімо, від православ'я) залежить кар'єра особи в церковному житті. На початок 2000 року в Україні різні конфесії мали 7165 недільних шкіл і 121 духовний навчальний заклад. Налагодити релігійно-освітянську роботу в нашій країні в різних формах нині прагнуть різні зарубіжні релігійні місії.

Проте, враховуючи світськість нашої держави, велику конфесійну строкатість її релігійної карти, наявність значної кількості людей з нерелігійною світоглядною орієнтацією, в системі державної освіти має бути організоване вивчення саме релігієзнавчих навчальних дисциплін. Релігієзнавча освіта - це система освітянської роботи, метою якої є озброєння особи всією сумою знань, які має академічне релігієзнавство про природу, сутність, функціональність, історію та географію релігії. На відміну від релігійної освіти, релігієзнавча є світоглядно-плюральною, оскільки знайомить своїх реципієнтів з різними поглядами на релігії, конфесійно незаангажованою, оскільки без будь-яких симпатій чи антипатій розкриває сутність віровчення, особливості культу, характер історії тієї чи іншої релігійної течії. Релігієзнавча підготовка забезпечує принцип світськості освіти, відповідає повністю положенню правових документів про відокремлення школи від Церкви, а Церкви - від держави. Вона прагне утвердити в навчальний процес принцип переконання, творчого мислення. Релігієзнавчу освіту мають забезпечити саме державні навчальні заклади. Дисциплінарна визначеність релігієзнавчої освіти має бути відмінною в середній і вищій школі, в системі релігієзнавчої спеціалізації.

Релігійну освіту мають проводити навчальні заклади, які організовуються конфесіями при своїх керівних установах, монастирях, парафіях. Демократизація нашого суспільства відкрила сприятливі можливості для організації релігійної освіти в Україні. Якщо в тоталітарні часи в Україні діяла всього одна православна духовна семінарія в Одесі, то нині маємо вже 121 духовний навчальний заклад різних конфесій, в яких навчається 15885 слухачів. Більше всього їх в Української православної церкви Московської юрисдикції - 15, де готуються до різних видів релігійної діяльності 3657 осіб. Церква має в Києві свою духовну академію. Київський патріархат нині має 15 навчальних духовних установ з 1649 слухачами. З них дві духовні академії - у Києві і Львові, філософсько-богословський факультет при Чернівецькому університеті

імені Ю.Федьковича. Автокефальна православна Церква має 7 духовних навчальних закладів. Серед них виділяється своєю навчальною відкритістю і творчим підходом до формування навчального плану Харківський колегіум ім. патріарха Мстислава.

Надто багато уваги організації богословської освіти надають греко- і римо-католицька Церкви. В 2000 р. УГКЦ мала в Україні 12 семінарій і духовну академію. Навчання в греко-католицькій системі освіти охоплено 1584 особи: 6 навчальних установ римо-католиків мають 444 слухачі.

В останні роки спостерігається за підтримки зарубіжних центрів активізація роботи з організації релігійної освіти в традиційних для України протестантських церквах. Так, баптисти різних організаційних об'єднань мають 33 своїх навчальних установ, де здобувають релігійну освіту 4289 осіб. В 13 навчальних закладах п'ятидесятників нині 1110 слухачів, а в двох духовних навчальних закладах Адвентистів сьомого дня їх 900.

Прагнуть організувати підготовку кваліфікованих кадрів шляхом відкриття своїх навчальних установ й нові релігійні течії. Так, має вже 5 своїх семінарій Церква повного Євангелія, відкрило Академію ведичних знань Товариство свідомості Крішни, організували дві навчальні установи харизмати.

Зрозуміло, що кожна з конфесій по-своєму забезпечує навчальний процес в своїх коледжах, семінаріях, академіях, різну мету переслідує цим. Так, греко-католики зорієнтовують діяльність своїх навчальних установ на підготовку, окрім священнослужителів, ще й капеланів, викладачів релігійних курсів для загальноосвітніх шкіл.

Україна в наш час знаходиться під активним впливом різних міжнародних місіонерських центрів і корпорацій, які проводять різноманітні релігійні заходи, зокрема конгреси, конференції, семінари за участю іноземних проповідників. В Україні нині активно діє біля 500 зарубіжних місій' і місіонерських організацій. Останнім часом в державних установах освіти набули поширення різні міжнародні релігійні програми і проекти, що видаються як новаторство у педагогіці. Подекуди започатковано створення в державних загальноосвітніх школах класів релігійного спрямування. У вищих навчальних закладах організовуються товариства з вивчення іноземних мов, які викладають фахівці з різних конфесій із-за кордону. Методика їх викладацької діяльності побудована, як правило, на аналізі біблійних сюжетів, релігійних псалмів і спрямована в основному на пропаганду релігії.

Для роботи на кафедрах іноземних мов багатьма вузами запрошені зарубіжні фахівці. Серед них, як виявилося, чимало людей з богословською освітою і досвідом місіонерської роботи. Інтенсивне вивчення англійської мови вони здійснюють саме на релігійній основі, зокрема на матеріалі біблійних сюжетів і псалмів. За таких обставин вивчення літературної англійської мови підміняється теологічним варіантом англійської мови, яка має вузьку сферу

вжитку і мало придатна для мовної практики.

В деяких вузах самоініціативно створюються студентські релігійні товариства з вивчення проблем сучасного християнства і східних релігій. Особливу увагу на місіонерську роботу серед вузівської інтелігенції і студентів звертають Церква уніфікації Муна, Міжнародна комуна саньясинів та ін. Так, при Сімферопольському університеті створено студентську громадську організацію "Університет Махаріші Махеш Йоги". Основний напрямок діяльності цього університету - освоєння ведичних знань, які охоплюють проблеми філософії, медицини тощо. Керівництво і викладання в університеті здійснюють зарубіжні місіонери.

Аналіз місіонерської освітянської діяльності різних зарубіжних центрів України засвідчує, що роль релігійного чинника у вихованні української молоді досить суперечлива і далека від оптимального. Місіонери різних конфесій дають інтерпретацію загальнолюдських і християнських моральних цінностей у річищі своїх конфесій. Керуючись принципом релігійної нетерпимості, вони нерідко принижують значення інших віросповідань, зокрема традиційних для України, а також світських моральних цінностей. Деформована релігійна освіта і релігійне виховання молоді не сприяють становленню у неї гармонійної духовності, формують невпевненість у власних силах, почуття меншовартості, нетерпимості до інших релігій, войовниче ставлення до іновірців. Тому важливо, щоб держава захищала духовні інтереси своїх громадян, будь-яку місіонерську діяльність спрямовувала в річище дотримання свободи совісті, національних пріоритетів, загальнолюдських цінностей.

В системі державної освіти має бути організована релігієзнавча освіта. В усіх формах вона повинна здійснюватися на принципах гуманізму, толерантності і дотримання принципу свободи совісті. Релігієзнавча освіта повинна спрямовуватись в русло нормалізації міжконфесійних відносин і забезпечення стабільності суспільного життя в Україні.

6. Законодавче закріплення свободи совісті в Україні

Утвердження України як незалежної, суверенної демократичної держави зумовило якісну трансформацію нашого суспільства, перехід його на новий рівень свого розвитку з чіткою орієнтацією на людину, повноцінне забезпечення її прав і свобод в контексті розвитку і зміцнення демократичних, соціальних, правових засад українського соціуму.

Наша держава твердо заявила про пріоритетність прав людини, про повну підтримку міжнародних правових актів, що стосуються прав і свобод людини, зокрема й свободи совісті. Це знайшло своє законодавче підтвердження і практичний вияв у конкретних кроках, здійснених державою із забезпечення

свободи совісті, свободи буття релігії.

Всі правовідносини в Україні, які пов'язані з реалізацією принципів свободи совісті, свободи церкви (свободи діяльності релігійних організацій), регулюються законодавством України. До останнього відноситься насамперед Закон України "Про свободу совісті і релігійні організації", прийнятий в 1991 році, з внесеними в нього відповідними змінами і доповненнями в 1992-1996 роках, а також інші правові акти, які видані в розвиток положень цього Закону. Основа законодавчої бази свободи совісті в Україні закладена в Конституції України.

Конституція України, прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року, в ст. 3 зафіксувала важливе положення про те, що "Права і свободи людини та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави". Утвердження і забезпечення прав і свобод людини Основний Закон розглядає "головним обов'язком держави".

Стаття 35 Конституції закріплює право кожної людини, яка проживає на території України (а не тільки для її громадян), на "свободу світогляду і віросповідання". Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культи й ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Здійснення права на свободу світогляду і віросповідання (свободу совісті) може бути обмежене у відповідності з Конституцією лише законом. Принциповим є положення Конституції, що Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави. Наголошується на тому, що жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова.

Конституцією не допускається як обмеження прав з релігійних мотивів, так і звільнення від обов'язків за цими мотивами. Ніхто не може бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитися від виконання законів за мотивами релігійних переконань. У тому разі, якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина, то воно може бути замінене альтернативною (невійськовою) службою.

Конституція України, Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" закріпили оптимальні демократичні параметри державно-церковних відносин, принципи свободи совісті (свободи релігії, свободи церкви).

Законодавство України:

- **гарантує** право на свободу совісті всім в Україні сущим, а також політичні, економічні, юридичні та інші умови й можливості його практичної реалізації;

- забезпечує у відповідності з Конституцією України принципи соціальної справедливості, рівності, захисту прав і законних інтересів громадян незалежно від їхнього відношення до релігії;

- **визначає** форму і принципи державно-церковних відносин, державні

гарантії свободи совісті, а також правовий статус релігійних організацій, їх майнове становище, межі їх функціонування, обов'язки перед державою і суспільством.

З прийняттям Конституції України, приведенням у відповідність до її норм і положень інших законодавчих актів, що стосуються проблем забезпечення свободи совісті, практично створена правова база, необхідна для повноцінного функціонування релігій та їх організацій в Україні, для вільного самовизначення і самореалізації особистості в духовній сфері буття. Таким чином, у своїй сукупності законодавство України, що регулює усі правовідносини, пов'язані зі свободою совісті, свободою церкви, постає як цілісна система нормативних актів, які містять норми різних галузей права - адміністративного, цивільного, кримінального.

Визначимо, що Конституція України, законодавство про свободу совісті розглядають її як особисте право людини вільно і незалежно визначати своє ставлення до релігії. Вони не допускають встановлення обов'язкових переконань і світогляду, будь-якого примусу при визначенні громадянами свого ставлення до релігії, до сповідання або відмови від сповідання релігії, до участі або неучасті в богослужіннях, релігійних обрядах і церемоніях, навчання релігії. Законодавство України про свободу совісті враховує, що релігія чи інші світоглядні переконання, в тому числі й арелігійні, для кожної людини, яка їх дотримується, є засадничими елементами її розуміння сенсу життя, мотиваційною основою її вчинків, дій, життєдіяльності.

В Україні конституційне і законодавче закріплено важливий принцип, що гарантує можливість практичної реалізації свободи совісті, свободи діяльності релігійних організацій. Це **принцип відокремлення Церкви від держави.** Він постає своєрідним гарантом невтручання держави, її органів і службових осіб у внутрішні справи Церкви (релігійних організацій), у здійснювану ними в межах закону діяльність. Держава в питаннях віри є нейтральною. Вона не фінансує діяльність релігійних організацій. Суть цього принципу і в тому, що релігійні організації, їх інститути не виконують державних функцій, не втручаються у справи держави, не є суб'єктом політичного життя. Релігійна організація не повинна втручатися у діяльність організаційно-структурних підрозділів інших віросповідань, проповідувати ворожнечу, нетерпимість до прихильників інших релігій, невіруючих, атеїстів.

Такий підхід забезпечує рівність усіх церков, конфесій, релігійних напрямів перед законом. Держава виходить з того, що релігійні організації є добровільними об'єднаннями віруючих, які створюються ними з метою спільного задоволення своїх релігійних потреб, публічної реалізації права на свободу віросповідання. Релігійні організації, незалежно від їх конфесійної приналежності мають рівні, законодавче закріплені права і можливості для свого функціонування. Закон не допускає встановлення будь-яких переваг або обмежень як на

загальнодержавному, так і регіональному й місцевому рівнях одних церков (релігійних організацій) щодо інших. Держава однаковою мірою захищає права й законні інтереси всіх релігійних організацій будь-якого віросповідання, звісно, якщо їх діяльність не виходить за рамки, встановлені чинним законодавством.

Релігійні організації вільні у своїй канонічній та позарелігійній діяльності. З моменту реєстрації свого статуту релігійна організація набуває прав юридичної особи. Закон містить норми, які забезпечують реалізацію майнових прав релігійних організацій, їх виробничу, господарсько-фінансову діяльність, здійснення міжнародних зв'язків і контактів з релігійними інституціями за кордоном тощо.

Важливим у контексті забезпечення свободи совісті є законодавче оформлений принцип **рівності віруючих** перед законом, унеможливлення будь-якої дискримінації, вияву нетерпимості, базованих на ставленні людини до релігії, її належності до тієї чи іншої конфесії.

Законодавство передбачає також, що навчально-виховний процес в державних закладах освіти має бути вільним від втручання релігійних організацій. В Україні забезпечується секуляризована освіта.

Статті Конституції й Закону щодо відокремлення школи від церкви гарантують рівність прав громадян України на здобуття різних видів і рівнів освіти. Держава не бере на себе справу релігійної освіти і виховання. Це - справа релігійних організацій і батьків. Релігійна освіта може, за їх згодою, здійснюватися в приватних навчально-виховних установах. Закон лише вимагає, щоб релігійний навчально-виховний процес проходив у дусі терпимості і поваги до громадян, які не сповідують релігії, та до віруючих інших віросповідань, щоб не порушувалися права дитини, її інтереси.

В законодавчих актах є також норми, які визначають конкретну відповідальність за порушення законодавства України про свободу совісті. При цьому варто зазначити, що передбачені законом обмеження при реалізації права на свободу совісті, свободу церкви постають як необхідні. Ці обмеження кореспондуються з вимогами відповідних міжнародних актів, що торкаються правовідносин у сфері дії принципів свободи совісті, свободи церкви (релігійних організацій). Ними є: охорона громадської безпеки, спокою і порядку, життя, здоров'я і моралі, а також прав і свобод інших громадян.

Конкретні кроки, здійснені в напрямі нормалізації державно-церковних відносин в Україні, створення законодавчої бази, що гарантує практичну реалізацію права на свободу совісті, свободу віросповідань, реальні умови вільного функціонування релігійних організацій, можливості повноцінного виконання притаманної їм місії, сприяли розвою релігійного життя, розширенню палітри традиційних і нетрадиційних конфесій, релігійних груп, напрямів, значного зростання кількості релігійних громад, їх активності, підвищенню їх ролі в духовному розвиту українського соціуму.

Контрольні завдання і запитання

1. Які гарантії свободи совісті дає Конституція України?
2. Опишіть сучасну етноконфесійну ситуацію в Україні.
3. Який характер мають міжконфесійні і внутрішньоконфесійні відносини в демократичній Україні.
4. Нині йде мова про політизацію релігії й орелігійнення політики. Як Ви це розумієте?
5. Яка роль релігійного чинника в національній безпеці України?
6. Чим відрізняється релігієзнавча освіта від релігійної?
7. Які закони України постають правовим гарантом свободи совісті її громадян?

Тематика рефератів

1. Тенденції та проблеми релігійного життя нинішньої України.
2. Національна Церква: природа і функціональність.
3. Релігія і політичне життя України.
4. Національна безпека і діяльність церков України.
5. Зміст релігієзнавчої освіти і виховання.
6. Законодавча база свободи совісті в Україні.

Рекомендована література

1. Бондаренко В., Єленський В., Журавський В. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. -К., 1996.
2. Журнали "Людина і світ", "Українське релігієзнавство" та "Релігійна свобода" за 1996-2000 рр.
3. Здіорук СІ. Етноконфесійна ситуація в Україні. - К., 1993.
4. Іванишин В. Українська Церква і процес національного відродження. - Дрогобич, 1990.
5. Історія релігії в Україні (за ред. А.Колодного і П.Яроцького). - К., 1999. - Розд.УІІ-УШ.
6. Історія релігії в Україні. Том X: Релігія і Церква в демократичній Україні.-К., 2000.
7. Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. - К., 1996.
8. Сучасна релігійна ситуація в Україні (за ред. П.Косухи). - К., 1994.
9. Християнство в контексті історії і культури України. - К., 1997.